Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2015 | XXXI | 1

il fuoco ha da ardere
1925
CANTAGALLI

ANTHROPOTES Rivista ufficiale del
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia

Direttore Scientifico:
Prof. LIVIO MELINA

Direttore Editoriale:
Prof. JOSÉ NORIEGA

Comitato dei Consulenti:
CARL A. ANDERSON (Washington, D.C.); DOMINGO BASSO (Buenos Aires); MARIO BINASCO (Roma); S. E. Mons. JEAN LOUIS BRUGUES (Roma); CARLO Cardinal CAFFARRA (Bologna); ROBERTO COLOMBO (Roma); JOHN FINNIS (Oxford); LUKE GORMALLY (London); JOSÉ GRANADOS (Roma); STANISLAW GRYGIEL (Roma); STEPHAN KAMPOWSKI (Roma); S. E. Mons. JEAN LAFFITTE (Roma); ANTONIO LOPEZ (Washington, D.C.); NIKOLAUS LOBKOWICZ (Eichstätt); GILFREDO MARENGO (Roma); PEDRO MORANDÉ COURT (Santiago de Chile); GERHARD L. Cardinal MÜLLER (Roma); BRUNO OGNIBENI (Roma); MARC Cardinal OUELLET (Roma); JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Roma); S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ (Alcalá de Henares); DAVID SCHINDLER (Washington, D.C.); ANGELO Cardinal SCOLA (Milano); ANDREJ SZOSTEK (Lublino); PEDRO JUAN VILADRICH (Pamplona); GIANFRANCESCO ZUANAZZI (Verona).

Redazione:
Prof. JOSÉ NORIEGA, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: +39 06698 95 542 - Fax: +39 06698 86 103
E-mail: anthropotes@istitutogp2.it
Internet: http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm

Segretaria di Redazione:
Dott.ssa ELEONORA STEFANYAN

Abbonamenti:
EDIZIONI CANTAGALLI SRL
Via Massetana Romana, 12 – C.P. 155 – 53100 SIENA
TEL. +39 0577/42102 - FAX +39 0577 45363
E-mail: anthropotes@edizionicantagalli.com
Pagina web: www.edizionicantagalli.com/anthropotes

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:
Payment can be done by:
Le payement du tarif peut être effectué avec les moyens suivants:
El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:
– tramite bonifico bancario
Banca di Credito Cooperativo di Sovicille – Siena
Codice IBAN: IT94 G088 8514 2000 0000 0021 350 - Codice SWIFT (=BIC): ICRAIT3FOL0
Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*
Edizioni Cantagalli Srl,Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena
Specificando come causale del versamento "Abbonamento Anthropotes".
– tramite versamento su c.c.p.
Conto Corrente n. 59313122
Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*
Edizioni Cantagalli Srl,Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena
Specificando come causale del versamento "Abbonamento Anthropotes".

Quote:				
	Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Estero	60,00 €)
	Un fascicolo	22,00 €	(Estero	41,00 €)
	Annata arretrata	60,00 €	(Estero	90,00 €)

La rivista ha periodicità semestrale.
L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.
I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Cambi: Dott.ssa MARINELLA FEDERICI, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: +39 06698 95 698 - Fax: +39 06698 86 103
E-mail: biblioteca@istitutogp2.it

© 2015 EDIZIONI CANTAGALLI S.R.L.
ISBN 978-88-6879-xxx-x

SOMMARIO

J. NORIEGA, *Editoriale* 5

Articoli

Card. G. PELL, *Fede, famiglia, finanza* 11

I. Il linguaggio sacramentale e il cammino della famiglia

L. MELINA, *La via della sacramentalità e il matrimonio* 29

A. DIRIART, *La sacramentalità, chiave dell'esperienza cristiana* 33

J. GRANADOS, *Sacramentalità, corpo e relazione* 59

T. ROWLAND, *The Sacramental Challenge, 50 Years after* Gaudium et spes 85

J.J. PÉREZ-SOBA, *Una pastorale familiare in prospettiva sacramentale* 97

A. LÓPEZ, *God Opens His Love to Man: The Family as the Human Path to Communion with God* 125

G. KIM, *Linguaggio dell'amore, linguaggio sacramentale e linguaggio del diritto* 163

II. Matrimonio: amore e/o giustizia

A. MATTHEEUWS, *Le mariage est un bien commun de l'humanité* 185

J.J. PÉREZ-SOBA, *Una vita compiuta: i beni del matrimonio e il bene del matrimonio* 201

G. BERTOLINI, *Il matrimonio come istituzione: un vincolo di giustizia come verità dell'amore* 213

In rilievo

L. MELINA, *Ecologia dell'amore coniugale: l'*Humanae vitae *nella luce dell'enciclica* Laudato si' 255

N. CIOLA, Una sola carne in un solo Spirito. *A proposito di una recente pubblicazione* 271

A. DIRIART, *Alcune riflessioni sull'opera di J. Granados* Una sola carne in un solo Spirito. Teologia del matrimonio 281

Cronaca Teologica

J.J. PÉREZ-SOBA – J.J.D. DE LA TORRE, *Primato del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana (XV Colloquio di Teologia Morale, 21-22 novembre 2014)* 289

Editoriale

JOSÉ NORIEGA*

¿Para qué recibir los sacramentos? La respuesta hoy no nos es inmediata. Si hay algo que precisamente no es claro en la visión tardo-moderna es el para qué del sacramento. El cortocircuito cultural de una sociedad que ha liquidado el cuerpo, enrocándose en el emotivismo y en la razón utilitaria, supone que la teleología del sacramento no tiene nada que ver con el plan originario del Padre: se reciben los sacramentos por la experiencia emotiva que comportan. Y es que en ellos es posible una experiencia religiosa, en la que "el alma se eleva hacia lo inefable, hacia lo que está más allá de todo nombre", y así puede alcanzar paz y serenidad en un mundo tan agresivo como el actual.

¿Regenera el sacramento el plan original del Padre, haciendo posible que el corazón del hombre esté en el camino de la semejanza? Redescubrir la relación entre el sacramento y la creación requiere redescubrir la dimensión sacramental del ser. Y es que el ser está abierto a una actualidad mayor que solo puede acoger, porque no puede generarla por sí mismo. Hay más de lo que aparece. Hay mucho más. Si el *telos* pertenece a la definición de todo ser, resulta que en el matrimonio se entrecruza en modo admirable el sacramento original con el don sacramental, regenerando el plan de Dios. Es ahí, en la unión para siempre y fecunda entre el hombre y la mujer donde se aprende el lenguaje sacramental, en el

* Director editorial y Profesor ordinario de Teología moral especial en el Pontificio Instituto Juan Pablo II, Roma.

que la palabra mezclada con la carne del rito transmite Espíritu y resana así la carne.

Anthropotes ha querido recoger el trabajo común que sobre el tema ha realizado el Consejo Internacional del *Pontificio Istituto Giovanni Paolo II* durante los días 25 y 26 de junio 2015 junto con los profesores de la sede central. Fruto de esa reflexión es la primera parte del presente número de la revista, en el que se afronta el argumento del lenguaje sacramental y el camino de la familia. Esta sección está precedida por un artículo del Cardenal George Pell, Prefecto de la Secretaría para la Economía de la Santa Sede, en el que el purpurado manifiesta la necesidad de una reflexión filosófica y teológica sobre el hombre y el matrimonio, mostrando sus consecuencias en la pastoral y en las finanzas.

En este trabajo común introducido por el profesor Melina, la profesora Diriart, de la sección central del Instituto, pone en evidencia cómo el camino mistagógico de los sacramentos se relaciona con el matrimonio, precisamente por estar fundado sobre el lenguaje del cuerpo. Es gracias a la mediación corporal como los ritos sacramentales no solo desvelan la acción divina que contienen, sino que la vehiculan. A su vez, el profesor Granados profundiza la relación entre sacramentos y cuerpo, llegando a mostrar que la salvación viene comunicada de cuerpo a cuerpo. La reflexión sobre el cuerpo de la teología patrística así como la reflexión sacramental del medioevo, interpretadas en clave relacional y narrativa, le permite superar la crisis sacramental propia de la modernidad.

La relación entre sacramentalidad y escatología ha sido destacada por la profesora Rowland, del centro asociado de Melbourne. Gracias a la dimensión escatológica puede poner en evidencia la radical diferencia de los sacramentos cristianos con respecto a la ritualidad precristiana o postcristiana.

El profesor Pérez Soba, de la sede central del Instituto, explica por qué la familia está al centro de la pastoral de la Iglesia. Se apoya para ello en una reintrepretación de la parábola del Buen Samaritano y el hombre caído en manos de salteadores, en quien ve reflejada la familia actual, necesitada de acciones corporales que la sanen y de entorno de acogida donde rehacerse. La dimensión teológica de esta centralidad es explicada por el prof. López, de la sección estadounidense del Instituto. El eje de su reflexión pone de manifiesto que en el proyecto originario de Dios la

familia es lugar de bendición divina y de respuesta humana, mostrando cómo la estrechura postmoderna, para quien la finitud pone en duda esta apertura a Dios, es superada por una visión del don enraizada en la acción de Cristo, en la que se participa gracias al sacramento.

El profesor Kim, de la Universidad Católica de Gwangju, destaca la visión teológica del amor no como término de la acción de los esposos, sino como origen de su actuar y su desear. A partir del amor podrá valorar las consecuencias jurídicas del acto que hace nacer el matrimonio y su proyección a un "todavía más" que explica el sentido de la fidelidad e indisolubilidad.

La segunda parte del presente número recoge la reflexión tenida en un seminario de estudio realizado en la sede central del Instituto acerca de la dimensión social del matrimonio que tuvo lugar el 20 de marzo de este año. En ella se buscaba un camino que expresase la vinculación esencial que existe entre matrimonio y sociedad, o, lo que es lo mismo, entre el amor y la justicia. Y ese camino se veía en una reflexión nueva sobre los bienes que supone el matrimonio como verdadero bien común para la sociedad.

La visión que lee la realidad desde la dialéctica amo-esclavo, también ha afectado al matrimonio, viendo la conflictualidad de la relación hombre-mujer desde esa clave de lectura. Sin embargo esta dialéctica, como bien muestra el profesor Mattheeuws, del *Institut d'Etudes Théologiques* de Bruselas, desaparece en el momento en que se considera la relación hombre y mujer desde la perspectiva del don, inaugurando una paz estable entre ellos. Se manifiesta así en qué medida este tipo de relación es un bien para sociedad.

El profesor Pérez Soba, por su parte, evidencia cómo la irrupción del amor en la vida del hombre comporta una novedad de comprensión de la vida, la cual se sitúa en el horizonte de una vocación, con un amor que mueve a prometer y a generar, incluso regenerar el amor en quien ha ofendido.

La deriva intimística y privatista que el matrimonio está viviendo en la tardo-modernidad es superada por una comprensión adecuada del modo específico como los esposos viven su relación, en la que el conocimiento por inclinación juega un papel decisivo. El profesor Bertolini, de la *Università degli Studi di Padova*, aplica al ámbito jurídico una categoría

que en el ámbito filosófico y teológico había dado gran fruto. Gracias a ella verá cómo la libertad es capaz de integrar el elemento creatural y social del amor proyectándola hacia el bien de los cónyuges. De esta manera recupera con inteligencia el tema de la justicia como una dimensión intrínseca de su libertad y amor.

Finalmente el fascículo termina con un artículo del profesor Melina sobre la ecología del amor conyugal y dos notas críticas al libro del profesor Granados, *Una sola carne in un solo Spirito. Teologia del Matrimonio*, así como la crónica teológica del *XV Colloquio di Teologia Morale* organizado por el *Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale* el pasado 21 y 22 de noviembre 2014.

ARTICOLI

Fede, famiglia, finanza

S. EM.ZA REV.MA CARD. GEORGE PELL*

SUMMARY: From the beginning of his pontificate, St. John Paul II wished to secure the foundation of human dignity in the love of God and he created the John Paul II Institute for the study of the place where man first experiences love: the family. The Catholic faith illuminates the nature of the family, which remains the place where man can discover the answer to the fundamental questions of human identity. Not only does the family benefit from the faith, but evidence also indicates that the transmission of faith across generations is reinforced by strong families. The magisterium of St. John Paul II calls our attention to this symbiotic relationship, which needs to be clearly expressed in teaching and practice connecting marriage and the Eucharist. His social doctrine provides a sound basis for financial policies and structures in favour of the family, which supports society at large. The concern of the Church is to help families be true to their nature and mission as the privileged places in which each human person discovers the meaning of life and love.

1. FEDE

Papa San Giovanni Paolo II iniziò il suo pontificato con la sua enciclica programmatica *Redemptor hominis* nella quale enunciò le seguenti parole profetiche:

---

* Prefetto della Segreteria per l'Economia della Santa Sede. Il testo corrisponde alla prolusione, offerta in occasione del *Dies Academicus* del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, 27 ottobre 2015.

> L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore. […] E perciò appunto Cristo Redentore – come è stato già detto – "rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso" […] questa è la dimensione umana del mistero della Redenzione. In questa dimensione l'uomo ritrova la grandezza, la dignità e il valore propri della sua umanità. Nel mistero della Redenzione l'uomo diviene nuovamente "espresso" e, in qualche modo, è nuovamente creato[1].

L'uomo non può vivere senza l'amore e tutta la sua esistenza può essere impiegata nell'apprendere questa verità. Nel 10° anniversario della morte di San Giovanni Paolo II, è importante ricordare l'avvenuto raggiunto da questa enciclica: un manifesto della dignità dell'uomo radicata nell'amore di Dio, e posta come punto di partenza, e poi perseguita come uno dei principi guida, del suo pontificato.

Gli inizi del vostro Istituto, come ben sapete, sono stati segnati quasi dalla tragedia, quando in occasione della festa di Nostra Signora di Fatima, il tredici maggio del 1981, il Papa avrebbe dovuto annunciare la creazione non solo del Pontificio Consiglio per la Famiglia, ma anche - e cosa più importante per tutti voi qui - la creazione di quello che oggi è conosciuto come il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia. L'annuncio non venne mai fatto in quel giorno, ma solo successivamente, dato che il Papa in quella occasione venne ferito in Piazza San Pietro e ricoverato in ospedale.

In molti aspetti questo evento straordinario rappresenta alcuni dettagli della natura del secolo che ha ispirato il Papa santo. Che il Papa venisse colpito nel giorno in cui intendeva annunciare queste nuove iniziative sembra, col senno di poi, un evento quasi profetico. Sembrava come se il mondo – apparentemente sul punto di dominare, e possibilmente distruggere, la famiglia – avesse voluto fermare questa "minaccia" immediatamente. E chi era la minaccia? Un uomo non così giovane, un attore, un poeta, un pastore, un Papa che ha voluto dire alle famiglie, "il mondo non può sconfiggervi"! E a dirla tutta – anche se costretto a soffrire per il resto della sua vita per le conseguenze fisiche causate dalla ferita di quel giorno in piazza – il Papa è tornato come per dire: "Guarda!",

1 GIOVANNI PAOLO II, L.Enc. *Redemptor hominis,* n.10

e ormai è ben conosciuto come il "Papa della famiglia". Egli si pone come prova del fatto che la famiglia – proprio come lui – è resistente. Proprio perché detiene il segreto dell'inizio, e quanto è importante di comprendere quell'inizio cosicché l'uomo potrebbe capire chi è, chi dovrebbe diventare.

Prima che Papa Giovanni Paolo venisse eletto, in vari modi la rivoluzione sessuale degli anni '60 aveva iniziato ad avere un impatto su tutte le famiglie, ma in particolare anche sulle famiglie cattoliche. I dibattiti intorno all'enciclica *Humanae vitae* del Beato Papa Paolo VI, alcune scuole teologiche, insieme ad una crescente secolarizzazione della società, iniziarono a incidere sulla famiglia cattolica, una questione che riprenderò più avanti in questo discorso.

Papa Giovanni Paolo, avendo vissuto prima gli effetti della guerra e successivamente sotto un governo comunista sia come Pastore che come Vescovo, comprese le sfide pratiche che la Chiesa aveva affrontato nel proclamare la sua dottrina sul matrimonio, sulla famiglia e sulla sessualità. Inoltre, aveva visto la necessità di una riflessione profonda e di ulteriori studi su queste stupende verità che era state donate alla Chiesa non solo nelle Scritture, ma anche nell'esperienza da Lei vissuta nel corso dei secoli. La risposta del Papa fu un Pontificio Consiglio per elevare il profilo della famiglia all'interno della Chiesa, e l'istituzione di questo Istituto per promuovere lo studio su matrimonio e famiglia e, in particolare, per ricorrere ai migliori risultati prodotti dalle scienze umane.

*"Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi?" (*Ps. *8:4)*

La questione centrale di ogni tempo è "che cosa è l'uomo?" La nostra risposta a questa domanda definirà come agiamo e definirà lo spirito di organizzazione dei tempi.

Noi viviamo alla fine di un arco di tempo che va dal moderno al postmoderno. La fiducia nella funzione della ragione e la nozione di dignità unica dell'uomo liberato dalla "superstizione" sono concetti che sono stati sempre più indeboliti dalla scienza materialista e dalle scienze sociali. L'uomo è stato svalutato. Il sesso è stato svalutato. Il "*significato"* – e quindi i nostri obblighi nei confronti del passato e del futuro – è stato

svalutato. La domanda "che cosa è l'uomo?", per troppi ormai, sembra quasi superflua, se non addirittura senza risposta.

Il fallimento delle grandi idee del secolo scorso e delle due guerre mondiali si è trasformato in uno scetticismo pragmatico e in un focus sulla gestione efficace del potere. Molti conservano il vocabolario della dignità umana, senza essere in grado di giustificare o in ultima analisi credere in esso. Il risultato è una cultura di evasione dei consumatori, di sfiducia nell'impegno, della paura della fertilità e dell'isolamento[2]. Così spesso l'uomo si trova solo a dover lottare per trovare la sua identità, e la sua dignità, in un mondo che sembra apprezzare l'umanità solo come un'altra risorsa da sfruttare.

Centrale per la sua ricerca di significato è il ruolo del corpo umano. Mentre l'uomo è apparentemente liberato da ogni vincolo nel fare di se stesso tutto ciò che si sente di essere, di auto-determinarsi, tuttavia, il corpo umano diventa, se si vuole, il campo di battaglia di una crisi d'identità.

L'ironia suprema di un'epoca che cerca di liberare l'uomo da determinazioni sociali o di altro tipo, dove non ci sono limiti, è la distanza che pone l'uomo tra se stesso e il proprio corpo. La vita nella nostra età moderna / postmoderna è sempre più ipersessualizzata. Troppi non sopportano e violano i limiti, qualsiasi limite, suggeriti al riguardo dei nostri corpi, ma soprattutto i limiti apparentemente arbitrari della natura, che includono quelli dettati dal corpo umano stesso. Nel nostro mondo siamo diventati sempre più familiari poi con tentativi di superare questi limiti e così abbiamo l'aborto, la trans-genderizzazione, la bio-ingegneria, le illusioni transumaniste, la carne come "*wetware*"[3], la mente come digitalmente riproducibile e così via. La nostra società liberata,

2 «Negli ultimi decenni, mentre si è evidenziato che i tassi di suicidio siano stabili o in diminuzione nei paesi sviluppati, si è invece evidenziato un aumento dei tassi di suicidio giovanile». (Mia traduzione di) D. WASSERMANN ET AL, "Global suicide rates among young people aged 15-19" in *World Psychiatry* http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1414751

3 Il termine *wetware* è utilizzato per descrivere l'interazione tra il cervello umano e il software. *Wetware* può inoltre indicare: (1) L'essere umano come antitesi del software e dell'hardware. (2) L'integrazione tra il sistema nervoso centrale e la mente umana mediante un processo di astrazione analogo a quello utilizzato per descrivere, in ambito informatico, l'hardware e il software (3) Il cervello inteso come insieme di capacità logiche e computazionali dell'essere umano. Si veda: https://it.wikipedia.org/wiki/Wetware

all'avanguardia, si rapporta al corpo in modo anti-incarnazionale, e, oserei dire, anche con un approccio gnostico.

"Che cosa è l'uomo?" resta la domanda che continua a risuonare chiaramente nelle orecchie di tutti. Papa Giovanni Paolo II nel suo magistero continua a suggerire una risposta eloquente. Quindi non dobbiamo mai dimenticare la sua eredità, ciò che lui aveva raggiunto.

Vale la pena evidenziare, quindi, alcune delle sue encicliche e il ruolo importante che esse hanno avuto in questa eredità. *Redemptor hominis* è il manifesto della dignità dell'uomo radicato nell'amore di Dio; *Veritatis splendor* una difesa della verità; *Fides et ratio* una difesa della fede come animatrice e nobilitatrice della ragione; *Evangelium vitae* la difesa da parte di Giovanni Paolo della sacralità della vita umana. E poiché aveva sofferto la crocifissione della guerra e due ideologie omicide, questi insegnamenti non erano semplicemente una fredda filosofia, ma piuttosto una testimonianza che lui, personalmente, ha voluto dare alla dignità dell'uomo e che quindi è piena di un peso inconfutabile.

E il Papa ha cercato di cogliere questa opportunità con la creazione di un istituto per lo studio di quel luogo in cui l'uomo è introdotto a, e per la prima volta esperimenta, l'amore: la famiglia. Il che ci porta all'importanza dell'Istituto Giovanni Paolo II.

Quando combiniamo il "principio" di creazione dell'uomo e della donna fatti a immagine e somiglianza di Dio (*Gen* 1: 26-28, e 2: 18-24), si hanno le fondamenta del lavoro dell'Istituto. Questo Istituto è il principale gruppo "*think tank*" della Chiesa su questioni di identità umana fondamentale. Quelli legati così strettamente alla sessualità, al matrimonio e alla famiglia, che sono in prima linea nell'influenza umanizzante della famiglia su se stessi e sulla più ampia cultura. Questa è una visione olistica. Non a caso Mons. Melina ha descritto questa visione di come Giovanni Paolo avesse visto l'Istituto:

> Egli infatti pensava che l'azione pastorale della Chiesa avesse bisogno di essere sostenuta da una riflessione teologica veramente approfondita e fondamentale, di carattere sistematico e nello stesso tempo interdisciplinare, capace di originare *una visione organica*[4].

4 L. MELINA, "Presentazione" in *Identità, Missione, Progetto 2007, 4,* cfr. http://www.istitutogp2.it/public/Identita%20missione%20e%20progetto.pdf

Così l'Istituto non deve mai essere soltanto "pastorale". L'Istituto deve essere sempre anche teologico e filosofico.

2. FAMIGLIA: LA NATURA DELLA FAMIGLIA E LA SUA INFLUENZA UMANIZZANTE SUI SINGOLI MEMBRI E SU UNA CULTURA PIÙ AMPIA

Famiglia diventa ciò che sei!

Papa Giovanni Paolo ha notoriamente indicato l'importanza della vita familiare per la società e per il mondo nella sua esortazione apostolica *Familiaris consortio* con la più semplice delle parole: «Famiglia diventa ciò che sei!»[5]. Questa esortazione richiama in modo incisivo la famiglia a guardare al disegno originario di Dio della creazione di «un'intima comunità di vita e di amore»[6]. Le famiglie, diventando ciò che sono, diventano fari pieni di significato per la società, e per gli uomini che, spesso non per colpa loro e poiché feriti da una società non concentrata sul bene comune, non riescono a scoprire l'amore che sanno del quale non possono vivere senza.

Papa Francesco ha giustamente capito la crisi che colpisce la famiglia e con il Sinodo straordinario dello scorso anno, e il Sinodo della famiglia in questo anno, ha cercato di riunire i leader della Chiesa per riflettere insieme su questa sfida.

Troppo spesso la società non è chiara su ciò che costituisce una famiglia. La famiglia infatti è la cella o la chiave di volta della società umana. Il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma succintamente la definizione fondamentale di una famiglia:

> Creando l'uomo e la donna, Dio ha istituito la famiglia umana e l'ha dotata della sua costituzione fondamentale. I suoi membri sono persone uguali in dignità. Per il bene comune dei suoi membri e della società, la famiglia comporta una diversità di responsabilità, di diritti e di doveri (*CCC*, 2203). Un uomo e una donna uniti in matrimonio formano insieme con i loro figli una famiglia. […] La si considererà come il normale

5 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, n.10
6 CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n.48.

riferimento, in funzione del quale devono essere valutate le diverse forme di parentela[7].

Quando la società decide di abbandonare il concetto di legge naturale e la natura come principi guida allora a quel punto la società è costretta a considerare quali siano le linee guida ed i principi che seguirà. La famiglia non è più quella formata da un uomo e da una donna. Immediatamente è chiaro che idee più ampie di famiglia diventino accettabili: perché non la poligamia, la poliandria, il trio?

La fede cattolica mette in luce, conferisce una dignità più alta, sulla natura di una famiglia. Per il cattolico, l'amore coniugale all'interno di una famiglia consiste, come l'*Humanae vitae* ci ha ricordato, di un amore che è, prima di tutto, pienamente umano, totale, esclusivo e anche fecondo, e cioè procreativo. In questo modo l'amore che si trova in una famiglia è in grado di fornire all'uomo il contesto in cui trovare la risposta alla sua domanda fondamentale "Che cos'è l'uomo?". Quante volte la risposta può essere trovata, come Giovanni Paolo II ci ha ricordato, all'interno e tramite la famiglia, che è il contesto di questo amore coniugale.

La ricerca mostra che esiste un collegamento tra il matrimonio e la stabilità finanziaria e successo nella carriera[8] ma è anche chiaro che i genitori sposati e le famiglie forniscono sicurezza finanziaria per i bambini, anche tenendoli lontani dalla povertà[9].

Le famiglie e la pratica della fede

L'interazione tra la famiglia e la vita cattolica è una zona di particolare interesse per qualsiasi Pastore e Vescovo. Quanto sono importanti le famiglie per la pratica della fede? Abbiamo prontamente ipotizzato che

7 *Catechismo della Chiesa Cattolica,* nn. 2203; 2202.

8 Gli uomini sposati hanno redditi superiori rispetto agli uomini single e le donne sposate hanno redditi più elevati rispetto alle donne non sposate. Vedi: U.S. CENSUS BUREAU, *Current Population Survey*, 2011.

9 Meno di una coppia sposata e con bambini su dieci vive a livello oppure sotto il livello di povertà federale. Le famiglie sposate erano la struttura di famiglia con meno probabilità di vivere in povertà rispetto ai nuclei familiari con madre single, famiglie con un solo padre e tutte le famiglie. U.S. CENSUS BUREAU, *Current Population Survey*, 2012.

le famiglie traggono beneficio dalla fede ma l'evidenza sembra indicare anche un corollario, che la pratica della fede e la sua trasmissione attraverso le generazioni è rafforzata da buone famiglie.

Mentre gli studi sono molto chiari circa i benefici della vita familiare – come uno scienziato sociale una volta scherzando disse che "esistono così tanti dati che testimoniano i benefici della famiglia che ormai anche alcuni sociologi credono" – ci sono anche studi molto interessanti che stabiliscono che la vita familiare è anche un bene per la fede. Il rapido aumento del secolarismo ha portato spesso alla convinzione che il declino religioso è semplicemente inevitabile. L'affascinante lavoro di Mary Eberstadt nel suo libro *How the West Really Lost God*[10] indica che la pratica della fede può avere un effetto drammatico sulla forza delle famiglie.

> Quello che il quadro generale mostra, credo, è che esista qualcosa nella vita familiare - in realtà, più di una - che sta guidando le persone in chiesa, in primo luogo: le cose come il desiderio di porre i propri figli in una comunità morale; o il fatto che la nascita sia vissuta da molte persone come un evento sacro cosmico; o il fatto che il cristianesimo ratifica il tipo di sacrificio coinvolto nella vita familiare come nessun credo laico fa… la famiglia e la fede sembrano operare su una strada concettuale a doppio senso, e non a senso unico[11].

Le coppie che si sposano in chiesa e frequentano regolarmente la chiesa insieme presentano matrimoni significativamente più felici e sperimentare un tasso molto più basso di divorzio rispetto alle coppie che si sposano civilmente e/o che non frequentano regolarmente la chiesa[12]. Vi è anche un chiaro legame tra la pratica religiosa e il benessere dell'adolescente[13],

10 Cfr. M. EBERSTADT, *How the West Really Lost God: A New Theory of Secularization*, Templeton Press, West Conshohocken, PA 2013.

11 M. EBERSTADT – G. J. RUSSELLO, "Family and Faith: A Two-Way Street". Un'intervista alla University Bookman, Luglio 2013 e online: http://eppc.org/publications/family-and-faith-a-two-way-street/

12 C.A. JOHNSON ET AL, *Marriage in Oklahoma: 2001 Baseline Statewide Survey on Marriage and Divorce*, Oklahoma, Department of Human Services, Oklahoma City 2002.

13 I bambini che frequentano regolarmente la Messa domenicale con le loro famiglie hanno meno probabilità di assumere comportamenti ad alto rischio da adolescenti, e significativamente più probabilità di vivere matrimoni felici, intatti da adulti. P. F. FAGAN, "A Portrait of Family and Religion in America: Key Outcomes for the Common Good", Heritage Foundation (December 2006)

tra cui il rendimento scolastico[14], la prevenzione dalla droga[15] e l'inizio posticipato dell'attività sessuale[16].

Questo ci fornisce un altro fondamento dell'importanza di questo Istituto. Per comprendere i fondamenti teologici e filosofici del matrimonio, della famiglia e della sessualità, ci imbattiamo in un meraviglioso effetto spin-off: validi motivi per resistere al rapido laicismo della nostra società – rafforzare le nostre famiglie rafforza la nostra pratica di fede e rafforza corrispondentemente la società stessa.

Le famiglie in difficoltà - soluzioni realistiche e irrealistiche - la necessità di realismo

Se sapessimo come le famiglie debbano funzionare, in che modo possiamo rispondere a quelle famiglie che sono in difficoltà, o che hanno sperimentato una spaccatura. Qualcuno potrebbe suggerire che sarebbe meraviglioso conoscere l'ideale evangelico per le famiglie, ma cosa possiamo dire della realtà di tutti i giorni.

Alcuni pensavano che il recente Sinodo, e più in particolare il Sinodo parallelo – quello che potremmo definire il Sinodo dei media – avrebbe, in pratica, permesso ai cattolici divorziati e civilmente risposati (che, a quanto pare sono considerati da alcuni come le uniche famiglie che hanno "fallito", le uniche famiglie che sono in difficoltà) di tornare ad accostarsi alla Santa Comunione. Chiaramente il testo del Sinodo, che è stato approvato, non fa alcuna menzione alla comunione ai divorziati

14 *Ibid.* Ragazzi provenienti da famiglie intatte con frequenti partecipazioni religiose presentavano meno probabilità di essere espulsi da scuola (17,3% mai espulso) rispetto ai loro coetanei provenienti da (a) famiglie intatte con bassa o nessuna partecipazione religiosa (25,5%); (b) famiglie non intatte, con partecipazione religiosa frequente (32,5%); e (c) famiglie non intatte con bassa o nulla partecipazione religiosa (46,7%) Ragazzi provenienti da famiglie intatte con frequenti partecipazioni religiose raggiungevano medie GPA (medie dei voti) più alte: 2.94 rispetto ai loro coetanei provenienti da (a) famiglie intatte con bassa o nessun partecipazione religiosa (2.75); (b) famiglie non intatte con frequenti partecipazioni religiose (2.72); (c), e famiglie non intatte con bassa o nulla partecipazione religiosa (2.48).

15 *Ibid.* Ragazzi provenienti da famiglie intatte con frequenti partecipazioni religiose avevano usato droghe pesanti con minor probabilità: 8.5% ha riportato di aver usato droghe pesanti rispetto a 9.5% per (a), 14.6% per (b) e 20.1% per (c).

16 *Ibid.* Ragazzi e ragazze provenienti da famiglie intatte con frequenti partecipazioni religiose avevano in media il minor numero di partner sessuali.

risposati civilmente. Alcuni non sono rimasti soddisfatti di questo risultato e, non restiamo sorpresi nell'apprendere che il Sinodo parallelo dei media abbia proclamato rapidamente, nel torto, che la Chiesa sia "aperta" a tale possibilità, creando confusione, quando il testo non dice nulla del genere.

Questa idea del "Sinodo dei media" ci permette di riflettere su gran parte della discussione che si svolge nella piazza pubblica. Molte delle proposte avanzate da alcuni media e da altri, a volte, sono semplicemente irrealistiche. Il "giusto" e lo "sbagliato" esistono. Un mondo dove non ci sono sanzioni non è realistico. Dobbiamo accettare che l'omicidio non sia proibito? Lo stupro? La pedofilia? Proposte che, in aggiunta a un comportamento distruttivo e al peccato, prevedano l'assenza di conseguenze sono altrettanto ingenue. In un certo senso si tratta di un'idea distinta post-bellica.

Durante il Sinodo sono state avanzate proposte di istituzione di un Processo Penitenziale per questo gruppo, seppur piccolo, di coppie divorziate e risposate. San Cipriano ha utilizzato un processo penitenziale che è stato progettato per essere un po' meno rigorista di quello dell'eresia Montanista. Ma questo processo non era "una passeggiata" e regolarmente portava all'esclusione dalla comunità. La penitenza pubblica, con la professione *pubblica* dei peccati era la norma, ed insieme alla preghiera e al digiuno erano gli espressioni necessari di pentimento per i peccati. E questo processo penitenziale si svolse sotto un Impero Romano pagano che era molto più selvaggio, per diversi aspetti, del nostro.

Ad un certo punto, da alcuni padri Sinodali, è stata proposta anche una soluzione di "foro interno". Si è trattato forse di un cavallo di Troia da usare per proporre un attacco alla bellissima dottrina della Chiesa sulla coscienza? Dove una versione difettosa di coscienza poteva essere usata per decostruire la dottrina cattolica sul matrimonio, la famiglia e la sessualità?

L'insegnamento sulla coscienza dopo il Cardinale Newman, Papa Giovanni Paolo, il Catechismo della Chiesa Cattolica e il Papa Benedetto XVI è ora sufficientemente chiaro. In un recente e splendido articolo sulla coscienza, P. Raymond De Souza, un sacerdote del Canada, ha osservato che siamo stati qui già prima; l'idea dell'"*internal forum*" è stata sollevata più o meno allo stesso modo dopo l'*Humanae vitae*:

> Venti anni di confusione consecutiva hanno portato al progetto più ambizioso, salvo che per il Catechismo stesso, della collaborazione teologica tra Giovanni Paolo e Joseph Ratzinger, *Veritatis splendor*, l'enciclica sui fondamenti della vita morale. Un lavoro durato sei anni e che ha coinvolto una consultazione globale contemporanea con l'opera del Catechismo[17].

P. De Souza ha osservato che tra tutti i riferimenti nel Catechismo sulla coscienza è stato il bellissimo insegnamento di John Henry Newman nella sua *Lettera al Duca di Norfolk*, che è stato usato nella *Gaudium et spes*, n. 16. Sono orgoglioso di confessare che l'Arcivescovo Eric D'Arcy di Hobart – che alla fine ha tradotto il Catechismo in inglese – e io stesso, siamo stati tra coloro che hanno sollecitato l'inclusione di questi frasi di Newman. È d'obbligo citarlo:

> La coscienza non è un egoismo lungimirante, né il desiderio di essere coerenti con se stessi, bensì la messaggera di Colui, il quale, sia nel mondo della natura, sia in quello della grazia, ci parla dietro un velo e ci ammaestra e ci governa per mezzo dei suoi rappresentanti. La coscienza è il vicario originario di Cristo, profetica nelle sue parole, sovrana nella sua perentorietà, sacerdote nelle sue benedizioni e nei suoi anatemi; e se mai potesse venir meno nella Chiesa l'eterno sacerdozio, nella coscienza rimarrebbe il principio sacerdotale che continuerà avere il suo dominio… La coscienza è una severa consigliera, ma in questo secolo è stata rimpiazzata da una contraffazione, di cui i diciotto secoli passati non avevano mai sentito parlare o dalla quale, se ne avessero sentito, non si sarebbero mai lasciati ingannare: è il diritto di agire a proprio piacimento... il diritto di pensare, parlare, scrivere e agire secondo il proprio giudizio e il proprio umore senza darsi alcun pensiero di Dio…[e questo sarebbe] il diritto e la libertà di coscienza consistono proprio nello sbarazzarsi della coscienza.

3. FINANZA: DENARO – QUELLA COSA SPORCA – E LA FAMIGLIA

Come dice il vecchio adagio "I soldi fanno girare il mondo" e va bene. I soldi sono una benedizione. Dato che le famiglie vivono in questo

17 R. J. DE SOUZA, "L'Ultima Questione da affrontare per i Padri Sinodali" ["The Final Question facing the Synod Fathers"] (mia traduzione), in *The Catholic Herald* online, 23 October 2015, http://www.catholicherald.co.uk/commentandblogs/2015/10/23/the-final-question-facing-the-synod-fathers

mondo (e mentre sono chiamate qui ma non ne fanno parte) nostro Signore ci ricorda che non si può servire Dio e anche i soldi.

Il denaro è importante nella vita delle famiglie. Per esse è una valuta di dignità ed equilibrio. Il denaro comporta certezza per la donna che partorisce i figli; dona dignità all'uomo, e spesso ora anche alla donna, i quali guadagnano quei soldi che serviranno alle necessità della vita e della loro prole.

Il denaro è, in senso materiale, il fiume di vita nella famiglia. Per questo non è sorprendente quanto esso causa litigi nei matrimoni e qualche volta diviene causa di separazione matrimoniale.

Con questa retroscena diventa basilare costruire economie che siano umane e concentrate sulla famiglia – che concedano introiti e benefici adeguati, che permettano il riposo domenicale, che si basano su necessità reali e non appetiti fabbricati, che elevano la dignità dell'uomo il quale deve guadagnarsi da vivere e provvedere alla famiglia e agli amici.

Tutto ciò riporta ad una considerazione dei tre encicliche economici chiavi di Wojtyla: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* e *Centesimus annus*.

Mentre è importante comprendere il posto appropriato per il denaro e l'economia, è ugualmente importante riconoscere l'effetto dei contributi di famiglie stabili nelle nazioni funzionanti. In un recente sondaggio di riferimento dal titolo "Famiglie Stabili, Stati Prosperosi: Le famiglie in salute hanno effetto sul benessere delle nazioni?" è stato dimostrato che una crescita economica, mobilità economica superiore, meno povertà infantile e maggiori entrate nelle famiglie benestanti – ciò almeno negli Stati Uniti – è legato fortemente con un maggior numero di matrimoni e soprattutto quando si tratta di matrimoni con figli[18]. Come ha dichiarato un autore della ricerca, citando il giudice Kennedy, il matrimonio rimane lo "standard aurifero" per "amore, fedeltà, devozione, sacrificio e famiglia"[19].

18 W. B. WILCOX – J. PRICE – R. LERMAN, *Strong Families, Prosperous States: Do Healthy Families Affect the Wealth of States?* Report di Studi dell'Istituto per le Famiglie scaricabile su web: https://www.aei.org/wp-content/uploads/2015/10/IFS-HomeEcon-Report-2015-FinalWeb.pdf

19 W. B. WILCOX, "Marriage Remains the Gold Standard" in *The New York Times,* luglio 6, 2015. Vedi: http://www.aei.org/publication/marriage-remains-the-gold-standard/

È affascinante scoprire, leggendo *Evangelii gaudium*, come dopo tanti anni gli insegnamenti di Giovanni Paolo II sono ripetuti: la dignità lavorativa e la necessità di offrire lavoro[20], il rinnegare tutti i sistemi Marxisti e/o Capitalisti[21], e la necessità di interessarsi alle questioni ecologiche [22] e l'ambiente dell'essere umano[23], concetti tutti riemersi oggi negli scrit-

20 «La Chiesa è convinta che il lavoro costituisce una dimensione fondamentale dell'esistenza dell'uomo sulla terra. Essa si conferma in questa convinzione anche considerando tutto il patrimonio delle molteplici scienze, dedicate all'uomo: l'antropologia, la paleontologia, la storia, la sociologia, la psicologia, ecc.: tutte sembrano testimoniare in modo irrefutabile questa realtà. La Chiesa, tuttavia, attinge questa sua convinzione soprattutto alla fonte della Parola di Dio rivelata e, perciò, quella che èuna convinzione dell'intellettoacquista in pari tempo il carattere di unaconvinzione di fede.La ragione è che la Chiesa - vale la pena di osservarlo fin d'ora - crede nell'uomo: essa pensa all'uomo e si rivolge a luinon soloalla luce dell'esperienza storica, non solo con l'aiuto dei molteplici metodi della conoscenza scientifica, ma in primo luogo alla luce della parola rivelata del Dio vivente». GIOVANNI PAOLO II, L.Enc. *Laborem exercens*, n. 4.

21 «La dottrina sociale della Chiesa non è una «terza via» tra capitalismo liberista e collettivismo marxista, e neppure una possibile alternativa per altre soluzioni meno radicalmente contrapposte: essa costituisce una categoria a sé. Non è neppure un'ideologia, ma l'accurata formulazione dei risultati di un'attenta riflessione sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo, nella società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale. Suo scopo principale è di interpretare tali realtà, esaminandone la conformità o difformità con le linee dell'insegnamento del Vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente; per orientare, quindi, il comportamento cristiano. Essa appartiene, perciò, non al campo dell'ideologia, ma della teologia e specialmente della teologia morale». GIOVANNI PAOLO II, L.Enc. *Sollicitudo rei socialis,* no. 41.

22 «Del pari preoccupante, accanto al problema del consumismo e con esso strettamente connessa, è laquestione ecologica. L'uomo, preso dal desiderio di avere e di godere, più che di essere e di crescere, consuma in maniera eccessiva e disordinata le risorse della terra e la sua stessa vita. Alla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un errore antropologico, purtroppo diffuso nel nostro tempo. L'uomo, che scopre la sua capacità di trasformare e, in un certo senso, di creare il mondo col proprio lavoro, dimentica che questo si svolge sempre sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio. Egli pensa di poter disporre arbitrariamente della terra, assoggettandola senza riserve alla sua volontà, come se essa non avesse una propria forma ed una destinazione anteriore datale da Dio, che l'uomo può, sì, sviluppare, ma non deve tradire. Invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo si sostituisce a Dio e così finisce col provocare la ribellione della natura, piuttosto tiranneggiata che governata da lui». GIOVANNI PAOLO II, L.Enc. *Centesimus annus,* n. 37.

23 «Oltre all'irrazionale distruzione dell'ambiente naturale è qui da ricordare quella, ancor più grave, dell'ambiente umano,a cui peraltro si è lontani dal prestare la necessaria attenzione. Mentre ci si preoccupa giustamente, anche se molto meno del necessario, di preservare gli "habitat" naturali delle diverse specie animali minacciate di estinzione, perché ci si rende conto che ciascuna di esse apporta un particolare contributo all'equilibrio generale della terra, ci si impegna troppo poco persalvaguardare le condizioni morali di un'autentica "ecologia umana".Non solo la terra è stata data da Dio

ti di Papa Francesco. Sentite cosa San Giovanni Paolo anticipò nella *Centesimus annus*:

> La prima e fondamentale struttura a favore dell'"ecologia umana" è *la famiglia*, in seno alla quale l'uomo riceve le prime e determinanti nozioni intorno alla verità ed al bene, apprende che cosa vuol dire amare ed essere amati e, quindi, che cosa vuol dire in concreto essere una persona. Si intende qui *la famiglia fondata sul matrimonio*, in cui il dono reciproco di sé da parte dell'uomo e della donna crea un ambiente di vita nel quale il bambino può nascere e sviluppare le sue potenzialità, diventare consapevole della sua dignità e prepararsi ad affrontare il suo unico ed irripetibile destino[24].

4. IN CAMMINO CON LA FAMIGLIA

Papa Francesco nella sua esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, ha parlato chiaramente della necessità di accompagnamento spirituale come mezzo che porta anche altri sempre più vicini a Dio[25]. L'idea di "camminare assieme" alla famiglia è diventato un tema cruciale del Sinodo della famiglia e che ha trovato la sua radice nell'esortazione apostolica di Papa Francesco quando ha detto:

> Chi accompagna sa riconoscere che la situazione di ogni soggetto davanti a Dio e alla sua vita di grazia è un mistero che nessuno può conoscere pienamente dall'esterno. […] In ogni caso un valido accompagnatore non accondiscende ai fatalismi o alla pusillanimità. Invita sempre a volersi curare, a rialzarsi, ad abbracciare la croce, a lasciare tutto, ad uscire sempre di nuovo per annunciare il Vangelo. La personale esperienza di lasciarci accompagnare e curare, riuscendo ad esprimere con piena sincerità la nostra vita davanti a chi ci accompagna, ci insegna ad essere pazienti e

all'uomo, che deve usarla rispettando l'intenzione originaria di bene, secondo la quale gli è stata donata; ma l'uomo è donato a se stesso da Dio e deve, perciò, rispettare la struttura naturale e morale, di cui è stato dotato. Sono da menzionare, in questo contesto, i gravi problemi della moderna urbanizzazione, la necessità di un urbanesimo preoccupato della vita delle persone, come anche la debita attenzione ad un'"ecologia sociale" del lavoro». *Centesimus annus,* n. 38.

24 *Ibid.,* n. 39.

25 FRANCESCO, Es. Ap. *Evangelii gaudium,* n. 170.

> comprensivi con gli altri e ci mette in grado di trovare i modi per risvegliarne in loro la fiducia, l'apertura e la disposizione a crescere[26].

Nella sua enciclica ultima *Ecclesia de Eucharistia*, il Papa Giovanni Paolo ha individuato le "ombre" che l'accompagnamento può comportare, e provvidenzialmente ci ha ricordato che le soluzioni apparentemente semplicistiche possono produrre gravi danni per la *communio* che è la Chiesa:

> Di qui anche, qua e là, iniziative ecumeniche che, pur generose nelle intenzioni, indulgono a prassi eucaristiche contrarie alla disciplina nella quale la Chiesa esprime la sua fede. Come non manifestare, per tutto questo, profondo dolore? L'Eucaristia è un dono troppo grande, per sopportare ambiguità e diminuzioni[27].

Nel recente testo del Sinodo sulla famiglia, nonostante le dichiarazioni dei media in senso contrario, la questione della comunione per divorziati e risposati non è stato nemmeno menzionato. L'eredità di Giovanni Paolo rimane intatta e ci rendiamo conto che c'è una relazione simbiotica tra la famiglia umana e la famiglia ecclesiale. Poiché l'Eucaristia alimenta la vita spirituale di entrambi, farne tesoro e proteggerne la pratica è di vitale importanza. Abbiamo bisogno di un chiaro insegnamento sulla famiglia e l'Eucaristia, per aiutare «dissipare le ombre di dottrine e pratiche non accettabili, affinché l'Eucaristia continui a risplendere in tutto il suo mistero radiante»[28].

CONCLUSIONE

L'Istituto Giovanni Paolo II è un centro pastorale vitale. Mons. Melina nella sua prefazione al documento, che definisce l'identità, la missione e il progetto dell'Istituto, ha notato la sua identità accademica specifica:

26 *Ibid.,* n. 172.
27 GIOVANNI PAOLO II, L.Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10.
28 *Ibid.,* n. 10.

> [che si rispecchia nel] *oggetto* di studio proprio, la verità sul matrimonio e la famiglia, secondo il progetto di Dio; la sua *configurazione disciplinare* secondo le quattro grandi aree dell'antropologia filosofica, della teologia sistematica, delle teologia morale e delle scienze umane; il *metodo* della riflessione, che si articola nella confluenza tra Rivelazione divina ed esperienza umana[29].

Abbiamo stabilito, in principio, che l'uomo non può vivere senza amore, e Papa Francesco ha chiaramente invitato il mondo intero a riscoprire questo bisogno umano di base presente in ognuno di noi. Il mondo secolare ha imparato ad amare Francesco, perché fa sembrare che la fede sia molto più accessibile.

Ciò che è chiaro, tuttavia, è che il Papa Giovanni Paolo, Benedetto, e ora Francesco, anche se a modo suo e un po' diversamente dagli altri, rientrano nello stesso flusso di fede cattolica e della prassi. Ognuno guarda la famiglia cercando di scoprire come può continuare ad essere quello che è, che è quel luogo privilegiato in cui l'individuo, in una comunità intima di vivere e amare, possono scoprire il significato di ciò che significa essere un uomo e una donna che non possono prosperare senza l'amore, la speranza e la fede.

29 L. MELINA, "Presentazione", in *Identità, Missione, Progetto 2007*, 6, cfr. http://www.istitutogp2.it/public/Identita%20missione%20e%20progetto.pdf (enfasi proprio)

I.

IL LINGUAGGIO SACRAMENTALE E IL CAMMINO DELLA FAMIGLIA

La via della sacramentalità e il matrimonio

LIVIO MELINA*

In questo Seminario[1] non mettiamo a tema la pastorale dei sacramenti, ma qualcosa di più fondamentale: la natura sacramentale dell'evento cristiano. Due convinzioni stanno alla base del tema scelto:

a) Nelle discussioni oggi in atto nella Chiesa, in questo cammino dopo i due sinodi sul matrimonio e famiglia, è quella davvero centrale la questione del carattere sacramentale dell'evento cristiano. Il Papa emerito Benedetto XVI lo confidava in un colloquio privato: nelle discussioni sul matrimonio e la famiglia è in gioco la struttura sacramentale del cristianesimo.

b) La via della sacramentalità è anche la via più feconda per la missionarietà della Chiesa, cui Papa Francesco ci invita. Cerchiamo di sviluppare brevemente queste due convinzioni, che colgono al loro centro proprio la realtà del matrimonio e della famiglia, così come il nostro Istituto la pensa, nella luce dell'eredità di San Giovanni Paolo II.

Il luogo in cui il cristianesimo si impatta con la carne è proprio la realtà del matrimonio e della famiglia[2]. L'evento cristiano è un evento reale che si innesta nella concretezza della vita umana e la trasforma. A ciò si

* Preside e Ordinario di Teologia morale fondamentale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1 Testo d'apertura dei lavori del Consiglio Internazionale d'Istituto, dedicati al tema "Il linguaggio sacramentale e il cammino della famiglia", 25-26 giugno 2015.

2 Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost.Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, nn. 47-52.

contrappone una specie di nuovo gnosticismo che separa radicalmente il corpo dalla persona e che ha il suo culmine in quella teoria del *gender*, che tenta una colonizzazione ideologica del mondo[3]. È un'ideologia dominante nella cultura odierna che disprezza il corpo trasformandolo in un oggetto da usare. È anche una negazione della natura, guidata dalla pretesa di poter manipolare tutto. L'enciclica di Papa Francesco *Laudato si'* (n. 118) afferma chiaramente che non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia e che la prima ecologia da attuare è quella che riconosce il corpo e le relazione costitutive che lo connotano. Così la famiglia, il matrimonio sono il luogo della fondamentale ecologia umana[4].

Ma questa ideologia ha un suo riscontro anche nella comunità ecclesiale. Si è sentito dire recentemente, in un incontro presso la Pontificia Università Gregoriana di vescovi e teologi tedeschi, francesi e svizzeri che bisognava emancipare la Teologia morale sessuale cattolica dal concetto di legge naturale, che occorreva smetterla con una teologia del corpo e sostituirla con una teologia dell'amore. Così la dottrina cristiana diventa solo un ideale e si sviluppa una pastorale costruttivista e inclusivista che nega il peccato in nome della gradualità. Ora invece il nostro Istituto, nella grande eredità teologica di san Giovanni Paolo II sviluppata in questi anni, ha sempre colto la feconda unità tra teologia del corpo e teologia dell'amore. È nella vocazione all'amore tra le persone che il significato del corpo si rivela come sponsale. Ed è solo in riferimento al corpo e alla sua natura creata (al "principio") che l'amore è reale.

Si apre così la via positiva di una pastorale sacramentale, che valorizza la sacramentalità naturale del corpo e dell'amore umano e che coglie nella famiglia non solo una risorsa, ma il soggetto della azione evangelizzatrice della Chiesa. Oggi è in grave crisi proprio la trasmissione della fede alle nuove generazioni. Essa è frutto amaro di questa perdita di densità sacramentale del fatto cristiano, ridotto a discorso astratto o a spiritualità sentimentale separata dalla vita concreta. È un modo disincarnato e non familiare di comunicare il Vangelo, che non funziona, perché non tocca la vita. Il matrimonio e la famiglia sono risorsa e soggetto

3 Cfr. FRANCESCO, *Conferenza stampa durante il volo di ritorno dalle Filippine*, 19 gennaio 2015.

4 Cfr. FRANCESCO, Lett.Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 155.

di evangelizzazione perché rappresentano una via sacramentale, radicata nella concretezza di relazioni, che definiscono l'identità e la vocazione delle persone.

Il matrimonio non è infatti un semplice patto tra volontà, privo di valore trascendente e sociale, valido solo in ambito privato: è un'unione nella carne, in un legame corporeo pienamente personale, che viene assunto da Cristo sacramentalmente. Così si crea un'appartenenza e un luogo concreto, radicato nella vita, una via sacramentale per la evangelizzazione e la trasmissione della fede. È questo il contributo di riflessione e di esperienza con cui vogliamo corrispondere all'invito di Papa Francesco, inserendoci nel cammino sinodale in modo costruttivo, dialogico e originale, fedeli all'ispirazione di San Giovanni Paolo II e certi della sua validità e fecondità pastorale odierna.

La sacramentalità chiave dell'esperienza cristiana

ALEXANDRA DIRIART*

SUMMARY: How do we discover that the sacraments are keys to Christian experience within a context that seems so permeable to the sacramental? After having discerned the contours and roots of current anti-sacramental objections, this study proposes to start from the Mystagogy of the Fathers. This starting point reveals man in the sacramental meaning of his existence, in particular through the centrality of the symbolic dimension and a pedagogy that begins from the senses in order to lead the faithful to taste the mystery celebrated and to perceive in it an intimate correspondence with his daily life. Baptismal catechesis rest, in effect, upon the belief of the corporeal mediation of the faith by way of the concrete incarnated dimension of sacramental rites, through which the person of faith is led progressively to taste experientially the Mystery of Christ and to allow himself to be conformed by Him within his being and life. Finally, in this mystagogical approach that is founded upon the language of the body in order to reveal there the acting presence of the Mystery within the rite, Marriage is a key for fundamental interpretation so as to bring to light the sacramental Christian logic at play.

La sacramentalità, chiave dell'esperienza cristiana? Il contesto attuale non ci insegna forse proprio il contrario? In una serie di studi di sacramentaria che risalgono rispettivamente al 1965 ("La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana"[1]) e al 1978 ("Sul concetto di

* Docente di Teologia sacramentaria presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

sacramento"[2]), Joseph Ratzinger costatava che il secolo del rinnovamento della sacramentaria e del movimento liturgico era, paradossalmente, anche quello della crisi del concetto di "sacramento"[3]. Egli identificava questa crisi non soltanto a partire dalla forte diminuzione della pratica dei sacramenti, ma ancor più profondamente dall'osservazione del fatto che il concetto di "sacramento" fosse diventato estraneo all'uomo contemporaneo. Egli osservava, infatti, come il termine "sacramento", pur essendo centrale per la coscienza cristiana, sembra essere ormai una realtà marginale alla vita quotidiana[4] e tale "estraneità interna al sacramento" qualifica il "moderno atteggiamento nell'esistenza"[5]. Come fare, allora, per scoprire che i sacramenti sono la chiave dell'esperienza cristiana in un contesto che appare così impermeabile al sacramentale? In una prima fase cercheremo di mostrare – sulla scia di J. Ratzinger – che la sfida di un tale quesito risiede nella riscoperta di un profondo legame che unisce sacramento ed esistenza umana, attraverso il concetto di simbolo (1). Successivamente, vedremo come sia proprio questa intuizione ad essere adottata dalla Mistagogia per condurre i fedeli ad un'esperienza incarnata dei misteri della fede. Interrogheremo le catechesi mistagogiche dei primi secoli, poiché queste riescono a dare il giusto risalto al fatto che i sacramenti non si impongono in modo estrinseco all'esistenza umana, ma assumono l'*humus* umano svelandone il significato ultimo ed inserendolo nella storia della salvezza (2). A questo titolo, il matrimonio cristiano occupa un posto particolare come esperienza originaria della creazione assunta e trasformata nel Mistero di Cristo e della Chiesa. Quest'ultimo punto sarà oggetto della terza parte della nostra disamina (3).

---

1 "La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana", in ID., *Teologia della liturgia, Opera Omnia* XI, LEV, Città del Vaticano 2010, 221-241 [Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, 1965]

2 "Sul concetto di sacramento", in *OpOm*XI, 242-245 [Zum Begriff des Sakramentes, 1978]. Va aggiunto a questo studio: *Elementi di Teologia Fondamentale*, trad. F. BONTEMPI, Morcelliana, Brescia 1986, 25-28 [Theologische Prinzipienlehre, 1982]. Per un commento si veda M. AROZTEGI ESNAOLA, "La noción de sacramento de Joseph Ratzinger", in *Revista española de teología* 71 (2011/1), 21-48; A. DIRIART, "L'orientation liturgique de la sacramentaire de J. Ratzinger", in *Anthropotes* 26 (2010/2) 319-351.

3 RATZINGER, "La fondazione sacramentale …", in *OpOm*XI, 221.

4 RATZINGER, "Sul concetto di sacramento", in *OpOm*XI, 242.

5 RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*…, cit., 26.

1. Ritrovare il rapporto tra sacramento ed esistenza cristiana

1.1. *Radici dell'atteggiamento anti-sacramentale*

Alla base dell'atteggiamento anti-sacramentale Joseph Ratzinger discerne innanzitutto il dualismo cartesiano che ha generato spiritualismo e materialismo – due atteggiamenti apparentemente opposti che, però, si ricollegano nelle loro premesse per poi declinarsi in molteplici sfaccettature.

1.1.1. Spiritualismo idealista e individualista

Influenzato dal dualismo cartesiano e contrassegnato dagli slanci dell'Illuminismo, «L'errore dell'idealismo antisacramentale consiste nel fatto che vuol rendere l'uomo un puro spirito davanti a Dio»[6]. In questa logica di separazione tra spirito e materia, l'uomo è tentato di racchiudere ciò che è religioso nell'ambito puramente spirituale. Tale idealismo, secondo Guardini, confonde lo spirituale con l'astratto[7]. Così facendo, fa perdere all'uomo il contatto con la realtà ed impoverisce considerevolmente il campo dell'esperienza umana fino ad arrivare ad una «disincarnazione della ragione umana»[8]. Da questa "spiritualizzazione" scaturiscono gravi obiezioni al concetto di sacramento.

Come si può accettare che lo spirituale si compia attraverso la materia? Perché collegare l'incontro con Dio all'esistenza di un sacramento, strumento materiale irrisorio e limitato? Dinanzi alla frammentazione del nostro mondo basato sull'effimero, come credere che un semplice segno sacramentale – come le poche gocce d'acqua del battesimo – «debba costituire qualcosa di decisivo per la sua esistenza»[9]? Come conciliare

6 Ratzinger, "La fondazione sacramentale …", in *OpOm*XI, 238.
7 R. Guardini, *Formazione liturgica, Saggi*, Edizioni O.R. – Milano 1988, 31 [*Liturgische Bildung*, 1923].
8 Cfr. G. Lukken, «Nella liturgia la fede si realizza in modo insostituibile», in *Concilium* 9 (1973/2) [23-39], 24. L'autore aggiunge che non è un caso se gli psicoterapeuti rivelano con grande preoccupazione la comparsa di disturbi della percezione, di disordini affettivi e di una virtualizzazione dei rapporti.
9 Ratzinger, "La fondazione sacramentale …", in *OpOm*XI, 222. Si veda anche Id., *Elementi di teologia fondamentale*…, cit. 26.

l'aspetto definitivo del sacramento con il carattere di apertura di una esistenza umana, costantemente sottoposta alla novità e al movimento?[10]

Nel suo rifiuto della corporeità, in fin dei conti, è il suo inserimento nel cosmo e nella storia che l'uomo rifiuta. Da qui, il passo verso l'*individualismo* è breve. Caratterizzato dalla tentazione di arrivare a Dio da soli, rifiutando da un lato la dimensione sociale e storica della fede[11] e, dall'altro, le mediazioni ecclesiali e sacramentali, lo spiritualismo finisce col considerare la religione soltanto come un fatto privato e meramente individuale[12]. In ultima analisi, è la mediazione dell'incarnazione del Verbo di Dio, della sua passione e della sua resurrezione ad essere rifiutata. In tal senso, la crisi della sacramentaria è anche una crisi antropologica e cristologica[13].

1.1.2. Materialismo e funzionalismo

Il nostro mondo, attanagliato dal *funzionalismo*, è diventato opaco. Esso si ferma dinanzi allo strato esterno degli oggetti, considerati soltanto come oggetti[14] e unicamente dal punto di vista della loro utilità o dell'efficacia della loro resa. La conseguenza è che «non rimane più alcuno spazio libero per quella trasparenza simbolistica della realtà verso l'eterno sulla quale si basa il principio sacramentale»[15]. Diventa dunque impossibile comprendere come una "cosa" possa diventare "Sacramento"[16]. Al massimo, i sacramenti potranno forse essere considerati come segni sociali utili alla costituzione di una comunità, rituali che ne garantiscono la coesione e il buon funzionamento. Una tale concezione funzionale ha favorito un'eccessiva focalizzazione della riflessione sacramentaria sulla

10 Cfr. RATZINGER, "La fondazione sacramentale …", in *OpOm*XI, 222.
11 J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*…, cit., 28.
12 Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2007[15], 235 [*Einführung in das Christentum*, 1968], 235-238 ; "La fondazione sacramentale….", in *OpOm*XI, 238.
13 J. RATZINGER, "Prefazione al l'edizione italiana", in H. LUTHE (ed.) *Incontrare Cristo nei sacramenti. Sussidio teologico per una pastorale sacramentaria*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1998, 7: «La perdita dei sacramenti equivale alla perdita dell'Incarnazione, e vice versa.»
14 Cfr. RATZINGER, "La fondazione sacramentale…", in *OpOm*XI, 221-222.
15 Cfr.*Ibid.,* 222.
16 Cfr. *Ibid.,* 221-222.

causalità dei sacramenti, relegando in un secondo piano la loro dimensione simbolica[17].

Più in profondità, questo funzionalismo nasconde un *abbandono del pensiero metafisico*, ovvero l'abbandono di un pensiero che sappia risalire dall'esteriorità materiale delle cose alla profondità del loro essere. Non ci domandiamo più "che cosa è questo" ma "come funziona?"[18]. A questo si aggiunge una certa diffidenza nei confronti di una concezione "magico-mistica"[19] dei sacramenti, in particolare dell'Eucaristia. Sovente, infatti, l'idea sacramentale è vittima del pregiudizio che vede in essa un concetto ormai superato, "appartenente all'età magica o mitica dell'umanità"[20] o comunque una sorta di eredità medievale decisamente arcaica[21].

Attraverso tutte queste obiezioni di taglio dualista, in fin dei conti, è l'idea secondo cui il mondo possa essere epifania di Dio ad essere rifiutata (idea, peraltro, all'origine del secolarismo e della sua dicotomia tra religioso e profano[22]). È il cuore stesso del cristianesimo ad essere messo in discussione, ovvero la sua capacità di trasformare concretamente la vita. Tuttavia, nella fattispecie, è utile compiere un passo ulteriore. Se queste premesse dualiste antisacramentali si sono diffuse in modo così ampio, è stato anche per via della Riforma protestante, che ha fortemente

17 Si veda ad esempio l'analisi illuminante di P. PRÉTOT, «Théologie sacramentaire et célébration du Mystère du Christ dans l'année liturgique» in *Recherches de Sciences religieuses* 97 (2009) 515-537. Possiamo altresì far riferimento a A. HAQUIN, "Sacrement et sacramentalité. Une évolution en cours", in *RTL* 32, 2001/4, 513-528; A. BOZZOLO, *Il rito di Gesù, Temi di teologia sacramentaria*, LAS-Roma, 95-136. Si veda anche il bilancio dei dieci anni del *Catechismo della Chiesa Cattolica* redatto da J. RATZINGER, in ID., *In Cammino verso Gesù,* 130-134 [*Unterwegs zu Jesus Christus*].

18 J. RATZINGER, "Liturgia – Mutabile o immutabile? Domande rivolte a Joseph Ratzinger", in *OpOm* XI, 715: «Se anche sacramento e fede si riducono a "funzioni", non si parla più affatto di Dio, che non è certamente una "funzione", e non si parla neppure più dell'uomo, che egualmente non *è* una funzione, per quante funzioni egli *abbia*. In ciò diventa però anche evidente quanto sia importante che la fede sacramentale, in un tempo filosoficamente "scarso", tenga desta la questione dell'essere; soltanto così si può infrangere efficacemente il dominio del funzionalismo che renderebbe il mondo in un universale campo di concentramento (la cui essenza è di valutare l'uomo ormai soltanto come funzione)».

19 RATZINGER, "La fondazione sacramentale…", in *OpOm*XI, 223.

20 RATZINGER, "Sul concetto di sacramento", in *OpOm* XI, 242.

21 RATZINGER, "La fondazione sacramentale…", in *OpOm*XI, 224.

22 Cfr. A. SCHMEMANN, "Worship in a Secular Age", in *St. Vladimir Theological Quarterly* 16 (1972/1) 3-16.

contribuito a preparare il terreno, e su cui è bene soffermarsi seppur brevemente.

1.1.3. Presupposti dualisti e nominalisti della Riforma protestante

Lutero (1483-1546) ed i suoi successori pongono l'accento sulla Parola di Dio discostandosi da una qualsiasi influenza della filosofia[23] – in particolare quella di Aristotele[24]–, eppure adottano (a loro insaputa probabilmente) dei presupposti filosofici dualisti[25]. Così, la Riforma si concentra sulla giustificazione mediante la fede, a scapito delle mediazioni visibili[26], in particolare quelle della Chiesa e dei sacramenti. L'insistenza sulla Chiesa invisibile va ad aggiungersi ad una messa tra parentesi della Chiesa visibile[27]. Diventa quindi complicato spiegare l'articolazione tra elementi esteriori (visibili) ed interiori (spirituali) della Chiesa. Da tutto ciò deriva un rifiuto della nozione di sacramento intesa nel senso cattolico del settenario sacramentale. Se, all'origine di questo antisacramentalismo, possiamo discernere un presupposto dualista soggiacente, non va comunque dimenticata l'influenza del nominalismo, fortemente presente in particolare in Lutero e Calvino (1509-1564). Di fatto, accanto alla

23 Si veda ad esempio M. LUTERO, *Lezioni sulla lettera ai Romani* [1515-1516], Marietti, Genova 1992, vol. 2, cap. 8, 19, 113-114 (*WA* 56, 371). Circa il rapporto di Lutero con la filosofia, si veda A. LECERF, «Le protestantisme et la philosophie», in ID., *Études Calvinistes*, Delachaux-Neuchâtel / Niestlé-Paris, 1949, 107-113; T. SÜSS, *Luther*, «Philosophes» PUF, Paris 1969, 27-79; CH. MOREROD, *Œcuménisme et philosophie. Questions philosophiques pour renouveler le dialogue*, «Sagesse et cultures», Parole et Silence, 2004, 55-64; PH. BÜTTGEN, *Luther et la philosophie*, Vrin, Paris 2011.

24 Si veda ad esempio M. LUTERO, *Lettera a Johannes Lang*, Wittenberg, 8 febbraio 1517, in *Œuvres*, t. VIII, Labor et Fides, Genève, 1959, 15. Circa il rapporto di Lutero con il pensiero aristotelico, si veda ad esempio T. DIETER, «Il giovane Lutero e Aristotele», in *Protestantesimo* 51, 1996/3, 247-262 et E. ANDREATTA, «La presenza di Aristotele in Lutero negli anni della maturità e della vecchiaia», in *Protestantesimo* 51, 1996/3, 263-278.

25 M. LUTERO mostrava peraltro una netta preferenza per Platone: *La disputa di Heidelberg* [maggio 1518], tesi 36, in *WA* 1, 355. Si veda T. SÜSS, *Luther*, cit., 18.

26 Cfr. H.-C. ASKANI, «L'invisibilité comme caractéristique fondamentale de la notion luthérienne d'Église», in *Positions Luthériennes* 49, 2001/2, 175-182.

27 Si veda ad esempio M. LUTERO, *Del papato romano* [1520], in *Scritti politici*, trad. G. Panzieri Saija, Unione tipografico-Editrice Torinese, Torino 1959², 78-82 (*WA* 6 295-301); M. LUTERO, *Commento ai Galati*, [1538], cap. 5, v. 19, in *WA* 40/2, 106. Si veda anche Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1968, 350; A. DIRIART, *Ses frontières sont la charité. L'Église Corps du Christ et «Lumen Gentium»*, Lethielleux-DDB, Paris 2011, 248-288.

disgiunzione tra spirituale e visibile, un altro scoglio (legato al primo) è quello relativo alla concezione del rapporto tra causalità divina e causalità umana[28]. Nel riconoscere la giustificazione dovuta alla sola fede, Lutero e le altre correnti successive della Riforma, si scontrano con la nozione della strumentalità efficace del sacramento non potendo ammettere che quest'ultimo possiede, in cooperazione con Cristo, un ruolo attivo nella mediazione della salvezza; ruolo che appartiene solo e soltanto a Cristo[29]. Attribuire una certa mediazione di grazia ai sacramenti o ad una parte umana, vorrebbe dire sottrarre a Dio la propria trascendenza divina e dunque, afferma Calvino, «sminuire la gloria di Dio»[30]. Per Lutero, la giustificazione è l'opera della sola grazia, escludendo qualsivoglia collaborazione umana: essa interviene in modo estrinseco all'uomo. Diventa dunque impossibile concepire una cooperazione della causa principale e primaria (Dio/Cristo) con le cause strumentali secondarie (gli uomini, la Chiesa, i sacramenti). L'azione dell'uomo e dei sacramenti è sistematicamente compresa come in concorrenza con l'azione divina e, in particolare, con quella di Cristo, unico sacramento[31]. Gli "altri" sacramenti[32] sono presentati come segni passivi dichiarativi[33], privi di qualsivoglia efficacia strumentale salvifica[34]. Questa struttura di pensiero che concepisce l'umano e il divino come sistematicamente opposti e concorrenti, è

28 Cfr. MOREROD, *Œcuménisme et philosophie*…, cit., 83-97.

29 Si veda ad esempio LUTERO, *La cattività babilonese della Chiesa* [1520], in *Opere scelte* 12, F. FERRARIO-G. QUARTINO (a cura di), Claudiana, Torino 2006, 301-303 (*WA* 6, 561)

30 G. CALVINO, *Instituzione della religione cristiana,* 4 t., G. TOURN (a cura di), vol. I & II, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1971, III, XIII.1, 921. Si veda anche II. III. 9, 416: «Se l'uomo si attribuisce qualcosa nella volontà o nell'esecuzione, sottrae qualcosa a Dio»; III. XXIV. 1. Cfr. MOREROD, *Œcuménisme et philosophie*…, cit., 91-97.

31 Per M. LUTERO, soltanto Cristo merita il termine di sacramento nel senso cattolico del termine che comprende una efficacia di grazia. Cfr. *Disputatio de fide infusa et acquisita* [1520], in *WA* 6, 86, n. 17: «*Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus*». Si veda anche ID., *La cattività babilonese…,* cit. nn. 262-269, (*WA* 6, 551-552).

32 All'inizio del suo opuscolo *La cattività babilonese…,* cit., 75-76 (*WA* 6, 501), LUTERO riconosce tre sacramenti: il Battesimo, l'Eucaristia e la Penitenza che, però, riduce ai primi due nella conclusione della sua opera, 345 (*WA* 6, 572).

33 Cfr. MOREROD, *Œcuménisme et philosophie*…, cit., 97.

34 Si veda ad esempio *La cattività babilonese*…, cit., 199 (*WA* 6, 533): «Né può esser vero che nei sacramenti vi sia una forza capace di giustificare o che essi siano segni efficaci della grazia».

chiaramente influenzata dalla separazione nominalista operata tra azione divina e azione umana[35].

In questa prospettiva, Lutero e i suoi successori rifiutano di riconoscere il matrimonio come un sacramento, ritenendo che questa qualifica derivi da una mera invenzione cattolica[36]. Il matrimonio è una realtà naturale che appartiene solo all'ordine della creazione; pertanto dipende soltanto dall'organizzazione civile e non possiede alcun significato spirituale. A coloro che obiettano adducendo il *mysterion* evocato da *Efesini* 5, Lutero risponde affermando, da un lato, che l'espressione greca significa *mistero* e non *sacramento*; dall'altro, che questa si riferisce al mistero di Cristo e della Chiesa, non alla realtà umana del matrimonio[37]. Ora, questo rifiuto di riconoscere il matrimonio come un sacramento comporta delle conseguenze profonde nella concezione generale della sacramentalità. Negare che il matrimonio, realtà della creazione, possa costituire una realtà della redenzione vuol dire oscurare la pedagogia dell'economia sacramentale privandola della propria chiave di comprensione originaria. In fin dei conti, questo significa negare al matrimonio il suo ruolo di esperienza fondamentale che, unendo spirito e corpo, introduce il linguaggio del corpo e la sua capacità di essere strumento di grazia nell'ambito della visione sacramentale cristiana.

In questo contesto confuso, come ritrovare la centralità dell'elemento sacramentale nell'esistenza cristiana?

1.2. *Riappropriarsi della dimensione sacramentale dell'esistenza*

Per rispondere a queste obiezioni anti-sacramentali, J. Ratzinger propone di riflettere sul «rapporto tra sacramento ed esistenza cristiana»[38],

35 Circa l'influenza del nominalismo di Ockham sul pensiero luterano, si veda ad esempio: L. BOUYER, *Du Protestantisme à l'Église*, US 27, Cerf, Paris 1954, pp. 162-173, T. SÜSS, *Luther*, «Philosophes» PUF, Paris, 1969. F. FROST, «Luther», *DTC*, t. VII, Letouzey et Ané, Paris, 1975, 1305-1332.

36 LUTERO, *La cattività babilonese…,* cit., 262-272 (*WA* 6, 550-553); MELANTONE (1497-1560) *Apologia della confessione di Augusta* [1531], in *Confessioni di fede delle chiese cristiane,* R. FABBRI (a cura di), EDB, Bologna 1996, art. 13, n. 378-379, 224-225; G. CALVINO, *Instituzione della religione cristiana*, IV, XIX, 34.

37 LUTERO, *La cattività babilonese…,* cit., 262-269 (*WA* 6, 551-552).

38 Per J. Ratzinger, le domande "cos'è un sacramento" e "cos'è l'esistenza cristiana" si ricollegano in un solo quesito ("La fondazione sacramentale…", in *OpOm*XI, 224).

ovvero di cercare i fondamenti umani della nozione di sacramento per risalire poi alla sua comprensione specificatamente cristiana[39]. La sfida consiste nel mostrare che il sacramento non è un fenomeno isolato interno al cristianesimo, ma profondamente radicato nell'umano, tanto che «la peculiarità della dimensione cristiana» va compresa come «assunzione e sviluppo di ciò che è umanamente universale»[40].

In altri termini, riappropriandosi della dimensione sacramentale *fondamentale* della sua esistenza – ossia accogliendone la struttura simbolica che unisce corpo e spirito – l'uomo potrà trovare le chiavi di lettura del sacramento *cristiano* per poi coglierne la peculiarità e la novità[41]. Parlare di fondamento sacramentale dell'esistenza vuol dire radicarsi in questa interpretazione sacramentale primordiale in cui le cose sono più che semplici oggetti[42], gli atti umani più che semplici operazioni biologiche o semplici comportamenti comunitari, ma rimandano simbolicamente al loro principio trascendente. È precisamente questa l'intuizione sviluppata al numero 40 della Lettera Enciclica di Papa Francesco, *Lumen Fidei*, a cui Papa Benedetto XVI non è estraneo: «Il risveglio della fede passa per il risveglio di un nuovo senso sacramentale della vita dell'uomo e dell'esistenza cristiana, mostrando come il visibile e il materiale si aprono verso il mistero dell'eterno».

La dimensione simbolica inerente all'esistenza umana si fonda, da un lato, sulla trasparenza della creazione alla potenza creatrice di Dio[43] e, dall'altro – in modo ancor più profondo – sull'immagine e la somiglianza iscritta da Dio nell'uomo (cf. *Gn* 1,26): immagine che risplende nel suo spirito (intelligenza e volontà) ma anche nella sua capacità di

39 Cfr. Ratzinger, "Sul concetto di sacramento", in *OpOm* XI, 242.

40 Ratzinger, "Sul concetto di sacramento", in *OpOm* XI, 243.

41 Cfr. Ratzinger, "La fondazione sacramentale…", in *OpOm*XI, 233-234..

42 Questa via antropologica di scoperta della struttura sacramentale fondamentale dell'esistenza umana presuppone un'interpretazione sacramentale della materia e del cosmo. J. Ratzinger evoca sovente gli elementi costitutivi della materia del settenario dispiegando il loro significato sacramentale progressivo: dal simbolismo umano a quello religioso, ebraico, poi cristologico. Cfr. ad esempio: *Lo Spirito della liturgia,* in *OpOm* XI, 208-211; J. Ratzinger, *Gesù di Nazaret, La figura e il messaggio*, *Opera Omnia* 6/1, LEV, Città del Vaticano 2011, 340-371. Guardini proponeva già una procedura simile nel suo testo *Formazione liturgica, cit.*, 56-58.

43 Ratzinger, "La fondazione sacramentale…", in *OpOm*XI, 232. Cfr. S. Tommaso d'Aquino, *S.Th.*, Ia, q. 93, a. 1 & a. 6.

comunione, suggellata dalla differenza uomo/donna[44]. L'Incarnazione che culmina nel Mistero Pasquale assume precisamente questi pilastri simbolici e conferisce loro un nuovo dispiegamento introducendoli nella storia della salvezza. Il sacramento cristiano – gesti, elementi e parola – assume dunque il significato umano simbolico tipico dell'esistenza umana, inserendolo nel Mistero della salvezza, ovvero introducendolo nella storia santa che culmina in Cristo, Verbo di Dio che non teme di assumere la nostra carne:

- La dimensione cosmica – legata alla *materia e al corpo* – è assunta e trascesa nella carne di Cristo[45]. Il Verbo di Dio, mentre si incarna e risorge nella sua carne gloriosa, attribuisce un nuovo significato al corpo umano.

- Con la *parola,* il gesto sacramentale è introdotto nella storia della fede[46] che culmina nel Mistero Pasquale di Cristo. A questo titolo, la messa in risalto della novità del sacramento cristiano è inseparabile da una lettura tipologica della storia della salvezza.

Così, nel sacramento cristiano, la materia o il segno – che esprimono l'assunzione del cosmo nella religione – sono sempre accompagnati dalla parola che rimanda al «carattere storico della fede»[47].

Dinanzi alle obiezioni anti-sacramentali, il grande merito del rinnovamento contemporaneo della sacramentaria è stato proprio quello di aver rimesso il simbolo al centro della riflessione. Eppure, questa ricollocazione, pur controbilanciando l'insistenza troppo marcata sulla causalità ereditata dall'epoca medievale[48], potrebbe rischiare di mettere tra parentesi l'aspetto dell'efficacia *ex opere operato Christi* della grazia sacramentale. Comunicazione simbolica e causalità della grazia, talvolta interpretate come vie alternative, chiedono di essere accolte in modo coestensivo. Nella fattispecie, la mistagogia dei Padri è una via da percorrere poiché racchiude contemporaneamente la dimensione simbolica fondamentale incisa nel cosmo e la novità del sacramento cristiano, significata dal

44 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett.Ap. *Mulieris dignitatem*, 15.08.1988, *AAS* 80 (1988) 1662-1667, nn. 6-7.

45 Si veda anche RATZINGER, „40 Jahre Konstitution…", cit., in *OpOm*XI, 702-703, che evoca i doni della creazione che diventano doni di redenzione.

46 RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*..., cit., 27-28.

47 RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale* …, cit., 29.

48 P. PRÉTOT, «Théologie sacramentaire et célébration du mystère du Christ dans l'année liturgique. Une approche», in *Recherches de Sciences religieuses* 97/4 (2009) 515-537.

suo inserimento nella storia della salvezza attraverso la parola efficace di Cristo. La mistagogia è dunque una pedagogia preziosa per aiutare i fedeli a «diventare nuovamente capaci di simboli»[49] e ritrovare il senso sacramentale della loro vita[50]. A tal proposito, le catechesi battesimali antiche sono ricche di insegnamenti. Vediamole.

2. LA PEDAGOGIA MISTAGOGICA

2.1. *Svelare i sacri misteri*

La mistagogia è l'iniziazione ai Misteri a partire dalla celebrazione liturgica, luogo concreto nel quale si svela la natura dei sacramenti, il loro senso profondo nell'economia della salvezza. In questo svelare progressivo, attraverso l'esperienza del rito sacramentale, risiede tutta l'intuizione delle catechesi mistagogiche. I Padri della Chiesa, infatti, sapevano che «si è iniziati meno *ai* misteri che *dai* misteri»[51]. A tal proposito, Teodoro di Mopsuestia spiega che «il sacramento traduce in gesti e simboli le realtà invisibili ed ineffabili. È dunque importante svelarle e spiegarle per far scoprire i sacri misteri»[52]. Seguendo i Padri nelle loro spiegazioni del rito battesimale, vorrei mostrare che la mistagogia è un'eccellente pedagogia per risvegliare alla corrispondenza tra il Mistero celebrato e la vita quotidiana, nonché per aprire alla percezione del Mistero che opera nelle realtà materiali e corporali del sacramento[53]. Si tratta di una lettura tipologica della storia della salvezza che guida il metodo mistagogico dei Padri. Il vero significato dei gesti sacramentali, radicati nell'esperienza umana ordinaria, si svela collegandoli analogicamente ai misteri della vita

49 GUARDINI, *Formazione liturgica,* cit., 30.
50 Cfr. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum Caritatis* 64.
51 R. LE GALL, *Dictionnaire de liturgie,* CLD, Chambray-lès-Tours 1983, 174.
52 TEODORO DI MOPSUESTIA, *Omelia* 12.2, in ID. *Les homélies catéchétiques,* trad. M. Debié, «Les Pères dans la Foi», Migne, Paris 1996, 190. Cfr. J. DANIÉLOU, in «Le symbolisme des rites baptismaux», in *Dieu Vivant* 1 (1945), 17: La mistagogia «consiste à lire dans les rites le mystère du Christ et à contempler sous les symboles la réalité invisible».
53 Cfr. P.-TH. CAMELOT, *La spiritualité du baptême*, Lex orandi 30, Cerf, Paris1960; J. DANIÉLOU-R. DU CHARLAT, *La catéchèse aux premiers siècles*, ISPC, Fayard-Mame, Paris 1968; ID, «Le symbolisme des rites baptismaux», 20-31; F. CASSINGENA-TRÉVEDY, «La catéchèse mystagogique chez les Pères de l'Eglise», in *Lumen Vitae* 59 (2004/3) 257-266.

di Cristo e agli eventi della storia della salvezza, rivelati con la Parola di Dio nella Scrittura, il cui senso profondo si illumina solo in Cristo, Verbo fatto carne[54] – e in particolare nel grande evento della sua Passione e Resurrezione[55]: «l'*antítypos* rappresenta la pienezza rispetto al *typos*, che ne è solo figura»[56].

L'Incarnazione del Verbo, punto di unione tra la materialità cosmica e la storia, è il fondamento della mistagogia. Essa rivela che «siamo davvero toccati da Lui e con Lui entriamo in contatto»[57]. Secondo questa pedagogia dell'Incarnazione, le catechesi battesimali dei Padri riposano sulla convinzione della mediazione corporale della fede attraverso i riti sacramentali: «Alla fede cristiana appartiene la realtà del corpo; è una fede con il corpo. Ad essa appartengono i sensi; per essa è essenziale vedere, udire, toccare»[58]. La fede, infatti, non si trasmette soltanto con la Parola, ma anche con dei riti visivi[59], dei gesti, degli elementi materiali, la luce, degli abiti, dei canti, ecc. I Padri dunque, sollecitano *tutti i sensi* dei catecumeni (vista, udito, tatto, odorato e gusto) per portarli a "provare" il Mistero presente nella celebrazione del sacramento. «[Il loro metodo] è molto pedagogico perché molto concreto. Esso muove sempre a partire dal gesto compiuto durante il sacramento per illuminarlo con il suo vero significato: «Il prete ti ha toccato le orecchie e il naso. Che cosa vuol dire? »[60] Attraverso il radicamento umano concreto della simbologia sacramentale, il fedele è portato a poco a poco ad entrare nel senso nascosto del rito e a toccare la presenza agente di Cristo, vivendo del suo

54 Si veda ad esempio TERTULLIANO, *Traité du baptême,* IX, 1, Sources Chrétiennes 35, Cerf, Paris 2002, 78-79; AMBROGIO, *De Mysteriis,* III,21-24, *De sacramentis*, I, 13-14; II,8, che rileggono il diluvio, il passaggio del mar rosso, la guarigione di Naaman il Siriano nelle acque del Giordano, il battesimo di Giovanni, la guarigione compiuta da Cristo dell'infermo di Bethesda sul bordo della vasca, etc., come immagini del battesimo che annunciano e compiono il battesimo promesso da Cristo.

55 Cfr. BENEDETTO XVI, Es.Ap. *Sacramentum Caritatis* 64 a.

56 R. TAGLIAFERRI, "È possibile una mistagogia sul sacramento del matrimonio?" in *Rivista di Pastorale Liturgica* 155 (1989/4) [52-68], 54.

57 RATZINGER, *Lo spirito della liturgia,* in *OpOm* XI, 211.

58 RATZINGER, "Prefazione all'edizione italiana", cit., 7. In tal senso si veda anche L. GIRARDI, "Il corpo celebrante e l'esperienza della salvezza. Riflessioni di teologia liturgica fondamentale", in *Rivista Liturgica* 89 (2002) [59-81] 63.

59 Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Prima Catechesi mistagogica*, 1, in ID., *Le Catechesi,* trad. C. RIGGI, Città Nuova, Roma 1993, 435: «Agli occhi che vedono si dà molto più credito che alle orecchie che ascoltano».

60 DANIÉLOU-DU CHARLAT, *La catéchèse aux premiers siècles*, cit., 183, che cita AMBROGIO, *De Sacramentis* 1, 1.2.

stesso mistero in tutte le dimensioni del suo essere, del suo spirito e della sua carne.

2.2. *Un simbolismo concreto che assume tutte le dimensioni della persona*

2.2.1. I cinque sensi e la memoria

Nel suo *De Sacramentis*, S. Ambrogio ripete continuamente l'espressione "hai visto" (*uidisti*). Pedagogia della fede che fa passare dalla visione degli occhi del corpo a quella degli occhi del cuore, che non è altro che la pedagogia del Signore alla resurrezione "vide e credette" (*Gv* 20,8)[61]. Sant'Ambrogio gioca sull'articolazione tra gli occhi del corpo e gli occhi del cuore[62] poiché la «luce dei sacramenti *(lumen sacramentorum)*»[63] porta dagli occhi del corpo agli occhi dell'anima, ovvero agli occhi della fede:

> Ti sei avvicinato ancor più, hai visto il fonte e, sopra il fonte, il vescovo. […] Sei entrato, hai visto l'acqua, hai visto il vescovo, hai visto il levita. […] Hai visto le cose che hai potuto vedere con gli occhi del tuo corpo e i tuoi sguardi umani, non hai visto quelle che operano, ma quelle che si vedono. Sono molto di più le cose che non si vedono, perché *quelle che si vedono sono temporali, eterne quelle che non si vedono*[64].

Se è vero che gli occhi del corpo predispongono ad aprire gli occhi dell'anima, è altrettanto vero, comunque, che è bene andare oltre per accedere alla novità del Mistero che non si può "semplicemente"

61 La sequenza di Pasqua *Victimae Paschali Laudes* è anch'essa imperniata su quanto ha visto Maria Maddalena, per poi concludersi con l'atto di fede nella resurrezione: *«Dic nobis Maria, quid vidisti in via? Sepulcrum Christi viventis, et gloriam vidi resurgentis: Angelicos testes sudarium, et vestes. Surrexit Christus spes mea: praecedet suos in Galilaeam. Scimus Christum surrexisse a mortuis vere».*

62 AMBROGIO, *De Sacramentis* III, 13, in ID., *Opere dogmatiche* III, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma, 1982, 83.

63 AMBROGIO, *De Sacramentis* III, 14, in ID., *Opere dogmatiche* III, 85: «Sei andato [al fonte], ti sei lavato, sei venuto all'altare, hai cominciato a vedere quello che prima non vedevi. Ciò significa: mediante il fonte del Signore, l'annuncio della sua passione i tuoi occhi si sono aperti. Tu che prima sembravi accecato nel cuore, hai cominciato a vedere la luce dei sacramenti (*per fontem domini et praedicationem dominicae passionis tunc aperti sunt oculi tui; qui ante corde uidebaris esse caecatus, coepisti lumen sacramentorum uidere*)».

64 AMBROGIO, *De Sacramentis,* I, 9, cit., 49; *De Mysteriis,* I,6 (139)

dedurre nella continuità di ciò che si vede con gli occhi del corpo, ma esige il salto della luce della fede: «Non credere dunque soltanto agli occhi del tuo corpo. È più visibile ciò che non si vede, perché l'uno è temporale, l'altro eterno. Si scorge meglio ciò che non si afferra con gli occhi, ma si vede con l'animo e con la mente»[65].

L'*udito* e l'*odorato* sono anch'essi sollecitati. Così, ad esempio, la cerimonia del sabato, vigilia del battesimo, è segnata dal gesto del vescovo che tocca le orecchie e le narici del catecumeno[66]: «Aprite dunque gli orecchi e gustate il buon odore della vita eterna diffuso sopra voi dal dono dei sacramenti»[67]. Analogamente, la crismazione che segue l'abluzione del battesimo si presenta come un'unzione della fronte e di tutto il corpo nei suoi vari sensi[68]: si toccano le orecchie e le narici. L'*odorato* è direttamente coinvolto mediante il profumo dell'unguento che ricorda il buon odore di Cristo che i battezzati debbono diffondere (*2Cor* 2,15)[69] e che simbolicamente esprime la santificazione dello Spirito Santo che attira ed infiamma l'anima con l'odore della resurrezione, come per la sposa del *Cantico* (1,2) attratta dall'odore dei profumi dello sposo «Attiraci, corriamo dietro al profumo dei tuoi unguenti»[70]. Così come Ambrogio giocava sulla continuità-discontinuità tra occhi del corpo e occhi dell'anima, San Cirillo di Gerusalemme insiste sul parallelismo tra unzione del corpo con l'unguento della crismazione e unzione dell'anima con lo Spirito Santo[71].

---

65 AMBROGIO, *De Mysteriis,* III,14, cit., 143. *De Mysteriis,* III,8, 10

66 AMBROGIO, *De Sacramentis,* I, 3, cit., 45: «Che significa questo? Nel Vangelo, nostro Signore Gesù Cristo, quando gli fu presentato un sordomuto, gli toccò gli orecchi perché era sordo, la bocca perché era muto. E disse: *Effetha*. È una parola ebraica che il latino significa "apriti". Per questo dunque il vescovo ti ha toccato gli orecchi perché i tuoi orecchi si aprissero alla parola e all'esortazione del vescovo». Si veda anche ID., *De Mysteriis*, I,3.

67 AMBROGIO, *De Mysteriis,* I,3, cit., 137.

68 CIRILLO DI GERUSALEMME, *Terza Catechesi mistagogica*, 4, in ID., *Le Catechesi,* cit., 451-452 che specifica che la fronte, le orecchie, le narici sono crismate.

69 AMBROGIO, *De Sacramentis*, I, 3.

70 AMBROGIO, *De Mysteriis,*VI, 29.

71 CIRILLO DI GERUSALEMME, *Terza Catechesi mistagogica*, 3, cit., 451: «Guardati dal solo pensare che in fondo questo sia null'altro che un semplice unguento. È infatti accaduto qualcosa di simile a quel che avviene del pane eucaristico: dopo l'invocazione non è più unguento comune, ma è carisma di Cristo, efficace di grazia divina per la divina presenza dello Spirito Santo. Ungendoti di questo unguento la fronte e gli altri sensi, tu materialmente ungi il corpo, ma lo Spirito Sante vivificante ti santifica l'anima».

La memoria è occupata dal Credo, al fine di condurre il battezzato all'intelligenza e all'amore dei Misteri, celati nella fede:

> Ti viene oggi ordinato di occupare il tuo spirito con le parole del Credo e di impararlo a memoria. Esso è posto sulle tue labbra per occupare sempre il tuo spirito, affinché tu ne possa ricordare l'interpretazione [...]. Ecco perché è necessario che in ogni momento, in ogni istante, il tuo spirito sia impegnato a recitare il Credo, affinché sia fortemente inciso nella tua intelligenza, che ami la tua professione di fede, altrimenti non potresti accogliere il dono di Dio né conservarlo, una volta ricevuto[72].

Il catecumeno si appropria del Credo imparandolo, assimilandolo, ripassandolo nel cuore, recitandolo interiormente e attaccandosi ad esso per affetto, poi proclamandolo apertamente come impegno di conversione e infine, dandogli corpo nella concretezza della vita[73].

2.2.2. Il gesto dello spostamento spazio-corporale: la rinuncia a Satana

San Cirillo presenta la rinuncia a Satana che precede il rito battesimale nel vestibolo del battistero. Questa si compie con la parola, attraverso una formula di rinuncia, ma anche mediante un gesto concreto molto espressivo: la mano tesa verso ovest, ovvero contro Satana. Poiché l'Occidente rappresenta la regione delle tenebre, voltandosi verso ovest il catecumeno rinuncia a Satana[74]. Una volta proclamata la rinuncia, il catecumeno può spostarsi girandosi verso Oriente per fare la professione di fede, voltando le spalle all'Occidente (Satana) e fissando lo sguardo verso Oriente (Cristo-Paradiso): «Questo è il significato del gesto che fai di volgerti dall'Occidente all'Oriente, regione della luce, e della professione di fede che ti si richiede di fare nello stesso momento dicendo

72 Cfr. Teodoro di Mopsuestia, *Omelia* 12.25, cit., 203-204.
73 Teodoro di Mopsuestia, *Omelia* 12.25, cit.,, 204.
74 Cirillo di Gerusalemme, *Prima Catechesi mistagogica*, 2, cit., 436: «Appena entrati nel vestibolo dell'edificio dove si amministra il battesimo, standovene rivolti in piedi verso l'Occidente, avete ascoltato l'ordine di stendere la mano e di rinunciare a Satana come se fosse presente». J. Daniélou esplicita il simbolismo del rito della rinuncia a Satana in "Le symbolisme des rites baptismaux", cit., 18-21

"Credo nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, e in un solo battesimo di penitenza"»[75].

Come mostra Jean Daniélou, «la confessione è precisamente la contro-partita della rinuncia a Satana»[76]. Cirillo di Gerusalemme presenta in modo simmetrico rinuncia a Satana e adesione a Cristo. A "rinuncio a Satana" corrisponde "mi unisco a Cristo".

La rinuncia non è una parola pronunciata alla leggera. Lo spostamento spazio-corporale da Occidente ad Oriente, a mo' di esodo, introduce il catecumeno nel significato profondo del suo impegno e lo pone dinanzi alla difficile scelta tra tenebre e luce, Satana o Dio, lasciandogli sperimentare la lotta spirituale che dovrà portare avanti nello scontro con il suo avversario – una lotta che non è altro che quella del mistero pasquale: morte e resurrezione di Cristo.

2.2.3. Il simbolismo del corpo: spogliarsi e rivestirsi

Tutto il rito battesimale propriamente detto si struttura come una configurazione all'evento pasquale: morte e resurrezione di Cristo. Il catecumeno è spogliato dalle vesti prima dell'unzione con l'olio e prima di accedere al fonte battesimale. Il simbolismo è carico di significati. La nudità simboleggia la reclusione, da parte del peccato, di colui che non è ancora battezzato[77]. Essa ricorda la deposizione degli abiti dell'uomo vecchio (*Col* 3,9) e «rimanda allo spogliarsi dal peccato originale e dalle sue conseguenze, raffigurato dalle tuniche di pelle della Genesi»[78]. Con maggior profondità, la nudità ricorda quella di Cristo sulla Croce, una nudità che trionfò sul Principe delle Tenebre[79]. Infine – e si tratta di un tema ricorrente nei Padri – essa rimanda alla nudità dell'origine, la nudità

75 CIRILLO DI GERUSALEMME, *Prima Catechesi mistagogica*, 9, cit., 441.

76 Cfr. DANIÉLOU, «Le symbolisme des rites baptismaux«, cit., 28.

77 TEODORO DI MOPSUESTIA, *Omelia* 12.24, cit., 202-203: «"Tu te tiens les mains étendues dans l'attitude de l'orant, le regard baissé" (Rituel). Délesté de ton vêtement extérieur, tes pieds sont nuspour symboliser ta situation de prisonnier, au temps de la servitude démoniaque, astreint à le servir. Une fois marquée par l'huile de la chrismation, la tête nue de l'esclave libéré est couverte d'une étole de lin, signe de la liberté acquise par le Christ» (ID., *Omelia* 13.19, 217-218).

78 DANIÉLOU, in «Le symbolisme des rites baptismaux», cit. 30.

79 CIRILLO DI GERUSALEMME, *Seconda Catechesi mistagogica*, 2, cit., 443-444: «Appena entrati, avete deposto la tunica, a significare che vi spogliavate degli abiti dell'uomo vecchio e delle sue opere; e deposte così le vesti; siete rimasti nudi anche per imitare

adamitica. Il segno del ristabilimento nella grazia primitiva operato dal battesimo è quello della scomparsa della vergogna – simbolo del peccato – che lascia il posto alla fiducia filiale di colui che ormai può «come un figlio chiamare Dio suo Padre»[80]: «Straordinario poi il fatto che voi, nudi sotto gli occhi di tutti, non abbiate trovato di arrossirne: la vostra nudità richiamava quella di Adamo appena creato, che nudo nel paradiso non ne provava vergogna»[81].

Jean Daniélou spiega che il fatto di spogliarsi dagli abiti è irreversibile come il battesimo è irreversibile. Pertanto, il neofita non riprende i suoi vecchi abiti quando emerge dalla vasca, ma gli si fanno indossare vesti bianche[82], come a significare il suo distacco dal peccato e la sua conformazione all'Uomo nuovo, Cristo[83]. L'abito bianco ricorda altresì il candore dell'abito nuziale ed introduce il neo battezzato nel mistero delle sue nozze con Cristo (torneremo più avanti su questo simbolismo nuziale):

> Con queste vesti, indossate *mediante il lavacro di rigenerazione*, la Chiesa dice nel Cantico: *Sono nera e bella, figlie di Gerusalemme*, nera per la fragilità della condizione umana, bella per la grazia; nera perché formata di peccatori, bella per il sacramento della fede. Vedendo queste vesti le figlie di Gerusalemme, stupefatte, dicono: *Chi è costei che sale tutta candida?* Era nera: come mai ad un tratto è divenuta candida?[84]

Attraverso le antitesi caratteristiche «separazione-unione, svestire-vestire, morte-vivificazione» tutti i riti indicano, secondo Daniélou,

---

Cristo nudo sulla croce, la nudità che spogliò i Principati e le Potestà liberamente trionfando dal legno della croce».

80 Cfr. CAMELOT, *La spiritualité du baptême*, cit., 156-158: sulla *parrhèsia* di chiamare Dio Padre come grazia specifica dello Spirito Santo mediante il battesimo.

81 CIRILLO DI GERUSALEMME, *Seconda Catechesi mistagogica*, 2, cit., 444. Si veda TEODORO DI MOPSUESTIA, *Omelia* 14.8, cit., 225. Si veda anche il bellissimo commento di DANIÉLOU, in "Le symbolisme des rites baptismaux", 30.

82 AMBROGIO, *De Mysteriis,* VII, 33, cit., 154: «Dopo questi riti hai ricevuto le vesti candide per indicare che ti sei spogliato dell'involucro dei peccati, hai indossato le pure vesti dell'innocenza di cui il profeta ha detto: *Aspergimi con l'issopo e sarò mondato; mi laverai, e sarò più bianco della neve*».

83 DANIÉLOU, «Le symbolisme des rites baptismaux», 32.

84 AMBROGIO, *De Mysteriis,* VII, 34, in ID., *Opere dogmatiche* III, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma, 1982, 155.

il mistero pasquale[85]. La liturgia del battesimo introduce così il catecumeno alla partecipazione alla morte e alla resurrezione di Cristo[86]:

> L'Apostolo dunque proclama, come avete udito nella presente lettura, che chiunque venga battezzato, viene battezzato nella morte di Gesù. Che significa "nella morte"? Perché, come è morto Cristo, così anche tu gusti la morte; come Cristo è morto al peccato e vive per Dio, devi essere morto alle precedenti lusinghe dei peccati ed essere risorto mediante la grazia di Cristo. È una morte, ma non nella realtà d'una morte fisica [*corporale*] (*mors ego est, sed non in mortis corporalis ueritate*), bensì in un simbolo (*sed in similitudine*). Quando t'immergi nel fonte, assumi la somiglianza della sua morte e della sua sepoltura, ricevi il sacramento della sua croce (*crucis illius accipis sacramentum*), perché Cristo fu appeso in croce e il suo corpo fu trafitto dai chiodi. Tu sei crocifisso con lui, sei attaccato a Cristo, sei attaccato ai chiodi di nostro Signore Gesù Cristo perché il diavolo non ti possa strappare da lui. Mentre la debolezza della natura umana vorrebbe allontanartene, ti trattenga il chiodo di Cristo[87].

Colpisce osservare quanto questi misteri assumano tutte le dimensioni dell'umano, segno dell'opera di divinizzazione che compiono: lo Spirito Santo si appropria di tutta la persona del catecumeno attraverso i sensi (vista, udito, odorato), la memoria, la localizzazione spazio-temporale, il corpo (che si spoglia e si riveste) per conformarlo interamente a Cristo fin nel suo corpo. Cirillo di Gerusalemme lo esprime egregiamente: «Battezzati nel Cristo, rivestiti del Cristo, siete divenuti *conformi*

85 DANIÉLOU, «Le symbolisme des rites baptismaux», 28.

86 AMBROGIO, *De Sacramentis* II, 7, 23, in ID., *Opere dogmatiche* III, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma, 1982, 71: «L'Apostolo dunque proclama, come avete udito nella presente lettura, che chiunque venga battezzato, viene battezzato nella morte di Gesù. Che significa "nella morte"? Perché, come è morto Cristo, così anche tu gusti la morte; come Cristo è morto al peccato e vive per Dio, devi essere morto alle precedenti lusinghe dei peccati ed essere risorto mediante la grazia di Cristo. È una morte, ma non nella realtà d'una morte fisica [*corporale*] (*mors ego est, sed non in mortis corporalis ueritate*), bensì in un simbolo (sed in similitudine). Quando t'immergi nel fonte, assumi la somiglianza della sua morte e della sua sepoltura, ricevi il sacramento della sua croce (*crucis illius accipis sacramentum*), perché Cristo fu appeso in croce e il suo corpo fu trafitto dai chiodi. Tu sei crocifisso con lui, sei attaccato a Cristo, sei attacato ai chiodi di nostro Signore Gesù Cristo perché il diavolo non ti possa strappare da lui. Mentre la debolezza della natura umana vorrebbe allontanartene, ti trattenga il chiodo di Cristo».

87 AMBROGIO, *De Sacramentis* II, 7, 23, in ID., *Opere dogmatiche* III, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma, 1982, 71.

al Figlio di Dio, secondo che Dio vi aveva predestinati ad essere suoi figli adottivi, *modellati sul corpo glorioso del Cristo*»[88]. In fin dei conti, è tutta la persona, nella sua interezza che, assimilata a Cristo, è chiamata ad essere sacramento, ovvero il riflesso dell'immagine divina[89]. Di fatto, la grazia sacramentale opera una conformazione cristica in modo quasi sperimentale grazie alla la *parola di Cristo*, espressa nel sacramento[90] mediante la potenza dello Spirito Santo: parola efficace che passa per i segni materiali dell'acqua, del crisma, del pane, ecc.[91] rendendoli operanti, facendo così opera di ricreazione:

> Se la parola di Elia fu così potente da ottenere il fuoco dal cielo, non riuscirà la parola di Cristo a trasformare le qualità degli elementi? Delle opere del mondo intero hai letto: *Egli parlò, e furono fatte, egli ordinò e furono create*. La parola di Cristo, che poté creare dal nulla ciò che non esisteva, non può trasformare in una sostanza diversa ciò che esiste? Non è minore impresa dare una nuova creatura alle cose che trasformarla[92].

Fin qui, abbiamo presentato, a grandi linee, la pedagogia mistagogica, insistendo particolarmente sul suo «carattere esperienzale in cui determinante era l'incontro vivo e persuasivo con Cristo»[93]; ora però, è utile fare un passo avanti per mostrare che in questa pedagogia il matrimonio occupa un posto centrale, in quanto realtà della creazione assunta nella storia della salvezza per diventare *mysterion* di Cristo e della Chiesa.

---

88 Cirillo di Gerusalemme, *Terza Catechesi mistagogica*, 1, in Id., *Le Catechesi,* trad. C. Riggi, Città Nuova, Roma 1993, 449.

89 Cirillo di Gerusalemme, *Quinta Catechesi mistagogica* V, 2.

90 Secondo Ambrogio, la parola di Cristo grazie alla quale il segno passa dall'essere un semplice segno ad una perfezione (*De sacramentis* II, 14, 65: «In principio *signum* debuit esse, in posterioribus debet esse *perfectio*». Cfr. Id., *De Mysteriis,* IV, 20)

91 Ambrogio, *De Mysteriis,* IV, 20; Cirillo di Gerusalemme, *Terza Catechesi battesimale,* 4-5, cit., 68-70.

92 Ambrogio, *De Mysteriis,* IX, 52, cit., 165.

93 Benedetto XVI, Es.Ap. *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, *AAS* 99 (2007) 153, n.64.

3. MISTAGOGIA E SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

3.1. *Efesini 5, 31-32:* Sacramentum *come* typus *e* mysterion

Nel suo studio "Sul concetto del sacramento", J. Ratzinger ha inteso mostrare, a partire dal testo di Efesini 5, 31-32, che il concetto cristiano di *sacramentum* «ha preso forma nella Chiesa antica a partire da Paolo, [basandosi] sull'interferenza nel Nuovo Testamento dei concetti di *Mysterium* e di *Typus*»[94]. San Paolo, infatti, collega al Mistero di Cristo e della Chiesa la parola della Scrittura di *Gn* 2,24 sull'evento della creazione dell'uomo-donna: «*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». Troviamo, ad esempio, un'illustrazione di questo legame tra *mysterion* e *typos* nella descrizione del matrimonio di Giovanni Crisostomo: «È forse un teatro il matrimonio? È un mistero (*misterion*) e figura (*typos*) di una grande realtà; se anche non lo rispetti, rispetta almeno ciò di cui è figura»[95]. Per J. Ratzinger, la comprensione del *sacramento cristiano* tradurrebbe dunque una "fusione"[96] dei concetti di *mysterium* e *typus* a partire dall'interpretazione del matrimonio in *Ef* 5, 31-32.

> Qui non viene più semplicemente interpretata una *parola* della Bibbia in senso "tipologico", cioè cristologico, ma una *realtà* della creazione: il matrimonio, il divenire una sola cosa dell'uomo e della donna nell'unione coniugale. Questo processo della creazione è stato accolto nella Scrittura e possiede, come mostra la Scrittura, esso stesso il suo mistero, porta esso stesso in sé una trasparenza cristologica. Così il mistero non è più semplicemente il significato della parola di un testo biblico […] ma è significato

94 RATZINGER, "Sul concetto del sacramento", cit., 253.

95 GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia XII sulla lettera ai Colossesi*, in *Vanità. Educazione dei figli. Matrimonio*, trad. A. Ceresa-Gastaldo, Collana di testi patristici 7, Città Nuova, Roma, 1977, [107-132], n° 5, 123. Si veda anche il n. 6, 127-128: «Devo dirti in che modo [il matrimonio] è *mistero della Chiesa*? Cristo venne alla Chiesa e nacque da essa e si congiunse ad essa con un'unione spirituale. "Vi fidanzai infatti – dice – ad un solo sposo come vergine pura." E che veniamo da lui senti come lo dice: noi tutti proveniamo dalle sue membra e dalla sua carne. Ben sapendo tutto ciò, non vergogniamoci di un tale mistero. *Il mistero è figura (*typos*) della presenza di Cristo»*.

96 RATZINGER, "Sul concetto del sacramento", cit., 253.

di un evento, è insito nell'evento, che si estende in giù fin nel centro della creazione e in su fin nel più intimo e definitivo volere di Dio[97].

In altri termini, il mistero di Dio non si manifesta soltanto in una Parola (la Torà), ma anche attraverso la *realtà creata* del matrimonio. Questa corrispondenza tra il mistero di Cristo e la realtà creata del matrimonio – commenta il prof. Manuel Aróztegi Esnaola –, «lascia aperta la porta affinché altre realtà create possano essere considerate come manifestazione del segreto radicale della realtà, ovvero *mysteria*»[98].

Il matrimonio della creazione è dunque una figura paradigmatica della realtà sacramentale, fondamento e prototipo di tutta la sacramentalità, come inteso da San Giovanni Paolo II che lo definisce "sacramento primordiale"[99]. Tutta la sacramentalità cristiana e la sua espressione liturgica rimandano dunque ad una sacramentalità e ad una liturgia più originarie, incise nel corpo degli sposi[100]. Giovanni Paolo II ha mostrato, nelle sue catechesi, che con il matrimonio, «il corpo entra nella definizione del sacramento»[101] e il linguaggio del corpo diventa linguaggio della liturgia[102]. Luogo dell'apertura originaria del corpo al mistero dell'amore di Dio, esso costituisce quindi un'esperienza privilegiata per portare alla riscoperta del senso sacramentale dell'esistenza.

In Cristo l'esperienza umana fondamentale, ovvero l'amore umano nel matrimonio, è assunta come l'esperienza sacramentale fondamentale. Se i sacramenti culminano nell'Eucaristia, a cui sono tutti ordinati, il matrimonio è una chiave di lettura fondamentale per illuminare la logica sacramentale cristiana. Non dobbiamo sorprenderci se i Padri e la

97 *Ibid.,* 252.

98 ARÓZTEGI ESNAOLA, "La noción de sacramento de Joseph Ratzinger", cit., 43: «Con ello queda abierta la puerta para que otras realidades creades come el agua, el pan, el vino o el aceite puedan ser consideradas come manifestaciones del secreto radical de la realidad, es decir μυστηρια».

99 GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò: Catechesi sull'amore umano* (a cura di G. MARENGO), LEV, Città del Vaticano 2003, cat. 99 (20.10.1982) 412-415; Lett.Ap. *Mulieris Dignitatem* n.29, *AAS* 80 (1988) 1653-1729.

100 Cfr. J. GRANADOS, *Una sola carne e un solo Spirito. Teologia del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014, 252.

101 GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò,* cit., cat. 87 (28.07.1982), n. 5, 376.

102 GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò,* cit., cat. 112 (27.06.1984), 452-454 & cat. 113 (4.07.1984) 454-456.

tradizione liturgica presentano i sacramenti – in particolare Battesimo[103] ed Eucaristia[104] – come realizzazione del mistero delle nozze di Cristo e della Chiesa[105]. Ritroviamo sovente questo concetto in Giovanni Crisostomo, in particolare quando commenta il colpo di lancia che trafigge il costato di Cristo inchiodato alla croce "da cui esce sangue ed acqua" (*Gv* 19,33-34):

> Ora, i segni del battesimo e dei misteri provengono dal costato. Quindi è dal suo costato che Cristo ha formato la Chiesa, come dal costato di Adamo fu formata Eva. Per questo Paolo, parlando del primo uomo, usa l'espressione: "Osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne", per indicarci il costato del Signore. Similmente come Dio formò la donna dal fianco di Adamo, così Cristo ci ha donato l'acqua e il sangue dal suo costato per formare la Chiesa. E come il fianco di Adamo fu toccato da Dio durante il sonno, così Cristo ci ha dato il sangue e l'acqua durante il sonno della sua morte [prima l'acqua poi il sangue]. […] Vedete in che modo Cristo unì a sé la sua Sposa, vedete con quale cibo ci nutre. Per il suo sangue nasciamo, con il suo sangue alimentiamo la nostra vita. Come la donna nutre il figlio col proprio latte, così il Cristo nutre costantemente col suo sangue coloro che ha rigenerato[106].

Questa lunga citazione mostra chiaramente quanto il matrimonio e la famiglia siano dei luoghi privilegiati per aprire al Mistero della fede, poiché costituiscono un'esperienza che è intrinsecamente assunta in Dio per esprimere l'economia sacramentale della salvezza. Pertanto, confondere l'identità del matrimonio e della famiglia porta inevitabilmente ad oscurare la fede e l'intelligibilità dei sacramenti[107]; rivelare la verità dell'amore umano e del matrimonio significa risvegliare al mistero stesso di Dio. Tuttavia, è vero anche il contrario. Senza la fede in Cristo che

103 Cfr. il bellissimo studio di O. CASEL, «Le bain nuptial», in *Dieu vivant* 4 (1945) 43-49 [traduzione di un testo tedesco del 1925].

104 Cfr. J. DANIÉLOU, «La Catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église», in *La Messe et sa catéchèse*, Lex Orandi, 7, Cerf, Paris 1947, 33-72.

105 Cfr. CAMELOT, *La spiritualité du baptême*, cit., 164-170.

106 GIOVANNI CRISOSTOMO, *III Catéchèse*, 17-19, in *Huit catéchèses baptismales inédites,* Sources Chrétiennes 50, Cerf, Paris 1957, 161-162. Per una chiave di lettura tipologica nuziale dei sacramenti, è bene leggere la magnifica omelia di Jacques de Saroug (450-521), «Le voile de Moïse», in *Dieu vivant* 12 (1948) 49-62.

107 Cfr. M. EBERSTADT, *How the West Really Lost God: A* New Theory of Secularization, Templeton Press, West Conshohocken, PA. 2013.

getta vera luce sul mistero dell'uomo (*GS* 22), diventa difficile aprirsi alla verità del matrimonio e della famiglia voluti da Dio nel suo disegno[108]. In questa prospettiva, l'approccio mistagogico che si fonda sul linguaggio del corpo per svelarvi la presenza agente del Mistero alla luce del rito sembra particolarmente indicato al matrimonio, realtà della creazione e della redenzione. A chi obbietta che la liturgia del sacramento del matrimonio appartiene soltanto alla forma canonica[109] e che, dunque, è accessoria al sacramento del matrimonio, bisogna rispondere che è piuttosto l'intera liturgia a basarsi sulla liturgia originaria dei corpi nel matrimonio[110].

3.2. *Mistagogia del matrimonio*

Al giorno d'oggi la mistagogia gode di un interesse rinnovato nell'ambito della preparazione al matrimonio, come dimostra la domanda 29 dei *Lineamenta* del Sinodo 2015[111]. È necessario però introdurre qui una serie di chiarimenti. Bisogna capire bene cosa si intenda per mistagogia del matrimonio, giacché viene talvolta presentata con un'inversione di senso che ne maschera il vero significato e ne indebolisce la capacità di far provare il Mistero.

Roberto Tagliaferri propone di sostituire l'archetipo del rapporto Cristo-Chiesa con una fenomenologia del matrimonio, poiché non è certo che «la realtà antropologica del matrimonio odierno [sia] ancora in grado di sopportare il carico teologico del rapporto Cristo-Chiesa». Egli suggerisce un'inversione del metodo classico della mistagogia: invece di partire dalla luce del mistero pasquale (unione Cristo-Chiesa) celebrata

108 Benedetto XVI, *Omelia per l'apertura del sinodo dei vescovi* (07.10.2012) *AAS* 104 (2012), 874-878; Id., *Allocuzione alla Rota Romana*, (26.01.2013) AAS 105 (2013) 168-172.

109 Concilio di Trento, Sessione XXIV (11 novembre 1563), Decreto *Tametsi,* in H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum*, EDB, Bologna 1995, 1813-1814.

110 Cfr. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, cit., cat. 87 (28.07.1982), n. 4, 376; J. Granados, *Una sola carne e un solo spirito. Teologia del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014, 232.

111 *Lineamenta Sinodo 2015,* Domanda n. 29: «In che modo evidenziare il carattere di catecumenato e di mistagogia che i percorsi di preparazione al matrimonio vengono spesso ad assumere? Come coinvolgere la comunità in questa preparazione? »

nel rito liturgico per illuminarne la realtà del matrimonio, egli invita a partire dall'esperienza fenomenologica dell'unione uomo-donna per illuminare il mistero pasquale[112]. In questa prospettiva, la preparazione al matrimonio dovrebbe quindi presentarsi come «una introduzione "mistagogica" delle persone in quello che esse già bene o male vivono» per «tradurre la vita nel linguaggio della fede»[113].

Questo capovolgimento della metodologia riposa sul presupposto che il Mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa sarebbe un ideale platonico incapace di raggiungere la vita ordinaria del fedele e che si imporrebbe ad essa estrinsecamente. È proprio questo, peraltro, il punto di vista che adotta la risposta alla domanda 29 dei *Lineamenta* proposta dal *Rapporto della Chiesa cattolica in Svizzera in preparazione al Sinodo ordinario dei Vescovi 2015 a Roma*:

> Una pastorale matrimoniale e di preparazione al matrimonio che sia mistagogica viene accolta molto favorevolmente. Questo approccio si avvicina molto al modo in cui molte persone affrontano le questioni inerenti il matrimonio e la famiglia, in *quanto prende spunto dall'esperienza e non da verità "oggettive" sul matrimonio*[114].

La pedagogia in questione consisterebbe nel partire da una fenomenologia dell'amore umano così come vissuto "concretamente" per poi progressivamente discernervi gli elementi di trascendenza che racchiude. Nelle catechesi mistagogiche dei Padri, è l'esperienza *del rito* vissuto nello Spirito Santo alla luce di Cristo rivelato nella Parola di Dio, che viene ad illuminare e a trasformare l'umano. Qui, è invece l'esperienza umana

112 TAGLIAFERRI, "È possibile una mistagogia sul sacramento del matrimonio?", cit., 57-58: «Il capovolgimento, operato, per cui non si legge il matrimonio a partire dal mistero pasquale, ma il mistero pasquale a partire dal matrimonio (rapporto uomo-donna), sembra più rispettoso della logica che sottostà alla relazione segno-simbolo a cui si ricorre tanto frequentemente nelle questioni di liturgia e di sacramentaria. Dal segno al simbolo, dalla prassi che si dice nel segno matrimoniale, alla prassi che si dice nel simbolo cristiano: questo è l'indice di tendenza della solidarietà tra vita e fede».

113 P.M. ZULEHNER, *Ci previeni con la Grazia. A colloquio con K. Rahner, per una teologia della pastorale,* Città Nuova, Roma 1987, 70-71, citato da TAGLIAFERRI, in "È possibile una mistagogia sul sacramento del matrimonio?", cit., 62.

114 *Rapporto della Chiesa cattolica in Svizzera sugli interrogativi sollevati nei Lineamenta in preparazione al Sinodo ordinario dei Vescovi 2015 a Roma, n.* 14, in http://www.ivescovi.ch/content/download/11686/114819/file/Rapporto_dibattiti+presinodali_2015.pdf (ultima visita 5 agosto 2015).

a diventare il punto di partenza. La parte di verità di un tale capovolgimento di prospettiva consiste nel rendere giustizia al fondamento sacramentale dell'esistenza, ovvero alla capacità simbolica del creato di essere epifania della trascendenza. Ciò nonostante, la grande carenza di questa prospettiva sta nel non rendere conto della novità del sacramento. Orbene, la novità della salvezza offerta dal Mistero pasquale non può essere dedotta dall'esperienza umana in quanto tale, sebbene si radichi nella struttura simbolica dell'uomo. Senza la luce di Cristo, l'esperienza umana dell'amore umano corre il rischio di rimanere opaca al Mistero della salvezza[115]. Illuminare questa esperienza originaria fondamentale con la luce del Mistero di Cristo e della Chiesa non vuol dire imporle una violenza dall'esterno ma piuttosto rivelarla, consentirle di aprirsi nella piena verità. È proprio questo l'immenso valore aggiunto della mistagogia dei Padri: unire simbolicamente l'azione del rito celebrato alla storia salvifica di Cristo inserendovi la storia stessa del fedele. Questa inclusione è efficace poiché operata dalla potenza dello Spirito Santo che agisce nella Parola di Dio pronunciata durante la celebrazione.

CONCLUSIONE

A guisa di conclusione, vorrei mostrare che la mistagogia, intesa nel suo senso tradizionale, offre una risorsa preziosa per la pastorale del matrimonio:

- Nel contesto attuale, essa è un'eccellente pedagogia per risvegliare i fedeli al senso sacramentale della loro esistenza. Poiché si rivolge a tutta la persona (corpo, gesti, sensi, memoria, cuore, intelligenza), la mistagogia acuisce la percezione del fedele nell'intravedere il rapporto che c'è tra la sua vita quotidiana e la presenza del mistero che agisce nel cuore della sua esistenza. Essa conduce quindi ad un'intelligenza esistenziale della fede.
- In virtù del suo metodo specifico fondato sulla trasparenza simbolica dell'esistenza, essa spinge il fedele a provare il mistero, ov-

115 Roberto Tagliaferri è consapevole del rischio di una tale inversione: «In questa prospettiva bisogna però mettere in preventivo che l'antropologico potrebbe chiudersi al teologico, in quanto non più in grado di portarlo» ("È possibile una mistagogia sul sacramento del matrimonio?", cit., 58).

vero ad un incontro sperimentale con Cristo che infiamma il cuore e apre alla verità del disegno originario di Dio sul matrimonio, inciso nel più profondo di ogni esperienza d'amore vero. In questo modo, essa mette in risalto la profonda consonanza che c'è tra il dono di Cristo alla sua Chiesa e quello degli sposi nel matrimonio.

- Essa ha il vantaggio di offrire un metodo narrativo che, inserendo il matrimonio della creazione nella storia salvifica, integra il concetto di tempo e di ingresso progressivo nel Mistero[116]. Le catechesi mistagogiche venivano offerte dopo la celebrazione del battesimo, segno che quest'ultimo non è un punto di arrivo ma piuttosto una grazia da alimentare e da accompagnare. Esse potrebbero essere fonte di ispirazione nell'accompagnamento dei primi anni di matrimonio[117].
- La questione del rapporto tra fede e sacramento del matrimonio è riemersa con forza nella riflessione di preparazione al Sinodo[118]. A questo titolo, si insiste sulla necessità di radicare maggiormente la grazia del sacramento del matrimonio nella fede battesimale. Anche in questo caso, la pedagogia mistagogica potrebbe rivelarsi ricca di ispirazione. Inserire una mistagogia del battesimo e dell'Eucaristia – che, come abbiamo visto, sono realizzazione del mistero delle nozze di Cristo e della sua Chiesa – nella preparazione al matrimonio, inizierebbe gli sposi all'intelligenza e alla vita dei misteri di fede, facendo assaporare loro il fatto che la grazia del sacramento del matrimonio che chiedono è inseparabile dal senso profondo di altri sacramenti.

116 Cfr. P. DE CLERCK, «La mystagogie, entrée progressive dans le mystère», in *Lumen Vitae* 69 (2004/3) 267-274.

117 Cfr. L. MELINA (a cura di), *I primi anni di matrimonio. La sfida pastorale di un periodo bello e difficile*, Cantagalli, Siena 2014.

118 Cfr. A. DIRIART-S. SALUCCI (a cura di), in Fides-foedus. *La fede e il sacramento del matrimonio,* Cantagalli, Siena 2014.

Sacramentalità, corpo e relazione

JOSÉ GRANADOS*

SUMMARY: The article begins with a study of the sacraments that regards them not only as seven concrete moments of Christian experience, but as a framework through which to read the significance of being, based upon revelation. It is asked: "In what does the sacramentality of the world, of man, of God consist?" The Eucharistic rite is the setting where this sacramental vision is born: the Body and Blood of Jesus reveal a relational vision of history, beginning from the first gift of the Father to the communion of all men. It is now seen that the sacrament is rooted in the body and nothing surpasses it: the signal arrow moves from body to body throughout history, to discover God as the origin and fullness of the universe. The Christian sacraments are distinct forms in that this relational opening of the body touches upon each man and, from there, extends to the entire cosmos. The text follows along the way of Patristic reflection, which regards the created world from the viewpoint of the sacraments; it considers the Medieval vision, which contemplates the created world as an integral moment of the sacrament of Jesus; it traverses the modern crisis of sacramentality; and it guesses at signs of renewed interest in the matter, in order to propose a synthesis: the sacramental is forged within the body and in its openness to relationships, which are built narratively. The subject is offered as an opportunity to explore the heart of the Christian faith and to speak with a language understandable by postmodern man.

* Vice-Preside e Ordinario di Teologia dogmatica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

"L'uomo è ciò che mangia". Il teologo ortodosso Alexander Schmemann afferma di essere d'accordo con questa frase di Feuerbach[1]. Sì, l'uomo è ciò che mangia, lo è almeno per la Bibbia, che inizia quando Dio dà all'uomo la terra come alimento (*Gen* 1,29) e finisce promettendo l'accesso all'albero della vita (*Ap* 22,14).

La differenza rispetto a Feuerbach è segnata da Schmemann nel porsi la seguente domanda: cosa mangia l'uomo e cosa significa per lui mangiare? Questo interrogativo sembrerebbe non intaccare la sfera religiosa ma riguardare prevalentemente la biologia o la gastronomia. Al giorno d'oggi, la risposta sembra far coincidere le opinioni sia dei credenti che degli atei: l'uomo mangia proteine, calorie, grassi…

È proprio in questa incapacità di offrire una risposta diversa alla domanda "cosa mangia l'uomo?" che Schmemann colloca il grande problema del nostro modo moderno di vivere la religione: secondo lui, per il cristianesimo, la chiave della felicità sta proprio nel capire cosa mangiamo. È attraverso il cibo, infatti, che entriamo in comunione con il mondo e con gli uomini e, mediante questa partecipazione, ci apriamo al dono che viene dal Padre[2]. La fame di cibo e la fame di Dio non sono due tipi di fame, ma uno solo, che conosce un cammino e una maturazione. Ciò che si dice sul mangiare si applica a tutte le sfere della vita concreta nel corpo: il mondo dell'istinto, del gusto e dei sensi, degli affetti; la sessualità, il lavoro, l'arte…

La pertinenza di questa analisi è confermata dal fatto, ben dimostrato, che la moderna secolarizzazione non è dovuta ad un rifiuto diretto di Dio. Il suo esilio, infatti, è giunto soltanto in un secondo momento[3]. Il primo passo non ha avuto come effetto diretto la scomparsa del divino, ma piuttosto la sua esclusione dal regno delle cose e dei fatti. Egli ha dato origine a tutto, come un saggio orefice; ma poi ha lasciato che tutto incedesse a proprio piacimento; il suo intervento diretto nella storia avrebbe potuto essere soltanto quello di un burattinaio o di un *deus ex*

1 Cfr. A. Schmemann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* , St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 1973.

2 Cfr. J. Noriega, *Enigmi del piacere. Cibo, desiderio e sessualità*, Dehoniane, Bologna 2014.

3 Al riguardo, cfr. Ch. Taylor, *A Secular Age* , Harvard University Press, Cambridge, MS - London 2007; M.J. Buckley, *Denying and Disclosing God. The Ambiguous Progress of Modern Atheism*, Yale University Press, New Haven 2004.

machina. Il Dio trascendente veniva rinchiuso nel *sancta sanctorum* della coscienza umana e della sua responsabilità morale.

Ebbene, l'ambito degli eventi che accadono nella storia è proprio quello in cui gli uomini condividono la vita, là dove si sanno accomunati da uno stesso ambiente e da un medesimo cammino. Ecco perché, separato dallo scorrere del tempo, il Creatore perde le caratteristiche del Dio vivente della Bibbia, che si manifesta nella comunione degli uomini e nel loro pellegrinaggio come popolo. Una volta compiuto questo passo, era facile prescindere da un Dio che non sembrava necessario per spiegare la concreta evoluzione del cosmo: non avevamo bisogno di una tale ipotesi. Nei suoi racconti dei *Chassidim,* Martin Buber ci ha trasmesso il seguente giudizio perfettamente indovinato sulla situazione: "Chi dice che le parole della legge sono una cosa in sé, e le parole del mondo sono una cosa in sé, va considerato come un negatore di Dio"[4].

Da tutto questo si evince che la nuova evangelizzazione esige che si recuperi una visione sacramentale del mondo, secondo cui Dio può essere toccato e gustato nell'esteriorità corporea in cui si intrecciano le relazioni e si costruisce la vita comune. Parallelamente, deve nascere una visione sacramentale dell'uomo il cui fulcro non stia nell'isolamento della coscienza autonoma, ma nelle relazioni che si costituiscono nella sua carne. È bene osservare che si tratta non soltanto di affrontare i sacramenti in quanto aree concrete di studio, ma soprattutto di considerare il sacramento come metodo di conoscenza e di azione, al fine di strutturare – nella teologia e nella pastorale – tutte le sfaccettature dell'annuncio cristiano.

Per sviluppare questa visione sacramentale di Dio, dell'uomo e del mondo, bisogna partire dall'Eucaristia, ovvero dal punto in cui prende forma lo sguardo sacramentale della Chiesa.

1. PUNTO DI PARTENZA: IL RITO DI GESÙ

Nella sua Ultima Cena, Gesù identifica il pane e il vino distribuiti ai discepoli con il proprio corpo e il proprio sangue offerti. È utile osservare le numerose relazioni che si proiettano a partire da questo punto, e che

4 Cfr. M. BUBER, *Die Erzählungen der Chassidim*, Manesse, Zürich 1984, 239.

costituiscono il cuore dei segni biblici. Partendo da un'azione corporea e storica, si stabilisce la rete che sostiene il cammino dell'uomo e del mondo, dalle origini e fino alla sua meta in Dio.

1.1. *L'Eucaristia: il corpo come rete di legami*

In primo luogo, si apre una relazione *con il Padre*, a cui si riferisce tutta l'azione di Cristo. L'Eucaristia, infatti, è sacrificio di azione di grazie (*todah*) per la vita nuova che Dio donerà a suo Figlio, risuscitandolo. Il corpo, già precedentemente preparato da Dio per Gesù (cf. *Eb* 10, 6) sarà testimonianza piena, nella risurrezione, della bontà del Padre. L'offerta del sangue conferma questo aspetto: il sangue esplicita il rapporto con la vita e, di conseguenza, con lo Spirito di Yahvé, che colmerà la carne di Gesù la domenica di Pasqua. È per questo che si chiama "sangue dell'alleanza": con essa, si suggella definitivamente il patto tra Yahvé e gli uomini, che costituisce l'Israele di Dio.

In secondo luogo, questa relazione tocca *tutti gli uomini*, poiché il corpo e il sangue parlano un linguaggio del dono "per voi", "per tutti": per il perdono dei peccati (*Mt* 26, 28) e per la vita del mondo (*Gv* 6, 51). Si conferma così il senso "familiare" della carne (cf. *Eb* 2, 14), con la quale Gesù si unisce alla sorte degli altri uomini per dare loro la vita. Il sangue, ancora nel suo riferimento allo Spirito, esprime anche, secondo le Scritture e nel contesto dell'alleanza, l'unità e la riconciliazione di tutto il Popolo, operata con il favore divino.

In terzo luogo, identificandosi con il pane e il vino, la carne e il sangue di Gesù entrano in relazione con i frutti della terra, affondando così *radici cosmiche*. Pane e vino raccolgono anche il lavoro dell'uomo, la sua attività nel mondo, per trasformarlo in dimora e in tempio. In questo modo, non si concentrano soltanto sull'inizio creaturale, ma accolgono la capacità dell'uomo di trasformare il mondo in dimora.

Va ricordato, infine, che tutte queste relazioni intrecciate nella carne e nel sangue di Gesù, si collocano su un *asse dinamico* che percorre i tempi. Il contesto della Pasqua è di grata memoria; il dinamismo verso la venuta definitiva del Regno, in cui il Maestro colloca la sua cena, è vettore di futuro. La *todah*, gratitudine nei confronti del Dio creatore, in

quanto si riferisce al corpo risorto, racchiude in un medesimo movimento il ricordo e la speranza.

Osserviamo, pertanto, la grande apertura relazionale dell'offerta di Gesù. Possiamo parlare, a tal proposito, di un'azione simbolica: da essa scoccano frecce che ampliano l'esperienza umana, facendola uscire dal suo individualismo. Si riferiscono alle relazioni cruciali su cui si basa la vita, contenute nel corpo e nel sangue di Gesù. Hanno un carattere dinamico, poiché percorrono la via del Maestro in cui si ricapitola, a sua volta, la storia del mondo.

Sottolineiamo che queste relazioni si basano sull'antropologia della Scrittura, in particolare a partire dal binomio carne–Spirito e dalla sua proiezione storica. La carne esprime la situazione nell'ambiente e la relazione con gli altri uomini. È chiamata ad aprirsi allo Spirito di Dio, lasciandosi condurre e modellare da Lui; quindi, se si chiude al soffio divino, si indurisce e perde forza vitale. La Bibbia può essere letta come la "storia della carne", come racconto del modo in cui Dio la trasforma quando si avvicina ad essa e in cui essa si apre o si chiude all'azione benefica delle mani divine.

Il linguaggio sacramentale di Gesù si basa, pertanto, su un idioma creaturale originario. Partendo da qui, è possibile intraprendere una lettura nuova della vita dell'uomo e dell'evolvere del cosmo. Da un lato, l'Eucaristia accoglie e conferma la capacità relazionale della carne: con Dio, con i fratelli, con il mondo. Il corpo umano si svela come fulcro dei significati che abitano il mondo e che lo mettono in relazione con Dio. D'altro canto, l'economia sacramentale di Gesù risana l'apertura della carne alle relazioni, offuscata in buona parte dalla logica anti-sacramentale del peccato.

Vediamo inoltre che si aggiunge ora una coordinata inedita, insospettabile, al linguaggio sacramentale che ogni uomo conosce per creazione. Questa coordinata consiste in una nuova misura di senso attribuita alla carne dell'uomo. Il passaggio dal culto antico a quello nuovo, non consiste, infatti, in una spiritualizzazione che dimentica il corpo, ma piuttosto in una profondità maggiore della sua capacità espressiva. La nuova alleanza non è tale perché realizzata senza vittime cruente, soltanto con preghiere e canti. Al contrario, ciò che accade nel cristianesimo è che si radicalizza l'elemento corporeo, poiché ora si può offrire il

proprio corpo (*Rom* 12,1-2). Il culto è più perfetto perché si concentra nel corpo umano, che diventa capace di esprimere totalmente il dono. Non c'è più sangue di animali, non perché non sia necessario il sangue, ma perché si offre il sangue stesso di Gesù. La massima spiritualizzazione avviene insieme alla massima corporalizzazione.

Quanto affermato sull'Eucaristia va completato ricorrendo al Battesimo. Possiamo dire che il Battesimo è un'estensione dell'Eucaristia alla vita di ogni fedele; è una nascita eucaristica dell'uomo che, da questo momento in poi, potrà nutrirsi del corpo di Gesù. Da questo punto di vista, l'Eucaristia precede il Battesimo, che si ordina interamente ad essa. Così, la prima spiegazione del Battesimo, ad opera di Paolo, utilizza categorie eucaristiche: quelle del corpo di Cristo che, eliminando le membra del vecchio corpo del peccato, ci dona membra nuove per la giustizia (cf. *Rom* 6, 13; *Rom* 6, 19); in altri termini, un corpo nuovo.

1.2. *Il radicamento nella creazione mediante il matrimonio*

A partire dal corpo eucaristico, San Paolo struttura la sua teologia sulla ricapitolazione di tutto in Gesù. In questo contesto, l'apostolo usa varie volte il termine *mysterion* tradotto in latino con *sacramentum*. L'idea, qui, è quella del corpo come luogo centrale del simbolismo, che si apre al Padre raccogliendo in sé tutte le cose e tutti gli eventi. È il corpo di Gesù che San Paolo ha sperimentato nella celebrazione eucaristica e che si prolunga nel corpo della Chiesa, sua Sposa.

È in questo contesto che si colloca il confronto tra questo corpo di Cristo e la Chiesa, derivato dall'Eucaristia, e il corpo nuziale di Adamo ed Eva (*Ef* 5, 21-33). Il tono liturgico del brano è confermato dalle allusioni al Battesimo (*Ef* 5, 26) e all'Eucaristia (*Ef* 5, 29). Assumendo la terminologia della differenza sessuale, Cristo ricapitola non solo la storia di Israele, ma tutta la creazione, fin dal principio, nel suo cammino dal Padre verso il Padre.

Ecco dunque confermato che la ricapitolazione in Cristo assume il simbolismo creaturale del corpo. Questo si concentra, secondo l'antropologia dell'Antico Testamento, proprio nel matrimonio e nella famiglia. È qui che la carne si apre all'incontro con il prossimo per tessere vincoli di comunione corporale; è qui che, nella generazione di un figlio

a partire dall'unione coniugale, si fonda il rapporto paterno-filiale che percorre la storia di Israele. In altri termini, il matrimonio custodisce i significati originari del corpo e la capacità di assumere in sé il linguaggio del cosmo e il ritmo della storia.

Partendo dall'appartenenza del cristiano al corpo di Cristo, il simbolismo originario del corpo risulta trasformato. Il nuovo modo in cui Cristo ha vissuto il corpo e lo ha donato per noi nell'Eucaristia e nel Battesimo si comunica ora agli sposi nel matrimonio e costituisce il tessuto di riferimento della famiglia cristiana. In questo modo, il settimo sacramento legittima la lettura sacramentale del creato e testimonia l'idioma nuovo che l'universo saggia in Gesù[5].

2. LA CREAZIONE "BATTEZZATA" E L'*HOMO EUCHARISTICUS*: EREDITÀ DEI PADRI

A partire sia dal dato biblico che dalla celebrazione liturgica, i primi scrittori cristiani, sebbene con accenti diversi, hanno decifrato in chiave sacramentale l'essere dell'uomo e del mondo. Poiché i Padri commentano soprattutto il cammino di iniziazione del cristiano, seguiremo l'ordine Battesimo-Eucaristia per presentare il loro approccio.

2.1. *La creazione, un primo Battesimo*

Osserviamo un dato quasi unanime nei Padri: la descrizione del Battesimo come nuova nascita[6]. L'interesse immediato, più che il perdono dei peccati, è l'apparizione di una creatura nuova che, come conseguenza, si spoglia del corpo di morte. Al di là dell'atto liturgico, lo sguardo si concentra sulla condizione inedita per il fedele: ecco perché il Battesimo sarà chiamato con predilezione "sigillo" ed è per questo che si insisterà sulla necessità di preservarlo. Questo sigillo rappresenta una nuova corporalità, un nuovo modo di vivere nella carne, che si assimila al corpo di

5 Cfr. J. RATZINGER, "Zum Begriff des Sakramentes", in ID., *Gesammelte Schriften 11*, Herder, Freiburg 2008, 215-232.

6 Per quanto segue, cfr. E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2009.

Cristo, morto e risorto, mediante il quale possiamo essere una sola cosa tra noi cristiani[7]. Ecco dunque che si armonizzano perfettamente due tradizioni: quella giovannea (*Gv* 3: nascere di nuovo) e quella paolina (*Rom* 6: associarsi alla morte e alla risurrezione di Cristo).

Contrariamente ai marcioniti e agli gnostici, i Padri insistevano sull'armonia tra il nuovo corpo ricevuto nel Battesimo e la verità più originaria del corpo, nel suo stato paradisiaco, precedente al peccato. Ecco perché il rito battesimale contiene allusioni all'Eden: il catecumeno si volge verso Oriente, luogo in cui si trovava il primo giardino[8].

Questa consonanza è chiara, ad esempio, nel commento di Ireneo di Lione alla guarigione del cieco dalla nascita (*Gv* 9)[9]. Quando Gesù fece del fango con la saliva e lo spalmò sugli occhi del cieco, rivelò di essere la stessa mano del Padre, il Logos che, agli albori del mondo, plasmò Adamo con il fango umido (cfr. *Gen* 2,7). Certamente questo plasmare secondo le origini non basta per salvare l'uomo. È necessario, aggiunge Ireneo, che l'uomo si rigeneri alla piscina di Sìloe, segno del Battesimo. Sono due tappe della stessa attività del Creatore sul corpo: *opera Dei, plasmatio hominis*[10].

Osserviamo un altro aspetto: se il Battesimo è nuova nascita, allora la nascita dell'uomo può essere vista anche come Battesimo primordiale. Così facendo, i Padri proiettano categorie battesimali sulla formazione del primo uomo. Per Tertulliano, ad esempio, l'acqua fu necessaria per plasmare Adamo, quando Dio inumidì il fango per ottenere l'argilla[11]. Ecco dunque che a partire dal suo destino battesimale, si illumina l'origine della persona e il suo posto nell'opera di Dio.

Questo sguardo si proietta, partendo dal corpo, a tutto il creato: come la materia, nell'acqua battesimale, ha preso parte alla nascita definitiva del cristiano, allo stesso modo ha dovuto prendere parte anche alla plasmazione originaria dell'uomo. Già gli apologisti avevano descritto la creazione del cosmo come un abbozzo di Battesimo, come un Battesimo

7 Cfr. Sant'Ilario di Poitiers, *De Trinitate* VIII, 7-8 (CCL 62).
8 Cfr. San Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi* I, 8, 18 (SCh 126 bis, 98).
9 Cfr. Sant'Ireneo di Lione, *Adv. Haer.* V, 15, 2-3 (SCh 153, 202-210).
10 Cfr. Sant'Ireneo di Lione, *Adv. Haer.* V, 15, 2 (SCh 153, 204).
11 Cfr. Tertulliano, «Non enim ipsius quoque hominis figulandi opus sociantibus aquis absolutum est?» (*De Baptismo* III 5; CCL I 279).

primigenio, una bozza di nascita definitiva in Gesù[12]. Melitone di Sardi afferma:

> Qual è l'oro, o l'argento, o il bronzo o il ferro che non si battezza con l'acqua una volta passato attraverso il fuoco? [...] Tutta la terra è lavata dalle piogge e dai fiumi e, una volta lavata, produce molti frutti. Allo stesso modo la terra d'Egitto, lavata dal fiume in piena [il Nilo], aumenta il grano, riempie la spiga, produce in abbondanza grazie al buon bagno. Finanche l'aria si lava con le gocce d'acqua che cadono dall'alto; si lava anche Iride con i suoi mille colori, madre delle piogge, quando, facendo scendere i fiumi incurvati, è chiamata dallo spirito che guida le acque[13].

Melitone continua parlando del sole, che si battezza nelle acque dell'oceano senza, con questo, spegnersi; vince l'oscurità e risorge per illuminare il mondo. Il ritmo della creazione prefigura la redenzione degli uomini, operata da Cristo.

Da qui derivano una antropologia e una cosmologia battesimali[14]. Così come nel battesimo avviene l'incorporazione a Cristo e l'infusione del soffio dinamico dello Spirito, allo stesso modo la creazione del mondo è legata all'azione del Verbo e dello Spirito divini, che prefigurano la futura economia salvifica. Tutto il creato è stato costituito nel Logos, poiché in esso riceve ordine e struttura. Tutto il creato è stato anche unto dallo Spirito, soffio primordiale che riempiva l'Universo e gli conferiva una disposizione dinamica verso la propria meta. È come se il cosmo fosse interamente pre-battezzato in vista della creazione dell'uomo; e come se l'uomo, a sua volta, forse pre-battezzato, in vista del suo Battesimo definitivo da parte di Dio in Cristo.

Si parte, dunque, dal Battesimo come momento escatologico della storia, in cui giunge a pienezza l'essere della materia e nasce il corpo definitivo dell'uomo, configurato secondo la risurrezione di Cristo. Si apre

---

12 Cfr. E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, op. cit, 245-247, in cui si commenta Taciano, *Oratio* 5.

13 Cfr. MELITONE, *Peri Pascha*, SCh 123, 228-232; cfr. F.J. DÖLGER, *Sol Salutis. Gebet und Gesang in christlicher Altertum*, Münster 1920, 264-267; R.M. GRANT, "Melito of Sardis on Baptism", *Vigiliae Christianae* 4 (1950) 33-36. Un testo simile di Teofilo de Antiochia (*Ad Autolycum* I, 12) parla di tutto il mondo creato che riceve un'unzione battesimale.

14 Il testo di *Gen* 1,2 appare già, nel contesto battesimale, in San Giustino, *1 Apol* 64, 3 (ed. MARKOVICH, *Patristische Texte und Studien* 38, 124).

così una visione della carne che tende già fin dal principio a ricevere la pienezza del dono di Dio. In questo simbolismo, la carne non deve mai essere superata, come se fosse uno stadio infimo nell'ascensione al vertice divino. Al contrario, ogni cammino sacramentale contemplerà sempre la carne, non solo come testimonianza dell'amore primigenio di Dio, ma anche come destinataria ultima della sua benevolenza.

2.2. *Eucaristia: unità nella carne con Dio e con gli uomini*

Se per i Padri, il Battesimo testimonia la nuova generazione dell'uomo, l'Eucaristia è l'alimento che accompagna la sua crescita e maturità, il suo progressivo abituarsi alla comunione con Dio.

Vero è che la teologia eucaristica dei Padri non è stata uniforme. In alcuni casi (Clemente di Alessandria, Origene) si è ceduto al pericolo di "ellenizzare" l'Eucaristia: mangiare la carne di Gesù è solo un'iniziazione grossolana; poi bisogna procedere, superando l'elemento carnale, per arrivare al vero alimento dello spirito: il Logos di Dio[15].

Se trasferiamo questo schema al mondo creato, vediamo apparire un'ideologia platonica nella quale il corpo è percepito come elemento inferiore, superabile, quindi non adatto all'incontro diretto tra Dio e l'uomo.

Questo approccio, tuttavia, non è stato adottato dai più. Si osserva, certamente, l'esistenza di due scuole. Quella alessandrina, mette l'accento sul Logos che si riceve mangiando il pane, seguendo così l'asse biblico che collega l'alimento con la Parola. Quella antiochena parte dal concetto di *anamnesis* o memoria della vita di Gesù: essa ribadisce che l'Eucaristia ci introduce nella storia di Cristo ed identifica il pane con il suo corpo storico. In realtà, non deve necessariamente esserci una contraddizione tra queste due prospettive se si considera il simbolismo della carne a cui abbiamo fatto allusione. Di fatto, sia la carne che il Logos coincidono nel riferirsi radicalmente al Padre. In questo modo, il corpo eucaristico indica sia la carne di Gesù, sia il Logos, esprimendo in entrambi i casi il cammino dell'uomo verso il Padre.

15 Al riguardo, cfr. J. Betz, "La eucaristía, misterio central", in J. Feiner – M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis,* vol. IV/2 (Madrid 1975) 212-213; cfr. anche P.Th. Camelot, "L'Eucharistie dans l'école d'Alexandrie", *Divinitas* 1 (1957) 71-92.

Questa visione, come quella del Battesimo, è radicata nell'esperienza creaturale dell'uomo. Si parte dal metabolismo alimentare, che permette di entrare in contatto con il mondo e, attraverso il mangiare insieme, di condividere con i fratelli uno stesso itinerario.

Secondo San Ireneo che, nella fattispecie si oppone agli gnostici che disdegnano il creato, il corpo, mentre si alimenta, si riempie di vita ricevuta da Dio. Non c'è nulla di strano, quindi, se poi, assimilando il dono di Gesù, il corpo riceve un vigore di vita eterna[16]. Anche San Gregorio di Nissa basa sul metabolismo la sua spiegazione dell'Eucaristia[17]. A suo parere, avere un corpo significa stabilire una comunione con il mondo e questa si esprime in modo privilegiato mediante l'assimilazione del cibo. Tanto è vero che dire "pane" equivale, secondo il Nisseno, a dire "corpo": pane e corpo si identificano poiché la vocazione del pane consiste nell'essere assimilato dalla carne e lo specifico della carne è assimilare a se il creato. Pertanto, nel mangiare l'Eucaristia mangiamo la carne del Logos, diventiamo un tutt'uno con lui e, pertanto, tra noi[18].

La mensa eucaristica, infatti, non solo mette l'uomo in relazione con il cosmo ma, soprattutto, lo associa agli altri uomini. Lo stesso Sant'Ilario ha voluto mettere in evidenza questo aspetto nel libro VIII del suo *De Trinitate*[19]. Qui, per dimostrare che il Padre e il Figlio sono uno per natura, e non solo perché vogliono la stessa cosa, Sant'Ilario ricorre all'Eucaristia. Mangiando la carne di Gesù nel sacramento, gli uomini diventano una sola carne, non solo per l'unità delle volontà, ma perché condividono una medesima natura. È così che Ilario immagina l'unità delle persone divine, che non è soltanto unità di volontà, ma di essere e di sostanza. La carne si svela dunque come la capacità di vivere in unità costitutiva con gli altri e, sorprendentemente, l'unità carnale serve per comprendere l'unità stessa di Dio. L'approccio sacramentale ci guida dunque dall'antropologia alla teologia trinitaria.

16 Cfr. SANT'IRENEO, *Adv. Haer.* V, 2, 2 (SCh 153, 32).

17 Cfr. SAN GREGORIO DI NISSA, *Oratio Catechetica Magna*, XXXVII (SCh 453, 320); cfr. XXXVII (SCh 453, 322).

18 In questa linea, SAN CIRILLO DI GERUSALEMME, nelle sue *Catechesi*, afferma che con l'Eucaristia diventiamo concorporei e consanguinei di Cristo (*Catechesi Mystag.* IV, 3 [SCh 126 bis, 136]).

19 Cfr. SANT'ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate* VIII, 13-17 (CCL 62).

In conclusione, i Padri sviluppano le potenzialità che possiedono i sacramenti di Gesù per illuminare l'essere dell'uomo e del cosmo. L'unità dei fedeli nella carne di Cristo, mediante il Battesimo e l'Eucaristia, offre una visione del corpo come vincolo degli uomini tra di loro e con il creato, in apertura al mistero. Il Battesimo chiarisce soprattutto la costituzione originaria del cosmo e dell'essere umano: il corpo conserva le tracce delle mani del Creatore. L'Eucaristia, dal canto suo, illustra il cammino degli uomini fino ad assimilare magistralmente la comunione di Dio.

3. Dalla creazione al sacramento: prospettive medievali

Se la visione patristica del mondo e dell'uomo emana dai sacramenti, il Medioevo intraprende un cammino complementare: partendo dall'esperienza creaturale cerca di decifrare i sacramenti cristiani, culmine della storia. La peculiarità sta nel descrivere come la natura, portatrice di simbolismo fin dai primordi, sia assunta nel linguaggio liturgico: i teologi si chiedono quale sia il nesso e la differenza tra "segno creaturale" e "segno sacramentale".

Tale quesito si inserisce, inoltre, in un progetto più ampio: delucidare un concetto generale di sacramento. Diventa quindi più facile definire l'elemento sacramentale e scoprirne le tracce nel cosmo e nell'uomo. Questo sforzo volto a sistematizzare la dottrina sacramentale apre la via ad una maggior influenza della filosofia. Per quanto riguarda il valore simbolico del creato, i medievali ricorrono a due fonti, entrambe di platonica origine[20]:

a) Prima di tutto, c'è lo schema di Sant'Agostino. Quest'ultimo è stato pioniere nel definire il sacramento come segno, ricorrendo, per questo, ad uno schema filosofico[21]. Ebbene, per Agostino, il segno per eccellenza è la parola, che non viene vista soltanto come riflesso delle idee celesti, ma nella prospettiva della comunicazione, prendendo come

20 Cfr. E. Von Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1964.

21 Cfr. R. Prenter, "Metaphysics and Eschatology in the Sacramental Teaching of St. Augustine", in *Studia Theologica* 1 (1948) 5-26.

modello la parola biblica: segno dato da Dio agli uomini per rivelare la loro la salvezza[22]. Il segno, infatti, si muove in accordo con la tipologia della scrittura: a partire dalla Parola primigenia che crea il mondo, fino alla Parola incarnata che lo attraversa e che culmina nel passaggio (la Pasqua) di Gesù dalla morte alla vita eterna in Dio. In questo modo, definendo il sacramento come segno, Agostino rimane fedele al sostrato della rivelazione, poiché raccoglie l'ancoraggio del segno nella storia e spiega dovutamente il suo significato ultimo: la comunione con Dio e tra gli uomini.

b) La seconda influenza è quella esercitata dallo Pseudo-Dionigi. Il modello, qui, non è la parola, ma la vista: la luce che discende dall'alto e si comunica in gradi diversi agli strati inferiori del mondo, per permettere all'uomo di elevarsi verso di essa[23]. Osserviamo che il neoplatonismo di Dionigi non disprezza la materia, poiché non separa gli anelli della catena che collegano i gradi della scala dell'essere: *supremum infimi tangit infimum supremi*; l'inferiore del livello più alto tocca il superiore di quello basso. Ciò significa, tuttavia, che il materiale è subordinato e gerarchicamente integrato allo spirituale, senza che apparentemente contribuisca in nulla, di per sé, alla perfezione di un essere.

L'ambito nel quale il Medioevo intende i sacramenti è determinato dal concetto agostiniano di segno, letto però a partire dalla luce e dalla vista, secondo l'approccio di Dionigi. Sussiste però un certo rischio: sminuire l'importanza del segno materiale poiché si ritiene che si possa prescindere da esso una volta raggiunto il significato, che è quello spirituale celeste.

Si perdono così i contorni del segno biblico: questo si fonda sempre nella corporalità, da dove nascono le relazioni che conferiscono un orizzonte alla vita e che non superano mai l'elemento carnale-terreno.

22 Cfr. J. ENGELS, "La doctrine du signe chez saint Augustin", in F.L. CROSS (ed.), *Studia Patristica,* VI, Berlin, 1962, 366-373; B. DARREL JACKSON, "The Theory of Signs in St. Augustine's *De Doctrina Christiana"*, in *REAug* 15 (1969) 9-49; T. TODOROV, "À propos de la conception augustinienne du signe", in *REAug* 31 (1985) 209-21.

23 Cfr. M.-D. CHENU, "Pour une anthropologie sacramentelle", in *La Maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique* 119 (1974) 85-100; prendo le distanze dall'interpretazione di Chenu della sacramentologia di Agostino e dal confronto che stabilisce con lo pseudo Dionigi; ritengo, al contrario, che la prospettiva agostiniana offra maggiori possibilità di tradurre correttamente l'eredità biblica.

Ricordiamo che, nel corpo, il segno non ci muove direttamente dal basso verso l'alto. Ci indica, piuttosto – a partire dall'incontro di un corpo con un altro corpo, incontro aperto alla memoria, la presenza fedele e la fecondità – una linea dinamica che percorre la storia. Questo ha delle conseguenze sull'obiettivo ultimo a cui tende il segno. Poiché è iscritto nel corpo e contiene in sé una relazione, la trascendenza a cui il segno si apre scoprirà, non già un Dio solitario, ma il Dio relazionale, il Dio di Gesù Cristo che, mostrandosi lungo i secoli, rivela il suo dinamismo di libertà nell'amore.

Dinanzi a questa visione ridotta, i grandi dottori del Medioevo reagiscono, basandosi in particolare sull'affermazione secondo cui il corpo eucaristico di Cristo è il sacramento per eccellenza. Il compito consiste nello scoprire il ruolo del simbolismo cosmico in seno all'economia cristiana.

a) Già Ugo di San Vittore aveva proposto una definizione di sacramento che integrava esplicitamente l'elemento creaturale, mettendo in risalto tre caratteristiche: la similitudine (*similitudo*), che viene dalla creazione, come ad esempio, il potere dell'acqua di lavare; il significato (*significatio*), che si attribuisce con l'istituzione del sacramento, quando Dio costituisce il segno di grazia nella storia salvifica; e la santificazione (*sanctificatio*), comunicazione effettiva della grazia attraverso il ministro[24]. L'elemento creaturale rimane, quindi, incluso in quello sacramentale, come necessario alla significazione.

San Tommaso, dal canto suo, riconosce in tutte le cose un valore di segno, sulla scia di *Rom* 1,19-20. Non esiste realtà che non significhi al di là di se stessa, che non sia nota musicale della sinfonia della Creazione. L'Aquinate preferisce, tuttavia, non applicare il termine sacramento a ciò che è creaturale. Si giustifica così: il creato, sebbene sia segno del divino, non lo rappresenta come santificante; esso tende, certamente, ad una realtà divina, ma non ad una realtà divina che si propenda verso l'uomo

24 Cfr. Ugo di San Vittore, *De sacramentis christianae fidei* IX, II (PL 176, 317D): «sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam».

per riversarsi benevolmente su di lui[25]. Ecco perché è meglio non parlare di sacramento: il creaturale si muove nell'ambito della comprensione del divino, non dell'accettazione del dono di sé che fa agli uomini[26].

b) I medievali insistono: l'economia dei segni è necessaria a causa della condizione incarnata dell'uomo. È vero che in generale la corporalità dei sacramenti si spiega a partire dalla caduta nel peccato: la sottomissione volontaria agli elementi sensibili esige, come medicina, che l'uomo si umili, ricevendo la salvezza da ciò che gli è inferiore (la materia), rovesciando la supremazia in spirito di cui godeva l'Adamo originario[27]. C'è anche, però, un'altra giustificazione: il sacramento si adatta alla condizione creaturale dell'uomo, modellato dal Creatore in corpo e anima[28]. Il sacramento, come donazione di grazia attraverso la materia, non è necessario solo a motivo del peccato, ma anche perché corrisponde con l'essere più originario dell'uomo nella sua condizione incarnata.

c) È lecito osservare l'importanza che acquisisce a questo riguardo il sacramento del matrimonio. Esso, dice San Bonaventura – riprendendo le distinzioni di Ugo di San Vittore –, avendo ricevuto nella creazione una *similitudo* in quanto mostra nella carne l'unione interiore tra l'uomo e la donna, risulta, a sua volta, nella sua origine stessa, istituito dal Creatore, che lo associa all'unione tra Dio e gli uomini, tra Cristo e la Chiesa.

25 Cfr. SAN TOMMASO, *S.Th.*, III, q. 60, a. 2, ad 1: «creaturae sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacra, non autem in quantum nos per ea sanctificamur».

26 D'altro canto, secondo lo stesso San Tommaso, in tutto il creato ci sono vestigia della Trinità; con pienezza nell'uomo, dove non solo abitano le impronte di Dio, ma la sua immagine stessa (cfr. *S.Th.* I, q. 45, a. 7.). Tutte le cose, oltre a rivelare con la loro forma la bellezza del Figlio-Logos, danno ad intendere, in virtù della loro origine dal nulla, l'azione generatrice del Padre e, per il loro movimento o impulso alla perfezione, il dinamismo che imprime lo Spirito d'amore. Tale prospettiva è più incline ad accettare l'aspetto sacramentale nella creazione, non solo come conoscenza del Creatore, ma anche secondo un movimento che conduce verso di Lui.

27 Cfr. UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis* I, 9, 3 (PL 176, 319): «Triplici ex causa sacramenta instituta esse noscuntur. Propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem. Propter humiliationem quidem ut dum homo rationalis creatura insensibilibus elementis (quae natura infra ipsum condita fuerunt) ex praecepto Creatoris sui subjicitur, ex hac ipsa sua humiliatione Creatori suo reconciliari mereatur». Ugo, *novus Augustinus*, mantiene aperta una via che molti seguiranno.

28 Cfr. SAN TOMMASO, *S.Th.* III, q. 60, a. 6, in c.

Così, nelle nozze, a differenza di quanto avviene negli altri sacramenti, coincidono *similitudo* creaturale e *significatio* storico–salvifica[29]. Si tratta, di fatto, dell'unico sacramento che esiste prima del peccato: non è solo rimedio, ma anche compito, collaborazione ad una missione affidata da Dio e che riguarda la sua salvezza definitiva. In altri termini, mentre gli altri sacramenti vengono conferiti utilizzando elementi materiali, inferiori all'uomo, affinché egli si umili e riceva così la medicina adeguata alla sua superbia, nel matrimonio la materia è il corpo stesso dell'uomo e della donna; pertanto aggrapparsi all'elemento corporale non vuol dire ribassare l'uomo al di sotto di sé, ma piuttosto integrare il corpo nel suo cammino e nella sua vocazione. Vediamo dunque come il corpo possa essere ambito di incontro con il divino, in quanto spazio di uscita da sé verso l'altro e di accoglienza in sé dell'amato. Questa coincidenza, nel matrimonio, tra *repraesentatio naturalis* e *institutio* apre la porta affinché i sacramenti possano ospitare il senso sacramentale della creazione.

d) Va precisato che questa prospettiva positiva sul creato proviene dal sacramento eucaristico. È qui che si mantiene il vincolo tra sacramento e corpo, che consente di vedere, nel segno, non solo una freccia che tende verso qualcosa di superiore, ma anche una capacità comunicativa di bontà per l'uomo. La chiave dei sacramenti non sta negli elementi materiali utilizzati, ma nel corpo, sia quello di Cristo nell'Eucaristia, sia quello del cristiano, configurato con quello del Maestro attraverso l'intera economia sacramentale. La distinzione tra *sacramentum tantum* (gli elementi materiali), *res et sacramentum* (il corpo di Cristo nell'Eucaristia e, in altri sacramenti, il corpo del cristiano in quanto si incorpora a quello di Gesù), *res tantum* (la grazia della comunione concessa), pone al centro, come segno reale, la *res et sacramentum*, il corpo creato da Dio, assunto, redento, elevato in Cristo.

In fin dei conti, il Medioevo ha conservato l'armonia tra il mondo creato e i sacramenti ed ha approfondito questo vincolo. La logica dei sacramenti eleva al massimo la logica dell'umano (in corpo e anima) ma presenta anche una novità: l'importanza conferita alla carne per comunicare la grazia. Questo linguaggio del corpo è specifico della redenzione di Gesù, e il Medioevo non scopre del tutto la sua corrispondenza con

29 Cfr. San Bonaventura, *In IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 1, resp. (Quaracchi 666).

la condizione originaria dell'uomo. Impera un punto di vista che comprende l'istituzione dei sacramenti come umiliazione inflitta ad Adamo affinché corregga il suo peccato, più che come culmine di una vocazione originaria. Nella teologia del matrimonio, invece, si intuiscono tracce della centralità sacramentale del corpo, precedente al peccato.

4. LA CRISI MODERNA DEL SIMBOLISMO E IL RISORGERE DELLA SACRAMENTALITÀ

La filosofia cartesiana, base della rivoluzione scientifica tecnologica, ha cercato di eliminare il simbolismo che gli antichi vedevano nell'universo. Come ha osservato Hans Jonas, la teoria che ha dato luogo alla rivoluzione tecnologica è iniziata paradossalmente con l'astronomia, scienza dalla scarsa applicazione pratica[30]. Compiere ricerche su come va il cielo, modifica i presupposti fondamentali sul modo di concepire l'evoluzione del mondo e sul suo percorso verso Dio.

Questo sguardo, infatti, si conclude affermando: a) La natura materiale è omogenea in tutto l'Universo – la luna, come si scopre con i primi telescopi, non è una sfera ideale; il sole, dal canto suo, immagine della luce divina, è in realtà coperto di macchie; b) di conseguenza questo universo non ha un'architettura ordinata in cui le sfere superiori muovono quelle inferiori in un carosello ritmico, ma è uno spazio informe e caotico; c) inoltre, lo spazio non ha limiti concreti: si tratta di una realtà in espansione infinita e quasi del tutto vuota. A questa nuova visione dell'universo segue il tentativo di definire tutto il movimento naturale mediante leggi meccaniche: il mondo si muove grazie a forze di azione e reazione, e queste bastano per spiegare in modo deterministico il cammino della storia. Sembra difficile accettare, stando così le cose, che la natura possa albergare un ordine e riflettere le tracce di un cammino.

Nota bene: non esiste causa personale, libera e consapevole, che possa incidere su questo sistema chiuso. E questo non si riferisce soltanto ad una mente divina, ma anche alla mente umana. Il mondo, spiegabile con queste leggi, non può racchiudere un altro senso se non quello

30 H. JONAS, "Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution", in *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, University of Chicago Press, Chicago 1980.

geometrico, estraneo a ciò che pensa o vuole lo spirito. La natura, in sé, non ha obiettivi, non trionfa, non fallisce, non sfocia in qualcosa di buono o di cattivo. Tutto ciò che c'è di conoscenza o volontà sta nella mente interiore e soggettiva. Da qui deriva una propensione a dominare la natura: dato che questa non conosce nessuna direzione intrinseca, l'uomo può imporle dal di fuori l'ordine che preferisce. Con tali presupposti, la conclusione è incontestabile: il mondo ha perso il proprio linguaggio; è un labirinto per l'uomo, a cui non è dato di trovare in esso alcun orientamento.

Il romanticismo, che reagisce dinanzi a questo disincanto meccanico della natura, tornerà a parlare del mistero della natura e a concepirla come uno spazio di avventura. Si cercherà, dunque, di restituire al mondo e alla vita umana un senso sacramentale, un'apertura al mistero. Goethe si spinge fino ad affermare che nel sacramento è racchiusa l'essenza di ogni religione[31]. La verità, però, è che si continua a considerare l'uomo come l'unico portatore di senso, questa volta non in quanto comprende il mondo, ma in quanto lo sente. Il cosmo, come tale, permane cieco alle parole e ai significati. Il segno sacramentale si riflette incessantemente negli specchi interiori del sentimento, senza travalicare mai i limiti soggettivi.

Bisognerà aspettare il XX secolo affinché, grazie alla fenomenologia di Husserl e alla riflessione personalista, si possa recuperare uno sguardo profondo sulla corporalità, che permetta di restituire all'umano il proprio posto tra le cose del mondo. Il corpo, come luogo di frontiera tra l'uomo e il suo ambiente, consente di aprire l'esperienza del soggetto a simboli che puntano al di là del suo isolamento, che lo liberano dalla sua prigione, collocandolo nuovamente nel mondo e orientandolo nel suo cammino.

La teologia ha trovato qui un punto di armonia con l'annuncio evangelico. Riscoprire il corpo risulta provvidenziale per una fede che nasce dall'Incarnazione e che ha come orizzonte ultimo la risurrezione della carne. Il concetto di sacramento è utile per entrare in sintonia con il nuovo approccio: segni che si aprono nella carne, che mettono in

31 Cfr. M. Deneken, "Les romantiques allemands, promoteurs de la notion d'Église sacrement du salut? Contribution à l'étude de la genèse de l'expression *Église sacrement du salut*, RevScRel 67 (1993) 55-74.

relazione l'uomo con il suo ambiente e con il resto della famiglia umana, e ospitano la presenza e l'azione di Dio. Da questo si evince che la sacramentalità, al di là del territorio limitato dei sette segni salvifici, può essere estesa all'ambito della creazione e della storia, recuperando l'approccio patristico e medievale. Partendo da qui, può risultare utile stabilire una visione sintetica.

5. SACRAMENTALITÀ, CORPO, RELAZIONE

Con il rito eucaristico, Cristo ha posto al centro dell'interpretazione della propria vita l'offerta del pane e del vino, diventati il suo corpo e il suo sangue. In questo modo, Egli ha istituito la rete di relazioni che, contenute nella sua carne e animate dallo Spirito, si prolungano fino ad abbracciare il cosmo e la storia. Attraverso il simbolo del suo corpo e del suo sangue, si può comprendere la vita di Cristo e la sua missione ricapitolatrice per ogni cosa e per ogni evento. Il corpo apre l'esistenza al Padre, che si scopre come datore originario e destino ultimo; il corpo intreccia la vita con i fratelli e la dona per loro; il corpo colloca l'uomo nel mondo ed è pienezza simbolica di tutto ciò che esiste. È da qui che nasce l'economia dei sacramenti. Partendo dall'Eucaristia, appaiono diverse proiezioni del corpo di Cristo, che si modella su ogni tappa della vita umana. Così, il Battesimo parla il linguaggio filiale del corpo, poiché in esso siamo generati per il corpo eucaristico. La Cresima svela la crescita misteriosa della carne, la quale, per azione dello Spirito, è sempre più capace di contenere ed esprimere l'amore. Così anche per gli altri segni salvifici: ognuno contiene un adattamento del corpo di Cristo al corpo del cristiano.

In questo panorama, il posto del matrimonio è strategico: esso áncora l'economia del corpo di Gesù alla vita quotidiana degli uomini. La misura dell'amore incarnato di Gesù si comunica all'amore coniugale, ambito originario in cui il corpo, alla luce dell'amore, prende senso. Vediamo dunque che, da un lato, la carne in cui Gesù porta a compimento la sua opera salvatrice continua ad essere la carne delle origini, nella sua architettura primigenia di maschio e femmina, intorno alla quale nascono le altre relazioni familiari. L'atto di memoria che Cristo compie nell'Ultima Cena e a cui invita i credenti a prendere parte, rimanda alla

costituzione stessa del creato, quando Dio fece "tutte le cose a due a due, una di fronte all'altra" (*Sir* 42, 24).

L'Eucaristia, d'altra parte, comunica una novità all'esperienza creaturale del corpo, secondo la misura del corpo di Cristo. Questa pienezza non consiste in una dis-incarnazione. Al contrario, il corpo risulta più capace di accogliere e comunicare il mistero; la sua capienza sacramentale si rafforza e si amplia. Ora l'unione degli sposi diventa più profonda, più duratura nel tempo, più generatrice di vita eterna. Ciò che avviene nel matrimonio prelude a ciò che accade in tutta la creazione materiale: il Battesimo realizza la vocazione ultima dell'acqua; l'Eucaristia, quella del pane e del vino.

Esamineremo ora più nel dettaglio il modo in cui il segno sacramentale si apre alle diverse relazioni e come si articola, nel tempo, per tracciare l'arco della vita umana.

5.1. *Il sacramento, rete di relazioni corporali*

Il metodo sacramentale parte dalla nostra condizione incarnata. Il corpo ci ricorda che apparteniamo al mondo e, in esso, ad una rete personale di relazioni. Nascono da qui i segni sacramentali: frecce che mirano più lontano, non già verso un superamento astratto dell'elemento corporale, ma da corpo a corpo, per rivelare la profondità della persona nell'amore.

Il corpo parla, innanzitutto, di una ricettività originaria. È questa la dimensione filiale del suo linguaggio, raccolta e confermata nel Battesimo. Il nostro corpo ci conduce ad un altro corpo: al ventre materno, all'amore coniugale "in una sola carne" che ci ha generato. È solo a partire da quest'ambito corporale che il segno si apre al di là, verso la presenza del Creatore.

Questa relazione verso l'amore che ci ha dato la vita ci rivela un altro aspetto del linguaggio del corpo: il suo carattere sessuato, la differenza tra uomo e donna. Ecco un'altra simbologia del corpo, un altro modo di significare qualcosa al di là di esso, che muove l'uomo verso la donna, la donna verso l'uomo, ed entrambi verso il mistero che si rivela nel loro amore.

Infine, il linguaggio del corpo parla della generazione. La carne apre l'amore dei genitori al di là di sé, verso l'unica carne del figlio. Si tratta

di un segno efficace, poiché non solo tende verso il figlio, ma lo contiene, lo porta alla luce. Come indica il grido della prima donna (*Gen* 4,1: "Ho acquistato un uomo grazie al Signore") questa capacità generativa contiene l'azione plasmatrice delle mani del Padre[32].

Vediamo che il corpo può essere descritto come sacramento primordiale: segno di un amore che si contiene e si produce solo nel contatto e nell'abbraccio dei corpi[33]. Il corpo non pronuncia parole di un linguaggio vissuto e realizzato in un altro luogo più elevato e meno contaminato, ma parla un idioma performativo: ciò che il corpo dice, accade; non è possibile parlare con il corpo senza coinvolgersi in prima persona. Questa capacità del corpo, non solo per significare ma anche per comunicare l'amore, implica che nella creazione troviamo già la struttura di base del sacramento come segno comunicatore di grazia.

È vero che la teologia classica ha riservato la descrizione dei segni efficaci della grazia ai sacramenti della nuova legge. Così facendo, si è risolto il problema della novità apportata dai segni cristiani. Ritengo, in ogni caso, che si debba difendere la capacità primitiva del corpo come sacramento efficace, che contiene la relazione che svela. La differenza con i sacramenti di Cristo appare nella pienezza che il corpo è in grado di accogliere in essi. È necessario, dunque, tenere in considerazione il carattere dinamico, storico, del segno corporale.

5.2. *Dimensione storica del sacramento*

Il segno che si apre nel corpo ha sempre un carattere dinamico temporale. Il suo vettore si muove seguendo un asse storico, che va percorso come ricordo del passato, densità del presente nella promessa e apertura feconda verso il futuro.

Il corpo, in quanto testimone di un'origine che ci precede, è memoria: la memoria primigenia, immemorabile ed indimenticabile, che rivela un datore originario -nei nostri genitori e, al di là di essi, nel Creatore.

32 Nella generazione degli altri fratelli, l'amore dei genitori appare come amore traboccante, che non si esaurisce nel figlio unico. In questo modo genera non solo la persona, ma il rapporto che unisce i fratelli tra di loro. Il corpo è, pertanto, a partire dal reciproco riferimento all'origine paterna e materna, sacramento del fratello.

33 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò: Catechesi sull'amore umano* (a cura di G. Marengo), LEV, Città del Vaticano 2003, 543.

La memoria ci dona un segno in senso forte, poiché non ci dà soltanto un riflesso del passato (questo sarebbe, piuttosto, il ruolo dell'immaginazione) ma lo rivive: fa sì che il passato sia efficace nell'oggi, senza che cessi di essere passato.

Il tempo dell'uomo è sacramentale anche verso il futuro. In ogni esperienza di fecondità – nel lavoro o dell'arte, nella generazione di un figlio – l'uomo sperimenta l'annuncio di un frutto che, superando il presente, lo attraversa e nasce da esso. Il lavoro di chi ara la terra, la bellezza che richiama il pennello dell'artista, l'unione del corpo coniugale dell'uomo e della donna, sono segni del frutto: ma si tratta di segni che già lo contengono, sebbene mai del tutto, mai esaurendo la realtà che illumineranno. A partire dalla carne, questo linguaggio si estende al cosmo: tutta la creazione, come ricorda San Paolo, geme per le doglie del parto (cfr. *Rom* 8, 22).

Un'altra esperienza sacramentale che percorre i tempi è quella della promessa, che attraversa passato, presente e futuro, per unirli. La promessa richiede sempre la memoria e, nel contempo, anticipa già il futuro. In questo modo, estende l'istante, lo salva dalla sua fretta passeggera, dalla sua fragilità frammentata e gli consente di contenere una realtà che lo travalica: la coesione e la trama di una vita e, di generazione in generazione, la coesione e la trama di tutta la storia.

In questo modo, il corpo umano, l'unico capace di ricordare le mani del Creatore, secondo l'espressione di Teofilo di Antiochia[34]; l'unico in grado di pronunciare nell'amore coniugale la parola che dura fino alla morte; l'unico che può sperare al di là della speranza e portare al mondo la novità in ogni nascita… possiede la chiave per recuperare il senso sacramentale del cosmo. Poiché tutti gli esseri della creazione prendono parte a questo ritmo temporale (tutti ricordano l'origine, tutti ritmano il presente nella fedeltà ad una presenza, tutti promettono un compimento), allora l'universo è sacramentale, con una sacramentalità sempre aperta, pronta ad accogliere la novità dell'evento accaduto con Cristo e preparato lungo l'Antico Testamento.

34 Cfr. San Teofilo di Antiochia, *Ad Autolycum* II, 18.

5.3. *Dal corpo dell'uomo all'intero cosmo*

Ecco che a partire dai sacramenti, sempre in riferimento al linguaggio del corpo, emerge una luce capace di illuminare la creazione e il suo divenire nella storia. Se carne e sangue -assumendo il pane e il vino – sono capaci del simbolismo che conferisce loro Cristo, è perché il corpo umano – assumendo tutto il cosmo- doveva già racchiudere, fin dalle origini, il seme di questo frutto.

L'uomo antico aveva già intuito questa capacità del corpo di ricapitolare i diversi linguaggi dell'universo. Le leggende ebraiche raccontano questa visione quando spiegano come Dio, formando l'uomo, prese il fango dai quattro angoli della terra – nord, sud, est e ovest – concentrando nel protoplasto tutto il creato[35]. È la descrizione dell'uomo come microcosmo, come orizzonte nel quale si mescolano l'elemento corporeo e quello spirituale.

Ebbene, l'Eucaristia va oltre, poiché rivela non solo che il corpo riassume tutti gli strati del creato, sintetizzando il suo linguaggio; ma anche che in esso vi è la fonte di significato delle cose e il vertice in cui trovano la loro pienezza. Si possono guardare le montagne, il mare, i fiumi e sentire che il corpo umano entra in sintonia con questi, riconoscendo però, allo stesso tempo, che è incapace di esprimere, con la sua piccolezza, una gloria così immensa. A partire da Gesù, però, si conferma che il linguaggio glorioso delle montagne, dei mari e dei fiumi, è un'irradiazione della gloria contenuta nel corpo dell'uomo, così come ha vissuto Cristo e lo ha donato ai cristiani, come anticipo della risurrezione finale.

Di fatto, il mistero dell'Ascensione di Gesù, momento nel quale secondo la Lettera agli Ebrei, culmina il sacrificio di Cristo (cf. *Eb* 4, 14; *Eb* 9, 27)[36], San Paolo lo descrive come il momento in cui il Figlio ascese "per essere pienezza di tutte le cose" (*Ef* 4, 10). La caratteristica di questo episodio è che tutto il cosmo si mette al servizio del corpo di Cristo per inaugurare l'economia dei sacramenti della nuova legge[37]. La

35 Cfr. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1913, 55.

36 Cfr. A. VANHOYE, "Par la tente plus grande et plus parfaite...", in *Biblica* 46 (1965) 1-28.

37 Cfr. J. GRANADOS, "The First Fruits of the Flesh and the First Fruits of the Spirit: The Mystery of the Ascension", in *Communio* 38 (2011) 6-38.

Pentecoste, quando lo Spirito si riversa a partire dal corpo glorioso di Cristo sulla sua Chiesa, è il culmine del processo, che struttura l'economia sacramentale cristiana. Da quel momento in poi, tutta la materia potrà tradurre i significati specifici del corpo di Cristo per trasmettere il suo Spirito vivificante.

A partire da questa visione del cosmo, è stato possibile forgiare la tradizione dei bestiari medievali, iniziata dal *Physiologus,* dove ogni animale è interpretato secondo il suo significato nell'ordine della natura, ma con un culmine decisivo in Gesù e nella sua storia. Così l'aquila, che cerca fonti di acqua pura per ringiovanire, prefigura il Battesimo, in cui l'uomo rinasce a vita nuova[38]. Poi c'è il serpente che, quando si avvicina per bere, lascia il suo veleno nella grotta e annuncia che, avvicinandoci al Battesimo, dobbiamo abbandonare il veleno della nostra vita malvagia[39].

In altri termini, decifrando il linguaggio che abita il corpo dell'uomo, è possibile tendere lo sguardo su tutto il cosmo. L'uomo intuisce che il linguaggio del corpo, custodito nelle relazioni familiari, nella loro apertura al divino, ricapitola tutti i dialetti creaturali. Naturalmente, c'è una novità nell'economia cristiana. Quello che Eucaristia e Battesimo (e, a partire da essi, gli altri sacramenti) annunciano all'uomo è che l'universo intero, non solo è rappresentato o riassunto nel corpo, ma culmina e riposa in un corpo. Ecco dunque che comprendiamo il confronto a cui San Giovanni Crisostomo ricorre nei suoi sermoni battesimali: così come la vigna conserva le foglie per proteggere e nutrire i grappoli, allo stesso modo l'universo conserva i suoi astri per proteggere e nutrire l'essere umano -l'uomo appare come fulcro e fine del creato, come il suo germoglio e il suo frutto[40].

Conclusione

Da tutto questo si evince la necessità non solo di articolare una teologia dei sacramenti, ma anche e soprattutto di sviluppare un metodo sacramentale per la teologia.

38 Cfr. *Physiologus* 6, ed. O. Schönberger, Reclam, Frankfurt 2001, p. 12.
39 Cfr. *Physiologus* 11, ed. O. Schönberger, Reclam, Frankfurt 2001, p. 20.
40 Cfr. San Giovanni Crisostomo, *Ocho catequesis bautismales*, III, 3 (SCh 50bis, 152).

Tale metodo è imprescindibile, in primo luogo, per l'annuncio del Vangelo nella nostra attuale situazione culturale. L'epoca postmoderna dispera di trovare un senso globale del mondo e della storia e si affida soltanto alle esperienze effimere della carne. Ebbene, il metodo sacramentale invita a presentare proprio lì, nel corpo, nel suo radicamento cosmico e nel suo percorso lungo la storia, l'annuncio della buona novella. Nei segni che abitano il nostro corpo e, attraverso di esso, tutto il nostro mondo, si trova il linguaggio con il quale è possibile decifrare il ritmo della vita e il corso della storia.

Questo metodo è necessario, inoltre, non solo in risposta alle esigenze dell'interlocutore, ma del messaggio evangelico stesso. Nei sacramenti, infatti, quello che si mette in gioco è la grande notizia cristiana, la manifestazione radicale e definitiva dell'amore misericordioso di Dio all'uomo. La sfida, oggi, è passata dalla proclamazione del farsi carne della Parola in Cristo, al modo in cui questa incarnazione del Verbo si prolunga, tocca, modella e chiama a sé la carne del cristiano, mediante la comunicazione del suo Spirito. Recuperare il metodo sacramentale è il modo di annunciare ancora una volta, in un'epoca di esperienze disintegrate, che il cristianesimo è un evento: è l'incontro con una Persona che accoglie la nostra vita e la conduce a pienezza.

Nella nostra epoca, culturale ed ecclesiale, risuona dunque l'ora dei sacramenti.

The Sacramental Challenge, 50 Years after *Gaudium et spes*

TRACEY ROWLAND*

SUMMARY: Rowland argues that sacramental theology is in a state of crisis because there is no foundational agreement among theologians about the role of sacraments in the economy of salvation and this is not merely because of poor scriptural exegesis but also because of unresolved issues in the territory of soteriology. She recommends that the resolution of the crisis requires that attention be given to addressing the eschatological dimension of human existence. This in turn will require strengthening the links between Trinitarian anthropology, ecclesiology and sacramental theology. Instead of treating Christian sacraments as mere analogues for pre-Christian social milestone rituals and thereby aligning the sacraments to a pre-Incarnational world or a post-Incarnational world that has deliberately rejected God's offer of divine filiation, theologians should be emphasising the radical difference *of Christian sacraments.*

In his *Theological Highlights of Vatican II*, written in the 1960s, a young Professor Ratzinger described *Gaudium et spes* as «the most problematic of all the Conciliar texts simply because the theological thought needed to achieve a fully satisfactory statement was still lacking»[1]. Some fifty years later the situation is not all that better. Very little has been done to integrate what Ratzinger applauded as the "daring new theological

* Dean and Professor of Theological Anthropology and Political Philosophy at the John Paul II Institute in Melbourne.

1 J. RATZINGER, *Theological Highlights of Vatican II*, Paulist Press, New York 1966, 100.

anthropology of *Gaudium et spes*" with the development of a more personalist sacramental theology.

The territory of sacramental theology itself is a sub-field of the wider theological culture. Here one finds proponents of Rahnerian symbolic causality, based on a belief in the "supernatural existential", promoters of liberation theology with its priority of *praxis* and political and economic outcomes, creators of postmodern theologies with their hostility to metaphysics, feminist theologians with their obsession with denying the ontological significance of sexual difference, proponents of specifically African and Asian theologies with their focus on relating sacraments to issues in cultural anthropology and politics and suspicion of all things European, Thomists who at least believe that sacraments are related to grace, the Church and the priesthood but who have a tendency to reiterate St. Thomas's ideas on sacramental causality without reference to the post-conciliar renewal of theological anthropology, and finally, the works of the theologians who seek to situate sacramental theology within the context of the nuptial mystery, following the leads of de Lubac, Balthasar, Scola and Ouellet. The latter are uncongenial to the Rahnerians because of their lack of interest in correlating sacramental practices to the signs of the times, unacceptable to the liberation theologians for their principle of granting priority to *logos* over *ethos*, unacceptable to the post-moderns for insisting upon the reality of ontological change effected by grace, anathema to the feminists for maintaining that sexual difference is an ontological reality of theological significance, rejected by the proponents of African and Asian theologies as hopelessly Eurocentric and finally, not enthusiastically embraced by the Thomists who are wary of nuptial mystery theology. As Fergus Kerr OP describes the problem, Thomists are suspicious of a theological project which seeks to locate the image of the divine, not in the human intellect and its capacity for reason, but in a person's reproductive parts.

Leaving aside the Thomists, who might be forgiven for this caricature if one reads some of the more popularist interpretations of the *Catechesis on Human Love*, the other schools of theology hostile to an account of sacramentality set within the framework of the nuptial mystery, all share a highly secularist soteriology linked to an approach to theology which begins, not with Christian Revelation, but with a sociological

reading of the signs of the times. Authors associated with the schools of Rahnerian theology, liberation theology, feminist theology, African and Asian theology have fundamentally different interpretations of the meaning of the passage in the Gospels of St. Matthew and St. Luke where Christ exhorts his disciples to read the signs of the times from the authors of nuptial mystery theology and its related sacramentality. According to Ratzinger and his *Communio* colleagues, the best exegesis of these passages is that Christ was telling his disciples to be aware that he, Christ, was the sign of their time. This fosters a Christocentric-Trinitarian approach to theology such as one finds expounded in St. John Paul II's suite of encyclicals on the Trinity. Within this horizon, sacramental theology becomes one of understanding how human persons participate in the life of the Trinity through the reception of the sacraments. The accent in every case is on how a particular sacrament assists the Christian in his or her life-long project to grow into the image of Christ and intimacy with the Trinity. However the Ratzinger exegesis of the signs of the time biblical passages has not been the dominant interpretation at any time since 1965, notwithstanding the heroic efforts of St John Paul II to foster a Christocentric hermeneutic for *Gaudium et spes*.

Writing in a 2005 edition of *Concilium* the Belgian-born liberation theologian José Comblin noted that the Council's references to the signs of the times are found in *Gaudium et spes* 4a; 11a and 44b; in *Presbyterorum ordinis* 9b; in *Unitatis redintegratio* 4a; and in *Apostolicam actuositatem* 14c and he acutely observed that these references are very ambiguous. He suggested that the "signs of the times" were understood by John XXIII and the Council in two different senses which are not always clearly distinguished and that «the relationship between the two is still somewhat indistinct»[2]. Comblin distinguished the two senses as, first, the idea of signs as indications of movements in contemporary Western society, and secondly, the idea of signs in the eschatological meaning of biblical passages like Matthew 16:4. Comblin concluded that in the Conciliar documents and papal speeches of the early 1960s the two senses were often conflated and the problem of how would an acceptance of

2 J. COMBLIN, "The Signs of the Times", in *Concilium* 4 (2005) 73-85 at 80.

and adaption to the trends of the modern world fall within the framework of Christian eschatology was not generally considered[3].

Ratzinger and his *Communio* colleagues were the exceptions to the general trend of conflating the two meanings. As early as 1965 Balthasar remarked:

> The Church, they say, to appear credible, must be in tune with the times. If taken seriously, that would mean that Christ was in tune with the times when he carried out his mission and died on the Cross, a scandal to the Jews and folly to the Gentiles. Of course, the scandal took place in tune with the times – at the favourable times of the Father, in the fullness of time, just when Israel was ripe, like fruit ready to burst, and the Gentiles were ready to receive it on their own soil. Modern is something Christ never was, and God willing, never will be[4].

The macro-level point is that sacramental theology is in a state of crisis because there is no foundational agreement among theologians about the role of sacraments in the economy of salvation and this is not merely because of poor scriptural exegesis but also because of unresolved issues in the territory of soteriology.

In the 1960s it was common to speak of a division between theologians who favoured incarnational and eschatological approaches to salvation history. The terminology comes from the Belgian Jesuit Léopold Malevez (1900-1973). For those who favour the eschatological approach, the emphasis is on the discontinuity between profane history and the final reign of God after the renewal of the cosmos, while for those who favour the incarnational approach, the general idea is that all good human actions prepare for the coming age beyond the consummation of the world.

In an article published in 1950, Abbot Christopher Butler of Downside Abbey made the point that Christian eschatology and Christian incarnationalism are not mutually exclusive and that the division identified by Léopold Malevez between the incarnational and eschatological approach to history, should not be a real division but rather two poles held in tension. Butler wrote:

3 *Ibid.*, 74.
4 H.U. VON BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 30.

> Eschatology without Incarnation is not Christian at all, but Jewish. Incarnation without eschatology is – I know not what; Buddhism, perhaps, or Platonism. Born within the Jewish tradition and of Jewish spiritual stock, Christianity has been eschatological from the beginning...But its novelty was not that it simply lodged the idea of incarnation within an eschatological framework, but that it proclaimed a real, 'mystical', 'sacramental' anticipation of the Last Things as the unique gift that God was bestowing on man in the Gospel – and of this real anticipation the Incarnation is the epitome and the fountainhead… Incarnation, for us, is eschatological, and eschatology is incarnated[5].

The problem is that like many issues in theology over the past 50 years, poles that should be held in tension have snapped and the great majority of sacramental theologians have focused only on the incarnational pole, and even there, they have tended to ignore the connection of sacramental theology with Trinitarian anthropology. Research has focused on correlating Christian sacramental practices to secular rituals and the attention devoted to an analysis of the symbolic dimensions of ritual actions has eclipsed the interest in the ontological changes effected by grace and mediated by the Church and the members of her sacerdotal priesthood. We have ended up with a theological culture in which luminaries such as Leonardo Boff make the following statements:

> If we pay close attention, symbols (Christians call them sacraments) are born of daily life, of the interplay that is established between the human being and the world. We first feel strangeness in the presence of things. Then we tame them and finally we get used to them. In this interplay, we and the things change because our viewpoint changes[6].

This statement was taken from a reflection of Leonardo Boff on the sacramental nature of his deceased father's final cigarette butt. Apart from the fact that it is quite counter-intuitive to regard a cigarette butt as something sacramental, what is especially interesting about this quotation is that a change occurs because of a change of a person's intellectual

5 C. BUTLER, "On the Value of History", in *Downside Review* 68 (LXVIII), Number 213, (Summer, 1950) 290-305 at 294.

6 http://www.leonardoboff.com/site-eng/vista/2002-03/dec19.htm as accessed on May 12th, 2015.

perspective and because of the "interplay between the human person and the world". God is not mentioned and no priest is necessary to effect the transformation. Grace is also missing from the analysis.

While Boff's example may be extreme it is nonetheless consistent with the general orientation of the correlationist theologians, above all Karl Rahner and Edward Schillebeeckx. Schillebeeckx believed that the loss of sacramental practices in countries such as Holland and Belgium was due to the fact that Christian rituals no longer relate to the day-to-day life of human beings. Rather than try and sanctify day-to-day life with the sacraments, Schillebeeckx's project was one of correlating the sacraments to events in everyday life. This project was then justified by reference to reading the signs of the times such as the statistical data on the low participation rates in the sacramental life of the Church. Having reached the conclusion that the signs of the times are saying that Catholic sacramental practices are no longer 'relevant to modern man', instead of asking the question "What is pathological about modern man and his culture that he has lost a sacramental imagination?", the loss of a sacramental imagination is affirmed as the logical outcome of an incarnational view of history and world-centred soteriology which finds legitimation in paragraph 36 of *Gaudium et spes*. In paragraph 36 we find the following statement:

> If by the autonomy of earthly affairs we mean that created things and societies themselves enjoy their own laws and values which must gradually be deciphered, put to use, and regulated by men, then it is entirely right to demand that autonomy. Such is not merely required by modern men, but harmonizes also with the will of the Creator. For by the very circumstances of their having been created, all things are endowed with their own stability, truth, goodness, proper laws, and order.

Paragraph 36 uses language borrowed from St. Thomas Aquinas (Question 85 of the *Summa Theologica)*, which appears in turn to have been borrowed from Book VI: 12 of St. Augustine's *De Trinitate*. It does therefore allow for a non-secularizing interpretation. However, with reference to some of the interpretations this paragraph has been given, Cardinal Scola has suggested that it might be right to ask if the Catholic world, called to address the great contemporary anthropological and

ethical challenges, has not been in part responsible for the spread of secularism. According to Scola, there is a "latent ambiguity" around the interpretation of the principle of the autonomy of earthly affairs[7].

What Scola identified as a latent ambiguity may be identified as a concrete example of the problems which arise when interpreters of the Conciliar documents approach them with a lopsided focus on creation at the expense of the Incarnation and Paschal mysteries. Writing in 1965 but without directly mentioning the recently promulgated *Gaudium et spes*, Romano Guardini observed that «the whole modern view of the autonomy of the world and of man… seem to rest ultimately on the notion which made of God the "other"»[8]. The end result of this mentality is that the world becomes an idol. Guardini concluded that this concept of autonomy «is a kind of tetanus in which the world suffocates»[9].

Thus, a second macro level point is that a cultural retrieval of a sacramental imagination requires something more than making a study of the form of rituals in pre-Christian societies. It requires, first of all, a critique of the theological project of baptising modernity and this in turn means rejecting the reading of *Gaudium et spes* which views it precisely as the Church's attempt to baptise the culture of modernity. In other words, it requires a rejection of the Schillebeeckxian reading of *Gaudium et spes*, according to which secularisation is «not only an unavoidable process but also a desirable one, one that was in the last resort inscribed in the very nucleus of the Christian faith, and that has finally permitted the autonomy of the created world to shine and the world to be simply as it is»[10]. This was the view taken by the Conciliar *peritus* Bernard Lambert OP who was associated with the drafting of *Gaudium et spes*. Lambert argued that the sociological phenomenon of secularisation «carries through the logical development of creation»[11]. He defined

7 A. SCOLA, "El Peligro de una Falsa *Autonomia*", in *Humanitas: Revista de Antropología y Cultura Cristianas*, Number 66, (Otoño 2012) 296-301 at 299.

8 R. GUARDINI, *The World and the Person*, Regnery, New York 1965, 204.

9 *Ibid.*, 204.

10 This is a description of the project taken from a paper by J. MARTINEZ in *The Pope and Jesus of Nazareth* edited by Adrian Pabst and Angus Paddison, SCM Press, London 2009, 21-50 at 29.

11 B. LAMBERT, "*Gaudium et spes* and the Travail of Today's Ecclesial Conception", in *The Church and Culture since Vatican II*, J. GREMILLION (ed), Notre Dame University Press, 1985, 36.

secularisation as «the process by which a society frees itself from religious notions, beliefs or institutions which used to order its existence» – «society now is constituted as an autonomous society and finds in its own consistency, methods, structures and laws for its own organisation»[12]. This view which draws on *Gaudium et spes* (36) was particularly strong in the publications of Karl Rahner. Writing in *Thought*, a journal of the Jesuits' Fordham University, Patrick J Lynch SJ observed:

> Although this process [secularisation] has caused anxiety within the Christian religious tradition, one of the most respected Roman Catholic theologians of the twentieth century, Karl Rahner, has found this process a source of hope – a way for manifesting more fully the power and glory of God in the world. Instead of viewing secularization as a threat to God's activity in the world, he sees it as a change in the way in which people discover God's action within both themselves and the world[13].

In his *Theological Investigations* Volume 10: 318, Rahner defined "secularization" as:

> The growing influence of the "world" (as the outcome of human ingenuity) and the process by which it becomes increasingly autonomous and separates itself more and more from the Church considered as a social entity in the world.

Lynch notes that Rahner's ideas on secularisation are strikingly similar to Max Weber's notion of the elimination of magic from the world[14]. Lynch writes:

> As a Thomist, Rahner believes that the world is rational and that God communicates himself indirectly to humanity through the world's rationality. Humanity must therefore probe for the rational basis of activity in the world and try to uncover all the dimensions of its (the world's) evolutionary development. Rahner calls this process the "secularization of attitudes", since it entails the gradual removal of animistic and sacral

12 *Ibid.*, 36.
13 P. J. LYNCH, "Secularisation Affirms the Sacred; Karl Rahner", in *Thought*, Vol. 61 (242), (September 1986) 381-393 at 381.
14 *Ibid.*

> interpretations from the world…Although Rahner is aware that such development could go astray and ultimately lead to the world's and humanity's destruction, he also recognises that God no longer needs to be involved to maintain the world's stability. Such stability may be achieved, he writes, "by consciously aiming to develop psychic mechanisms and social methods of training, and finally by the police" (TI 11: 173). He also thinks that public morality in a society that does not invoke God as the source of its stability probably would not be much different from one which does (TI 11: 174)[15].

While I am not an expert on the theology of Karl Rahner, and I acknowledge that there are many who say that his work is so full of dense and ambiguous passages that this makes him an easy target for popularising interpreters who lack his subtlety, there is nonetheless the sociological fact that the *Wirkungsgeschichte* of *Gaudium et spes*, that is, the history of how it has been interpreted, rather than what was initially intended by the authors, has been a history of affirming the culture of modernity and seeking to correlate sacramental practices to it, while the mantels of Rahner and Schillebeeckx have been used to legitimise such an affirmation.

Thus the third macro point is that we need to emphasise the eschatological end of the pole, we need to highlight the relationships between a Christocentric Trinitarian theological anthropology and sacramental theology and the contribution of the sacraments to our participation in the nuptial mystery. Cardinal Ouellet's work has sought to do this in the context of the sacrament of marriage. As he expressed the idea:

> The love of Christian spouses, even though it belongs initially to the first creation, already participates in the "nuptial mystery" that fulfils the promise of conjugal love in the eschatological love that Christ bears the Church…Christ's eschatological love for the Church already indwells the spouses' union and, by the power of the Holy Spirit, urges it from within toward the eternal wedding banquet of the Lamb[16].

15 *Ibid.*

16 M. OUELLET, "Theological Perspectives on Marriage", in *Communio International Catholic Review* (Fall, 2004) 419-435 at 433.

This attention given to the eschatological end of the pole has the effect of re-enchanting romance, courtship and ultimately spousal love. The change effected by the sacrament is dependent upon the gifts of grace, given from above, through the mediation of the Church and in five out of seven of the sacraments, her priests acting in *persona Christi*. The change does not come about because of a change of human attitudes or perspectives. Sacraments are not exercises in raising human consciousness. Nonetheless, it is the case that an eschatological perspective does have the side-effect of raising human minds to a consideration of the last things. It does help people to see their lives from the perspective of eternity.

In *The Sense of History: Secular and Sacred* Martin D'Arcy SJ (1888-1978) endorsed the idea of Abbot Butler that the incarnational and eschatological poles always need to be held in tension. As he expressed the idea, «the harvest to be reaped at the end of time is homogeneous with the historical seed, and in its growth that seed exercises its mysterious, biological alchemy on the inanimate matter wherein it has been placed»[17]. According to Butler, for a Christian, the purpose of life should not be to «pass through it, get it over, and arrive, without baggage but personally safe», rather the Christian should arrive «at the final customs house» «with all that he acquires along the road» and it is precisely what he has to declare that will «determine forever his enjoyment of the fatherland»[18]. In D'Arcy's words, «toys in themselves are of no account, but to children they are so dear that they take them to bed with them; and when we go to sleep and awake to everlasting joy the toys of this life may well be part of our transfigured humanity… What we do now prefigures what we shall do with complete happiness, even as the doll cherished by the child is the first love of the future mother»[19].

The first challenge in overcoming the crisis in sacramental theology some fifty years after *Gaudium et spes* is to address the eschatological dimension of human existence. This is a re-balancing that is desperately needed. This in turn will require strengthening the links between Trinitarian anthropology, ecclesiology and sacramental theology. Instead of treating Christian sacraments as mere analogues for pre-Christian social

17 *Ibid.*, 182-183.
18 LYNCH, 386.
19 M. D'ARCY, *The Sense of History: Secular and Sacred*, cit., 211.

milestone rituals and thereby aligning the sacraments to a pre-Incarnational world or a post-Incarnational world that has deliberately rejected God's offer of divine filiation, theologians should be emphasising the *radical difference* of Christian sacraments.

Una pastorale familiare in prospettiva sacramentale

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA*

SUMMARY: The parable of the Good Samaritan serves as a sacramental paradigm for the pastoral action of the Church. It is seen here how man and his salvation become the way for ecclesial action. What emerges is an action that is born out of mercy and has a sacramental value through its rapport with the human body and the healing of the wounds of man fallen in sin. The course for actions then may be established: to draw near, to heal, to carry the wounded and to bring him to an inn. These actions always are illuminated by grace, which serves as a reference for pastoral care in a manner that recognizes the family as the principal way for the Church.

«Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico» (*Lc* 10,30). Potremmo dire che questo è il cammino più battuto nella storia dell'umanità, poiché ogni uomo si identifica con colui che «cadde nelle mani dei briganti, che gli portarono via tutto, lo percossero a sangue e se ne andarono, lasciandolo mezzo morto» (*ibid.*). Mentre procediamo nella vita, si scava un abisso tra ciò che desideriamo e ciò che realizziamo. La drammatica verità di fare il male che non vogliamo (cfr. *Rom* 7,19) ci conduce ad una amara conclusione: ci trovavamo su una strada interrotta che, come nella parabola, finisce con il viandante sul ciglio della strada incapace di fare un solo passo.

* Ordinario di Teologia pastorale del Matrimonio e della Famiglia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

In mezzo a questa disastrosa situazione, la narrativa del racconto ci presenta un evento singolare: il *cambiamento* dei percorsi. La verità degli incontri umani si rivela ai nostri occhi come in grado di definire i sentieri degli uomini con una specificità che procede dall'apparizione di una nuova relazione. Questi eventi determinano il cammino di ogni uomo, molto più dei progetti precedentemente concepiti a partire dai propri desideri e dalla propria fantasia. È precisamente questo che accade con tutti i personaggi della scena in questione. Il viandante smette di camminare, e rimane buttato per terra in attesa di una salvezza. Il sacerdote e il levita "schivano" il bisognoso e continuano il "loro cammino" sebbene abbiano dovuto "fare un giro largo" per "passare oltre" (cfr. *Lc* 10, 31.32). Tutto continua apparentemente senza alcuna variazione, ma in realtà essi sono cambiati interiormente a causa dell'incontro fallito che hanno vissuto. Tutto cambia quando il Buon Samaritano "si fece vicino" (*Lc* 10,34) al ferito, ossia, fa sì che l'aiuto al bisognoso diventi il proprio cammino. Egli devia dalla propria strada per incontrarsi con lui e per scoprire un nuovo camminare. È il modo in cui risponde all'amore che lo chiamava nel silenzioso grido di aiuto del ferito. Il nuovo cammino che intraprenderanno li unirà, pertanto comporta un cambiamento radicale anche per l'uomo bisognoso: in fin dei conti, anche lui ha trovato la sua vera via.

È chiaro che ormai tutto è nuovo per lui, l'intervento del Samaritano è più che un aiuto: tutto il suo sapere da medico e custode, trasformano anche l'orizzonte di colui che era mezzo morto. Il valore cristologico di questa nuova "via" è evidente[1]. La meraviglia dell'irruzione del Buon Samaritano è il modo di rivelare come Cristo fa nuove tutte le cose entrando nella storia degli uomini[2]. Il Figlio di Dio ha scelto il cammino dell'uomo, entra in esso per dirigerlo verso la "casa del Padre" (cfr. *Gv* 14,2). La centralità di questo significato garantisce l'esistenza di

1 Cfr. A. ORBE, *Parábolas evangélicas de San Ireneo*, I, BAC, Madrid 1972, 123-141. Per il suo significato teologico globale: cfr. J. NORIEGA BASTOS, "El camino al Padre", in L. MELINA –J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 155-182.

2 Cfr. J. GRANADOS, "«Trajo toda la novedad, al traerse a sí mismo»: apuntes para una teología de lo nuevo", in J.J. PÉREZ-SOBA –E. STEFANYAN (a cura di), *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 285-303.

un riferimento ecclesiale nel racconto[3]: i due denari che il Samaritano dà al locandiere come pegno della promessa del suo ritorno, rendono la locanda un luogo di incontro tra viandanti, un vero incrocio di strade in cui gli uomini scoprono la ragione del loro camminare fino al ritorno del Samaritano che consumerà la via. L'insieme di elementi che ci vengono qui presentati conferiscono un valore paradigmatico a questo racconto, tanto da poter affermare che: «La parabola, nel suo senso cristocentrico ed ecclesiale, ci mostra il senso ultimo dell'azione pastorale»[4].

1. L'UOMO È LA VIA DELLA CHIESA

La prima conseguenza che si evince da questa lettura della parabola è che l'immagine della via raggiunge una nuova dimensione che non è misurata dal desiderio dell'uomo. L'esperienza umana nella sua dinamica di crescita e di speranza ci parla della vita mediante il confronto con un viandante che si muove spinto dall'anelito di una pienezza: l'uomo è un "*viator*" in viaggio verso una meta[5]. Nel nostro racconto, si compie un passo in avanti: ci viene spiegato come l'incontro umano è capace di guidare l'uomo nel suo cammino, in un modo che non si può spiegare con le capacità umane, ma mediante la risposta alla presenza dell'altro. Pertanto, il contenuto affettivo della parabola, imperniata sulla misericordia, risulta essenziale. L'elemento chiave di quest'ultima, che dà senso a qualsiasi altra parte della narrazione, è che il Samaritano «vide [il ferito] e ne ebbe misericordia» (*Lc* 10,33)[6]. Egli è l'unico personaggio nel quale emerge questa risposta e, implicitamente, ci viene detto che gli altri non l'hanno data. C'è di più, l'insegnamento finale del Maestro, che riprende la domanda iniziale del dottore della legge – «chi è il mio prossimo?» (*Lc*

3 Cfr. SANT'AGOSTINO, *In Iohannis Euangelium Tractatus*, Trac. 41, 13 (CCL 36,365): «Cui stabulario? Forte illi qui dixi: *Pro Christo legatione fungimur*. Dedit etiam duos nummos, qui impenderentur saucio curando; forte ipsa sunt duo praecepta, in quibus tota lex pendet et prophetae. Ergo, fratres, et ecclesia hoc tempore in qua saucius sanatur, stabulum est uiatoris; sed ipsi ecclesiae sursum est hereditas possessoris».

4 J.J. PÉREZ-SOBA, "Verità dottrinale e verità pastorale", in J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014, 85.

5 È fondamentale: G. MARCEL, *Homo Viator. Prolégomènes à une Métaphysique de l'espérance*, Aubier Montaigne, Paris 1944.

6 "καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη".

10,29) –, si riallaccia con la conclusione ovvia di questo: egli si è fatto prossimo del ferito, «ha avuto compassione di lui» (*Lc* 10,37)[7].

L'impulso dell'affetto, mediante il quale la presenza dell'altro acquisisce un valore unico, è la ragione profonda della direzione della via impressa dalla misericordia. Ora, l'alterità è una delle sue componenti essenziali, come riflesso della definizione agostiniana: «la misericordia è la compassione nel nostro cuore per l'altrui miseria che, potendolo, siamo spinti a soccorrere»[8].

La misericordia è la ragione profonda del "cammino di salvezza" che compie il Samaritano quando assume come destino proprio l'aiuto del bisognoso, che è, ormai, la guida dei suoi passi. Il cammino che descrive Gesù e al quale invita i suoi discepoli non è qualcosa che si può tracciare preventivamente, ma si realizza mediante gli incontri personali nei quali si scopre la concretezza delle indicazioni iniziali che offrono le inclinazioni naturali a mo' di richiesta implicita della sua determinazione successiva. L'incontro tra il Samaritano e il ferito cambia i passi di entrambi, che ora si compiono insieme.

L'uomo aggredito scopre una nuova dimensione di vita, il suo cammino non può essere lo stesso di prima del suo incontro. La presenza di colui che lo ha curato, trasportato e che ha pagato per lui, appare come la promessa di un nuovo incontro «al [suo] ritorno» (*Lc* 10,35). L'uomo percosso è capace di riconoscere il grande beneficio che riceve dall'altro e suggerisce la domanda circa la nuova unione personale che è sorta e della quale è testimone, come un dono che egli può offrire anche ad altri viandanti.

Il contenuto di questa parabola ci consente di comprendere meglio la portata di una delle affermazioni più forti del magistero di San Giovanni Paolo II: «Quest'uomo è la via della Chiesa»[9]. L'immagine della Chiesa in cammino è legata a quella del Popolo di Dio che intraprende un esodo verso le promesse del Signore dell'Alleanza. La lunga esperien-

7 "ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ'αὐτοῦ".

8 SANT'AGOSTINO, *De Civitate Dei*, l. 9, c. 5 (CCL 47,254): «Quid est misericordia nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur?». Si veda anche: SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 1: «misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur».

9 GIOVANNI PAOLO II, Lett.Enc. *Redemptor hominis*, n. 14.

za di Israele fino a giungere alla terra promessa ci parla della necessità del popolo eletto di essere guidato nel deserto, dove le vie non sono chiare e, di conseguenza, dove è necessario seguire con attenzione la guida di Dio. È la stessa realtà che i discepoli comprendono in merito alla «sequela di Cristo»[10] in cui il Maestro e Signore traccia il sentiero con i suoi stessi passi. In entrambi i casi, né il Popolo né il discepolo possono tracciare il loro cammino, ma devono trovarlo nella realtà della fedeltà alle promesse. È questa la verità della Chiesa che, per compiere la sua missione, deve rispondere all'esigenza che nasce dagli incontri umani come realtà di salvezza.

Nella Nuova Alleanza, Paolo riprende l'immagine dell'Esodo applicata alla vita cristiana (*1Cor* 10,1-11; *2Cor* 3,7-16), introducendo in essa la novità dello Spirito che conferisce un senso diverso al camminare e alle promesse. Il discepolo non auspica un'altra alleanza o una terra, ma la realizzazione piena delle sue promesse divine: il Regno di Dio, già presente, sebbene ancora in modo embrionale, fino a che «Dio sia tutto in tutti» (*1Cor* 15,28). Così facendo, la promessa riceve un valore originale rapportato alla fedeltà di Dio all'amore che offre all'uomo. Il cammino della vita si struttura a seconda del modo in cui l'amore ci guida nell'esistenza, giacché la caratteristica dello Spirito Santo è che «abbiamo il pensiero di Cristo» (cfr. *1Cor* 2,16).

L'indicazione data nel deserto non è più una legge di pietra, incapace di dare compimento alle promesse di Dio, ma è lo Spirito Santo come Legge viva della pienezza del dono divino (cfr. *Rom* 8,2). Così gli Apostoli «non discesero dal monte portando, come Mosè, delle tavole di pietra nelle loro mani; ma se ne venivano portando lo Spirito Santo nei loro cuori..., divenuti mediante la sua grazia una legge viva, un libro animato»[11].

Lo Spirito Santo è colui che trasforma gli incontri umani in occasione di rivelazione della misericordia divina per la salvezza dell'uomo.

10 A partire dell'opera fondamentale di: F. TILLMANN, *Handbuch der katolischen Sittenlehre*, III: *Die Idee der Nachfolge Christi*, Schwann, Düsseldorf 1934. Cfr. J. LARRÚ, "Sequela e virtù", in J.J. PÉREZ-SOBA –P. GAŁUSZKA (a cura di), *La rivelazione dell'amore e la risposta della libertà: il profilo di un'etica della fede (*DV *5)*, Cantagalli, Siena 2014, 193-209.

11 SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthaeum*, hom. I, 1 (PG 57,15), citato in GIOVANNI PAOLO II, Lett.Enc. *Veritatis splendor*, n. 24.

Questo non toglie nulla del modo umano di agire, anzi, lo presuppone e lo assume[12].

2. UNA LUCE PER L'AZIONE DELLA CHIESA

È stata opportunamente messa in evidenza la dimensione decisamente attiva della parabola del Samaritano: la verità della risposta deve essere *messa in atto*, altrimenti, si falsifica la verità contenuta nell'incontro. Come afferma Papa Francesco: «Il buon samaritano non solo si fa prossimo, ma si fa carico di quell'uomo che vede mezzo morto sul ciglio della strada. Gesù inverte la prospettiva: non si tratta di riconoscere l'altro come un mio simile, ma della mia capacità di farmi simile all'altro. Comunicare significa quindi prendere consapevolezza di essere umani, figli di Dio»[13].

Nell'ordine pastorale che ci interessa, tale attività è legata alla supremazia della carità nelle azioni cristiane. Questo esige una comprensione adeguata dell'operare umano partendo dall'amore, la cui realtà pastorale è ancora da realizzare. Naturalmente, cambia la prospettiva ancora dominante nelle nostre strutture pastorali di un'azione tecnica destinata a risolvere problemi specifici. In altri luoghi abbiamo potuto mostrare che questa prospettiva è estranea alle esigenze della nuova evangelizzazione, che deve essere sempre fondata sulla novità cristiana specifica della carità e non sull'effettività materiale di talune azioni[14].

La parabola, con il suo contenuto di misericordia, incide sul senso profondo del curare le ferite che è intimamente legato alla visione pastorale della Chiesa delineata da Papa Francesco e che consiste nella necessità di curare i tanti ammalati[15]. C'è dunque un legame con l'"atto medico" che racchiude una radicale dinamica interpersonale[16]: questo richiede un modo integrale di agire, in cui tutta la persona sia coinvolta

12 Cfr. J. NORIEGA, *«Guiados por el Espíritu». El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, PUL-Mursia, Roma 2000.

13 FRANCESCO, *Messaggio per la XVII Giornata Mondiale delle comunicazioni sociali*, (1-VI-2014).

14 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastorale familiare: tra programmazioni pastorali e generazione di una vita*, Cantagalli, Siena 2014.

15 Con l'immagine dell'"ospedale da campo" usata da Papa Francesco: cfr. A. SPADARO, "Intervista a Papa Francesco", in *La Civiltà Cattolica* 164 (2013/III) 461-464.

16 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, "Acto médico", in C. SIMÓN VÁZQUEZ (dir.), *Diccionario de Bioética*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 39-48.

e in cui il soggetto, tanto quello che cura quanto quello che è curato, abbiano un valore insostituibile[17]. Richiede, in particolare, una profonda conoscenza del cuore umano e della forza della grazia che è capace di guarire veramente i cuori. È certamente mancanza di comprensione pastorale il fatto di adottare come misura della capacità la persona malata, senza speranza nel suo cammino di guarigione, o il fatto di ridurre l'azione curativa alla diagnosi della malattia, senza un intervento che sia realmente curativo, ovvero, senza che ci si aspetti dall'uomo nessun cambiamento nella sua vita poiché lo si considera impossibile.

Già Paolo VI, in un momento di confusione per la Chiesa, aveva affermato chiaramente che il fine di ogni evangelizzazione deve essere la *conversione*: «Ma, prima di tutto, ciascuno li conquista [il Regno e la salvezza] mediante un totale capovolgimento interiore che il Vangelo designa col nome di "metánoia", una conversione radicale, un cambiamento profondo della mente e del cuore»[18]. In questo modo, si specifica chiaramente la luce sorta dall'incontro che guida il cammino della Chiesa, che passa attraverso l'uomo e chiede una trasformazione nel suo agire.

3. UN CAMMINO SACRAMENTALE

Sappiamo bene che i medievali, seguendo il Maestro delle Sentenze, hanno fatto della parabola del Buon Samaritano il riferimento chiave per spiegare i sacramenti della nuova Alleanza[19]. Questo ci porta ad una nuova riflessione in cui possiamo riconoscere, nella pastorale che emerge da questo racconto, una *dimensione sacramentale* che la qualifica e la specifica. Adottando questa prospettiva, possiamo avanzare una prima pista di

17 È questa la prospettiva adottata nel libro: L. MELINA – C. A. ANDERSON (a cura di), *L'olio sulle ferite. Una risposta alle piaghe dell'aborto e del divorzio*, Cantagalli, Siena 2009, che è un punto di riferimento per questo argomento.

18 PAOLO VI, Es.Ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 10.

19 Il confronto appare in Pietro Lombardo nel libro IV delle Sentenze, a cui fanno riferimento tutti i commentatori. Cfr. P. LOMBARDO, *Sent.*, IV, d. 1, c. 1, 1, in *Sententiae in IV Libris distinctae*, II, Ed. Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, Grottaferrata, Romae 1981, 231: «Samaritanus enim, vulnerato approprians, curationi eius sacramentorum alligamenta adhibuit; quia contra peccati originalis et actualis vulnera sacramentorum remedia Deus instituit». Segue questa spiegazione in particolare: SAN BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, *IV: In Quartum librum Sententiarum*, Prooemium et d. 1, pars 1, a. un., ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad claras Aquas, Quaracchi 1889, 1-12.

riflessione: l'oblio di questa dimensione o, quanto meno, la mancanza di approfondimento della stessa, comporta una grande povertà nella nostra pastorale. Questo spiega la ragione per cui spesse volte la trasmissione della fede che si compie non sembra coinvolgere la persona nella sua interezza e rimane limitata ad una preoccupante superficialità: ecco la fragilità che osserviamo in tanti fedeli al momento di vivere come cristiani.

Vero è che negli ultimi cinquant'anni si è insistito fino alla nausea sulle carenze di una pastorale *sacramentalista* che funziona solo nella misura in cui le persone sono consapevoli della necessità dei sacramenti e dell'essere docili alla preparazione di cui hanno bisogno e che richiede la Chiesa. Al giorno d'oggi, questo modo di concepire l'organizzazione delle azioni ecclesiali è inadeguato, poiché sono molte le persone che, sebbene battezzate, non sentono tale necessità e addirittura vedono con sospetto l'insistenza della Chiesa affinché partecipino assiduamente ai sacramenti, dei quali non comprendono il senso. Il motivo che causa l'allontanamento è quello che va curato; è questo il primo punto nel quale si annida la più grande malattia dell'uomo contemporaneo. Ci riferiamo, ora, ad un'altra realtà molto diversa, che nasce dalla comprensione precedente dell'uomo come via della Chiesa.

Si tratta di comprendere la via Chiesa-uomo in una chiave sacramentale che unisce entrambi i viandanti e che serve per esprimere la profonda realtà secondo cui «la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»[20]. Si riferisce dunque alla *modalità di comunicazione* esistente nell'economia divina tra la Chiesa e il mondo, che va riscoperta come un reale cammino di salvezza nel quale ogni uomo può trovare l'unione con Dio.

È qui che emerge chiaramente la *centralità del sacramento del matrimonio* nel cammino dell'uomo. Questo posto speciale è proprio il contrario di ciò che emana da un modo meramente sacramentalista di ordinare l'attività ecclesiale. Nell'ambito delle attività pastorali usuali nei servizi di una parrocchia, il sacramento del matrimonio risulta, in fin dei conti, sempre marginale, a causa della difficoltà di gestire persone che vivono situazioni tanto differenti, che hanno preparazioni precedenti diversissime e con temporalità varie: si pensa alla celebrazione delle nozze, ma

20 CONCILIO VATICANO II, Cost.Dog. *Lumen gentium*, n. 1.

poco alle persone che si stanno per sposare. Purtroppo, dobbiamo osservare che questa visione continua ancora ad essere la prospettiva preponderante alla vigilia del nuovo Sinodo sulla famiglia.

Se, invece, si intende la dimensione sacramentale dell'amore umano nella sua corporeità[21], come una realtà che configura il cammino dell'uomo, quasi spontaneamente si comprende che si tratta di un cammino privilegiato per l'uomo e che l'accompagnamento di ogni persona lungo tale cammino è un'urgente necessità. È stata proprio questa la grande intuizione di San Giovanni Paolo II[22] che nasceva dalla sua profonda esperienza di pastore nella quale seppe percepire la grandissima capacità evangelizzatrice della famiglia mediante l'amore che viveva, considerandolo una immensa risorsa per la pastorale che la Chiesa non aveva ancora saputo gestire al meglio.

Le dimensioni specifiche della sacramentalità dell'amore umano saranno d'ora in poi le luci principali che illumineranno l'azione della Chiesa, nell'ambito della *conversione pastorale* alla quale ci convoca Papa Francesco[23].

La realtà di comunicazione di Cristo «*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*»[24] appare come la prova più tangibile della dimensione sacramentale di tutta l'attività della Chiesa. L'idealismo illuminista che negava qualsiasi possibile azione di Dio nel mondo e riduceva il valore di Cristo a quello di mero esempio, va considerato come il tentativo più radicale di spezzare questo valore attivo e sacramentale della salvezza per ridurlo alla trasmissione spiritualista di un sistema di idee[25]. Non è difficile riconoscere una base gnostica in questi elementi chiave così impoveriti del mistero cristiano. La stessa dimensione amorosa specifica del messaggio di Cristo ha una chiara deriva altruista, come sviluppato in modo

21 Cfr. J. MERECKI, "Il corpo, sacramento della persona", in L. MELINA –S. GRYGIEL (a cura di), *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007, 173-185.

22 Come si è cercato di raccogliere in: L. MELINA –S. GRYGIEL (a cura di), *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007.

23 Cfr. FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, nn. 25, 27, 32.

24 CONCILIO VATICANO II, Cost.Dog. *Dei Verbum*, n. 2. Cfr. J. PRADES, "La fórmula *gestis verbisque intrinsece inter se connexis* y su recepción. A los 40 años de la *Dei Verbum*", in *Revista Española de Teología* 66 (2006) 489-513.

25 Il libro fondamentale è: R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2007[10].

persuasivo da Feuerbach[26] e che ha fatto concepire il fine del cristianesimo come l'intento di costruire un miglior "stato di cose nel mondo"[27]. Non si può negare la grande influenza che questo ha ancora nella concezione dell'azione della Chiesa, soprattutto negli ambiti ecumenici[28].

Nella nostra pastorale, a tutti i livelli, vi è inoltre un eccesso di verbalizzazione che prevale molto chiaramente rispetto al linguaggio simbolico dei misteri, basilare per il loro senso sacro[29]. Non si cerca di introdurre la persona in una storia d'amore che la struttura, ma ci si limita ad informarla circa una serie di idee che possono aiutare a comprendere il mondo. Tutto parte dall'assunzione della centralità dell'autonomia personale che, al giorno d'oggi, predomina nell'ambito educativo, incluso quello cattolico[30]. Si è dimenticato ancor di più il senso realmente *attivo della salvezza*, ovvero, la redenzione come azione umana di Gesù Cristo per eccellenza, che è la ragione profonda della missione e dell'attività della Chiesa. L'insieme dinamico di una pastorale sacramentale impone di superare la sola dimensione di *segno-significato* del sacramento, preponderante in una determinata teologia, per integrarla in quella più ampia *dell'azione salvifica di Cristo continuata nella Chiesa*. La prima sistematizzazione sacramentale completa realizzata nel Medioevo, fu imperniata unilateralmente sul valore del segno[31], senza che si sviluppasse successivamente quello dell'applicazione. Questo rimaneva come uno degli

26 Cfr. L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 2008.

27 Ricordiamo il monito di: GIOVANNI PAOLO II, Lett.Enc. *Veritatis splendor*, n. 78: «Per oggetto di un determinato atto morale non si può, dunque, intendere un processo o un evento di ordine solamente fisico, da valutare in quanto provoca un determinato stato di cose nel mondo esteriore. Esso è il fine prossimo di una scelta deliberata, che determina l'atto del volere della persona che agisce».

28 Cfr. TH. F. BEST –M. ROBRA, *Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement*, WCC, Geneva 1997.

29 Cfr. ad es.: L. BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, O.E.I.L., Paris 1986.

30 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA –O. GOŢIA (a cura di), *Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale*, Lateran University Press, Roma 2007.

31 Il Lombardo definisce tutto il libro quarto come "doctrina signorum": cfr. P. LOMBARDO, *Sent.*, IV, prooemium, in *Sententiae in IV Libris distinctae*, II, cit., 231: «ad doctrinam signorum accedamus». Da qui proviene la sua preferenza verso la definizione di sacramento tratta da: SANT'AGOSTINO, *De Civitate Dei*, l. 10, c. 5 (CCL 47,277): «Sacramentum est sacrae rei signum» (citato in: P. LOMBARDO, *Sent.*, IV, d. 1, c. 2, *l.c.*, 232). Per la differenziazione del Maestro tra "*res*" e "*signum*": cfr. P. LOMBARDO, *Sent.*, I, d. 1, c. 1, n. 3, in *Sententiae in IV Libris distinctae*, I, ed. Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, Grottaferrata, Romae 1971, 55.

effetti dei sacramenti, che induceva il fedele ad agire in maniera retta[32] senza però integrare sinergicamente l'azione divina e quella umana in modo sacramentale. Al giorno d'oggi, invece, bisogna considerare che una questione essenziale della vita cristiana è «la collaborazione delle azioni umana e divina nella piena realizzazione dell'uomo»[33]. L'introduzione di questa visione di azione sacramentale spiega molto meglio la *temporalità specifica del sacramento* che parla di un'origine, attualizza una grazia e promette una pienezza[34]. L'uomo, nella sua vita sacramentale, vive il tempo in modo nuovo nell'unità stabilita dal dono di Cristo e dalla sua chiamata all'amore[35].

Da tutto questo si evince una duplice dimensione cristologica:

In primo luogo, il fatto che Cristo appaia come Medico che cura le ferite dell'uomo aggredito, affinché recuperi le forze. È il fulcro della sua missione a partire dalla luce della misericordia[36.]

In secondo luogo, il suo rapporto con lo sviluppo della vita dell'uomo, che è il punto in cui risuona la valenza del *cammino*. Il recupero dell'uomo da parte dei sacramenti ha come scopo quello di far sì che l'uomo sia in grado di camminare, affinché scopra in Cristo la via che lo conduce al Padre.

Sono due dimensioni inerenti alla sacramentalità che, a sua volta, si trasforma in una luce essenziale per la comprensione di ogni sacramento in particolare. L'insieme dei sacramenti deve essere conosciuto nella loro profonda unità, che rafforza e indirizza la vita di ogni uomo. In

32 Per il Lombardo è la terza causa dell'istituzione dei sacramenti: cfr. P. LOMBARDO, *Sent.*, IV, d. 1, c. 5, 4, in *Sententiae in IV Libris distinctae*, II, cit., 235: «Propter exercitationem similiter instituta sunt». Le conferisce un ampio senso attivo: ALESSANDRO DI HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, l. IV, d. 1, 3, *In Librum Quartum*, Ed. PP. Collegii S. Bonaventura, Quaracchi, Florentiae 1957, 10: «exercitationem quantum ad [intellectum] practicum».

33 J. RATZINGER, "La fe como camino: Introducción a la encíclica «*Veritatis splendor*» sobre los fundamentos de la moral", in ID., *La fe como camino*, EIUNSA, Barcelona 1997, 64.

34 Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 2: «Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae».

35 Per questo tema è essenziale: J. GRANADOS, *Teología del tiempo*, Sígueme, Salamanca 2012.

36 FRANCESCO, Bolla di indizione *Misericordiae vultus*, n. 1: «Gesù Cristo è il volto della misericordia del Padre. Il mistero della fede cristiana sembra trovare in questa parola la sua sintesi».

essi troviamo la struttura basilare della *conversione cristiana* che richiede una nuova nascita, ma sempre nell'ambito di un cammino di sequela, che consente al fedele di crescere verso la pienezza della vita racchiusa in Cristo Risorto. L'insegnamento che questo contiene per la morale consiste nell'assumere la prospettiva della *formazione del soggetto cristiano* in seno alla dimensione del mistero specifica della sacramentalità della Chiesa[37].

Sacramenta propter homines, il famoso assioma medievale, va inteso dunque come una dimensione interiore del cammino dell'uomo che la Chiesa deve percorrere. Il fedele cristiano può camminare nella misura in cui Cristo lo incontra e lo conduce al Padre, in un itinerario colmo di senso sacramentale. Normalmente questo viene inteso in modo individuale nell'ambito della necessità della grazia, affinché si possa evitare sia il pelagianesimo dell'uomo che vuole camminare da solo, sia il quietismo di colui che si nega a compiere anche un solo passo. Tuttavia, nella prospettiva pastorale, si tratta piuttosto di percepire il camino curativo e di pienezza che il sacramento comporta, nel quale la corporeità è una dimensione essenziale.

Da un lato, la realtà che guarisce, la materia del sacramento, è legata alla *carne dell'uomo*, ossia proprio quella ferita. Da qui nasce l'insistenza specifica della tradizione della Chiesa circa *l'umiltà* dei sacramenti: la salvezza è offerta come dono che si esprime nella semplicità delle cose materiali che riguardano la carne umana[38]. La crescita dell'uomo nella sua corporeità, con la temporalità che questo implica, dà ragione della diversità e della natura dei sacramenti. Il cammino ha a che vedere con la vita umana nella sua necessità di essere ricevuta come dono, di crescere e rafforzarsi in seno ad una dimensione sociale, il che non può prescindere da un aiuto che sia in grado di curare qualsiasi tipo di malattia. È questo

37 Cfr. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di Rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, PUL-Mursia, Roma 2001.

38 Pietro Lombardo la propone come la prima causa di istituzione dei sacramenti: cfr. P. LOMBARDO, *Sent.*, IV, d. 1, c. 5, 2, in *Sententiae in IV Libris distinctae*, II, cit., 235: "Prima causa. Propter humilitatem". Concentra tutta la sua visione dei sacramenti su questo punto, mediante il confronto con la guarigione di Naamán che si bagna sette volte nel Giordano (*2 Re* 5,10): ALESSANDRO DI HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, l. IV, Introitus, *l.c.*, 1-9. Per la comprensione del valore della carne in questa dimensione: cfr. J. GRANADOS, *Segni nella carne: il matrimonio nella economia sacramentaria*, Cantagalli, Siena 2011.

il parallelismo principale che spiega la diversità dei sacramenti che, in quanto insieme, acquisiscono un profondo senso umano[39].

D'altro canto, il dinamismo del dono ricevuto tende sempre ad una pienezza umana che altro non è che quella vissuta da Cristo nella sua stessa corporeità. Tutti i sacramenti non sono altro che l'espressione della comunicazione vitale di Colui che «è sempre vivo per intercedere a loro [gli uomini] favore» (*Eb* 7,25). Dobbiamo ora considerare questo approccio adottando la prospettiva ecclesiale. Non si tratta, nella fattispecie, soltanto di amministrare i sacramenti secondo i diritti e doveri che incombono ai fedeli. Si tratta, piuttosto, di considerare in che modo *la via della Chiesa* si configura rispetto all'uomo.

Cercheremo di capirlo partendo dalla prospettiva dell'azione pastorale, come azione della Chiesa in quanto tale, utile proprio a tal fine.

4. UNA NUOVA SEQUENZA SACRAMENTARIA E PASTORALE

Dal punto di vista dell'azione ecclesiale, i passi che compie il Samaritano nel suo nuovo cammino sono punti di riferimento paradigmatici per determinare l'agire pastorale. La tradizione medievale, nel suo tentativo di sistematizzare le cose, ha messo in evidenza le differenze e, nell'intendere la ragione interiore dei sacramenti a partire dalla parabola del Buon Samaritano, si è concentrata soltanto sul suo aspetto *curativo*. Certamente, questa realtà è il fulcro del racconto, ma si è pensato ad essa in modo separato rispetto all'insieme e questo ha fatto sì che si perdesse la *temporalità dell'azione* che la sostiene[40], nella quale si può vedere, invece, con precisione il modo in cui l'uomo è effettivamente la via della Chiesa. La sequenza che segue nella parabola è più ampia della sola guarigione, che attribuisce al sacramento una dimensione innanzitutto farmaceutica. Possiamo distinguere una successione di atti parziali che strutturano un cammino: avvicinarsi, curare, trasportare e avere cura in locanda. Nella sua distensione temporale, l'insieme di questi atti ha an-

39 È paradigmatica la spiegazione di: SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 65, a. 1.

40 Insiste su questo: J. GRANADOS, "Irrevocabilità delle promesse e tempo del perdono", in J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014, 247-269.

che un valore sacramentale come azione di Cristo nell'uomo in quanto Buon Samaritano. L'itinerario tra una prima cura che dà la vita fino al consolidamento che avviene alla locanda, può essere inteso come la tensione esistente tra il Battesimo e l'Eucaristia, che racchiude in sé tutto il valore sacramentale del quale vive la Chiesa. Se nella Lettera agli Efesini questa dinamica si esprime mediante le immagini sponsali del bagno nuziale e della cura nell'alimentazione della sposa (cfr. *Ef* 5,26.29), nella nostra parabola si descrive in modo narrativo partendo da una visione nella quale il rapporto che si stabilisce tra il Samaritano e il ferito spiega la sua ragion d'essere per mezzo della misericordia.

È quanto cercheremo di osservare ora, seppur a grandi linee.

5. L'AVVICINAMENTO COME REALTÀ DI UN LEGAME

La verità pastorale qui racchiusa si comprende meglio nella misura in cui riflettiamo sulla prima di queste azioni: *avvicinarsi*. Probabilmente, al giorno d'oggi, questo è il problema pastorale per eccellenza, in un mondo che sembra allontanarsi dal cristianesimo e in una Chiesa che si vede sempre a rischio di essere emarginata dal vortice della società. L'invito di Papa Francesco a vivere una «Chiesa in uscita»[41] sembra ubbidire proprio a questa necessità, al fine di evitare qualsiasi tentazione di rimanere chiusa in se stessa.

Nel racconto del Buon Samaritano il fatto di avvicinarsi al ferito dimostra precisamente il movimento interiore della misericordia. Ma c'è di più: è questa che dà ragione della *realtà della vicinanza* e di appropria del forte senso rivelatore dell'amore di Dio, che è così evidente nella parabola[42].

Il fatto che il Samaritano faccia del giudeo il suo cammino è il modo di mostrare che in verità è Dio che sta accanto ad ogni uomo per mezzo di un amore che ci unisce gli uni agli altri poiché siamo figli di Dio. In Cristo, tale unione è giunta a pienezza, poiché in Lui «non c'è Giudeo

41 Cfr. FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 24: «La Chiesa "in uscita" è la comunità di discepoli missionari che prendono l'iniziativa, che si coinvolgono, che accompagnano, che fruttificano e festeggiano».

42 Lo mette in evidenza: R. TREMBLAY, "La figura del buon Samaritano, porta d'ingresso nell'enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est*", in *Studia Moralia* 44 (2006) 395-411.

né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal* 3,28). Questa rivelazione è contenuta nell'affetto misericordioso che svela il *legame di unione* al quale deve rispondere. È questo che fa la differenza dal semplice altruismo, che non svela vincoli né li fa crescere[43].

Se adottiamo come chiave di lettura la questione della distanza, la parabola del figliol prodigo svela fino in fondo il senso della lontananza e della vicinanza che unisce i protagonisti, come il modo di vivere i legami reali e la loro capacità di generare la vita. Il figlio minore parte verso «un paese lontano» (*Lc* 15,13), il Padre gli corre incontro «quando era ancora lontano» (*Lc* 15,20), il figlio maggiore rimane «fuori» dalla casa (cfr. *Lc* 15,28) e il Padre deve «uscire» (*Lc* 15,28) per incontrarlo. Si consolida dunque il paradosso che spinge a constatare come era vicino colui che era partito e quanto invece stava lontano colui che era rimasto vicino. Chi spiega autenticamente il valore delle distanze è il Padre, vicino ad ognuno dei figli, sebbene entrambi si fossero allontanati da lui. La sua vicinanza è il motivo che spinge il figlio minore a tornare, poiché ritrova la sua presenza nel cuore ed è questa la ragione profonda offerta per la conversione del figlio maggiore: «tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo» (*Lc* 15,31).

Si parla di una vicinanza nella quale la presenza del Padre e il fatto di essere figlio (due realtà sacramentali) diventano cruciali. Da qui si evincono i limiti di una visione soltanto sociologica dell'allontanamento dalla Chiesa. Si possono trovare mille ragioni per cui le persone si allontanano dalla comunità ecclesiale per, successivamente, poter determinare come la Chiesa si deve presentare per avvicinarsi di nuovo agli uomini. La ragione profonda, tuttavia, è sempre il peccato e la difficoltà di assumere una filiazione. Se non si tiene conto di questi elementi chiave, la considerazione appena esposta sarà sempre insufficiente.

Appare chiaramente la necessità di abbandonare le conclusioni più evidenti di qualsiasi indagine sociologica, in particolare quando si afferma che l'allontanamento è dovuto a ciò che l'uomo contemporaneo ha più difficoltà ad accettare della dottrina della Chiesa, per giungere alla conclusione che è proprio questo che la Chiesa dovrebbe mettere

43 Cfr. S.J. POPE, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1994.

sotto silenzio se vuole essere più vicina alle persone. È una deduzione ben lontana dall'insegnamento della parabola. Il semplice adattamento della Chiesa ai gusti del mondo, come è emerso tantissime volte nella pastorale, porta soltanto ad uno svuotamento della stessa, poiché non avvicina gli uomini al mistero né li aiuta alla conversione. Riconoscere che si è figli di Dio: ecco il punto chiave dell'evangelizzazione. Cercare di stabilire un dialogo con le persone in cui l'orizzonte della conversione non appaia mai, non è il modo in cui l'uomo è via della Chiesa. Da qui deriva la necessità dell'annuncio esplicito di Cristo se si vuole parlare di evangelizzazione, come ha perfettamente chiarito Paolo VI in *Evangelii nuntiandi*[44]. Ciò non toglie nulla alla necessità di una comprensione culturale e dell'uso di un linguaggio adeguato che richiede una inculturazione corretta e propositiva.

L'insieme delle parabole della misericordia che ci offre San Luca ci aiuta a comprendere meglio la verità di questo avvicinamento. In esse emerge che si tratta sempre di un *incontro di grazia*. Nelle prime due, ossia quella della pecora (*Lc* 15,3-7) e quella della moneta (*Lc* 15,8-10), la gioia che riempie i cuori dei due personaggi è dovuta alla ragione interna della ricerca di qualcosa che avevano smarrito. Nel racconto del padre misericordioso, invece, egli non cerca il figlio, ma aspetta il suo ritorno; questo sì, aspetta l'abbraccio, suggello di un amore che era rimasto, che rivela il senso filiale dell'incontro, e che non è paragonabile a quello di un bracciante con il suo padrone. Non c'è vero avvicinamento pastorale senza l'incontro della grazia che attualizza con decisione l'unione tra i figli di Dio. Nell'iconografia della parabola che stiamo esaminando, questo primo incontro tra il Samaritano e il ferito, si rappresenta solitamente con un *abbraccio*, come espressione del legame profondo che si stabilisce tra di loro.

In questo modo, le parabole evangeliche evitano qualsivoglia considerazione meramente altruistica di avvicinamento, che mantiene una stretta distanza tra individui autonomi rispetto ad una salvezza individualista e soggettiva.

44 PAOLO VI, Es.Ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 22: «Non c'è vera evangelizzazione se il nome, l'insegnamento, la vita, le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazareth, Figlio di Dio, non siano proclamati».

6. GUARIRE: IL REALISMO DELLA GRAZIA

La misericordia è veramente divina poiché è capace di *guarire*. Se così non fosse, la realtà dei fatti si imporrebbe alla realtà della Parola di Dio che dà la vita. È proprio a questo che ricorre San Tommaso per introdurre tutta la vita sacramentale mediante le parole del Siracide «*Misit verbum suum, et sanavit eos, et eripuit eos de interitionibus eorum*», «Mandò la sua parola, li fece guarire e li salvò dalla fossa» (*Sal* 107 [vul. 106],20)[45]. La profonda unione che si stabilisce qui tra guarire e salvare dalla morte conferisce il senso pieno alla frase, come un modo per definire la *missione di Cristo* che specifica quella della Chiesa. L'invio del Verbo nella sua incarnazione si pone come fondamento dell'azione e il suo fine è proprio quello di *guarire e dare la vita*[46]. Il significato della guarigione nell'uomo è quello di aiutare a dar senso alla vita ma, quando si trasforma nel fine ultimo, diventa paradossale, poiché riduce l'orizzonte vitale ad un naturalismo smisurato[47]. Il bisogno di guarire rimanda sempre ad una verità dell'uomo precedente e più grande della salute.

Nell'ambito dell'azione pastorale, la prima verità che si riscontra nella guarigione è molto chiara: l'uomo non può guarire se stesso. Ha bisogno dell'altro per ottenere la salute, deve accettare questa dipendenza radicale per poter essere se stesso. Questo è molto importante se si vuole chiarire ciò che si intende con il termine guarire. Ricordiamo che l'uomo assalito dai banditi è nudo e ferito. È più facile vestirlo che guarirlo. Un uomo può vestire se stesso e se ha bisogno dell'aiuto dell'altro, potrà ricevere un gesto dal di fuori, pieno di bontà, ma che non raggiungerà l'intimo delle sue capacità di operare. Una visione solo tecnica della

45 SAN TOMMASO D'AQUINO, *In IV Sententiarum*, Prooemium.

46 Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *In IV Sententiarum*, Prooemium: «Et propter hoc, *verbum caro factum est, et habitavit in nobis*; Joan. 1, 14. Sed quia haec medicina tantae est efficaciae ut omnes sanare possit (*virtus enim exibat de illo, et sanabat omnes*, ut dicitur *Lc* 6,19), ideo ab hac universali medicina et prima aliae particulares medicinae procedunt universali medicinae conformes, quibus mediantibus virtus universalis medicinae proveniat ad infirmos: et haec sunt sacramenta, in quibus sub tegumento rerum visibilium divina virtus secretius operatur salutem».

47 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, "Il bene della vita e il bene della salute: il dovere di preservarli", in E. SGRECCIA –J. LAFFITTE (a cura di), *Accanto al malato inguaribile e al morente: orientamenti etici ed operativi - Atti della quattordicesima assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita* (Città del Vaticano, 25-27 febbraio 2008), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 91-115.

pastorale, più concentrata sull'apparenza esteriore, può essere considerata come il fatto di "vestire" l'uomo bisognoso senza però riuscire a curare la sua malattia. Sarebbe senz'altro una visione veritiera, sebbene incompiuta, della misericordia se la si definisse come il fatto di «vestire l'uomo nudo» (cfr. *Mt* 25,36; *Is* 58,7) con una certa interpretazione pauperistica di questa azione.

È sempre più difficile curare, poiché è necessaria una sapienza speciale per farlo: è proprio per questa ragione che la professione medica gode di un particolare riconoscimento in ogni società. San Bonaventura riprende giustappunto l'elogio del medico contenuto nel Siracide per iniziare il suo trattato sui sacramenti. Questo racchiude un profondo senso messianico, giacché tutto è imperniato sull'unzione con l'olio: «*Unguentarius faciet pigmenta suavitatis, et unctiones conficiet sanitatis*» «Lo speziale fa pigmenti soavi e *prepara unguenti* salutari» (*Eccl* [Vul] 38,7)[48]. La soavità, in questo caso, si riferisce al *modo* di curare che non è invasivo, ma adatto all'uomo[49], in continuità con l'avvicinamento del quale abbiamo parlato poc'anzi.

Il motivo per il quale la cura che offrono i sacramenti è impossibile per le sole forze umane, è che tratta la malattia più radicale: il peccato e la morte. La profonda comprensione di questo binomio spiega l'unione che stabiliscono i medievali tra i sacramenti e l'escatologia[50]. Non si tratta di una percezione antiquata giacché attualmente è stata rafforzata dalla centralità del mistero pasquale al quale partecipiamo e che è il principio della grazia ricevuta[51].

Comprendiamo la difficoltà di questo approccio in un mondo che non vuol sentir parlare di peccato[52], sebbene viva immerso nelle miserie causate dal peccato. La visione pastorale, per essere veramente misericordiosa, deve certamente curarne gli effetti, cercando però sempre di

48 SAN BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, IV: In Quartum librum Sententiarum*, Prooemium, *l.c.*, 1.

49 Cfr. *Ibid.*: «Nihil enim ultra quaerit aegrotus in medicina, nisi ut habeat *suavitatem* in usu et *efficaciam* in effectu».

50 Sono il contenuto del libro IV delle Sentenze di Pietro Lombardo.

51 Cfr. L. BOUYER, *Le mystère pascal*, Cerf, Paris 1967.

52 Cfr. PIO XII, *Radiomessaggio al Congresso Catechistico Nazionale degli Stati Uniti in Boston,* (26-X-1946), in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII. Ottavo anni di pontificato 2 marzo 1946-1 marzo 1947,* Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1947, 288: «Perhaps the greatest sin in the world today is that men have begun to lose the sense of sin».

intervenire sulla causa radicale di tale peccato. Ma non è tutto, essa non smette di curare fino a quando non sarà riuscita nel suo intento, giacché è la *realtà dell'azione di Cristo* che è in gioco. Dinanzi a Lui non c'è malattia incurabile, poiché Egli è il Medico perfetto, non ha paura di prendersi cura di chiunque, poiché «guariva tutti» (cfr. *Mt* 8,16). Sant'Ireneo riassume così questo concetto: «*Come il medico* dà prova della sua bravura nei malati, così anche Dio manifesta se stesso negli uomini»[53]. Si tratta di accettare un chiaro realismo della grazia come l'autentica misura dell'azione pastorale che supera la fragilità dell'uomo. Ecco perché il Santo vescovo di Lione lo inquadra nel dinamismo del dono della vita divina rivolta alla gloria del Padre: «la gloria dell'uomo è Dio, ma il ricettacolo dell'operazione di Dio e di tutta la sua sapienza e potenza e l'uomo»[54]. Il Vangelo ci rivela un amore più grande di tutte le fragilità umane, che trionfa sul peccato e sulla morte[55] e che ci permette di vivere in Cristo secondo Dio. Questo è direttamente legato alla vita morale, come ricorda il Concilio di Trento: «Nessuno, poi, per quanto giustificato, deve ritenersi libero dall'osservanza dei comandamenti, nessuno deve far propria quell'espressione temeraria e proibita dai padri sotto pena di scomunica, esser cioè impossibile per l'uomo giustificato osservare i comandamenti di Dio. Dio, infatti, non comanda l'impossibile; ma quando comanda ti ammonisce di fare quello che puoi e di chiedere quello che non puoi, ed aiuta perché tu possa: i suoi comandamenti non sono gravosi (*1 Jn* 5,3), il suo giogo è soave e il peso leggero (cfr. *Mt* 11,30)»[56].

Una misericordia che si impietosisce del malato ma che non cura, non è veritiera e falsifica la verità di Dio in questo mondo. È questo che la distingue dalla mera tolleranza o dalla sola compassione, che non

53 SANT'IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 20,2 (SC 211,390): «Quemadmodum medicus in his quae aegrotant probatur, sic et Deus in hominibus manifestatur».

54 *Ibid.*: «Gloria enim hominis Deus, operationis uero Dei et omnis sapientiae eius et uirtutis receptaculum homo».

55 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, L.Enc. *Redemptor hominis*, n. 9: «E soprattutto l'amore è più grande del peccato, della debolezza, della «caducità del creato», più forte della morte; è amore sempre pronto a sollevare e a perdonare, sempre pronto ad andare incontro al figliol prodigo, sempre alla ricerca della "rivelazione dei figli di Dio", che sono chiamati alla gloria futura. Questa rivelazione dell'amore viene anche definita misericordia, e tale rivelazione dell'amore e della misericordia ha nella storia dell'uomo una forma e un nome: si chiama Gesù Cristo».

56 CONCILIO DI TRENTO, *Sess. VI. Decreto sulla giustificazione*, cap. 11 (DH 1536). Il riferimento interno è: SANT'AGOSTINO, *De natura et gratia*, 43, 50 (CSEL 60, 270).

possono essere considerate, di per sé, dei principi pastorali. Vediamo dunque la radicale insufficienza della cosiddetta «teologia del fallimento»[57], secondo cui la malattia è incurabile e la grazia non può nulla per guarirla. L'unica cosa da fare è coprire il ferito con un vestito nuovo: una grazia che, quanto meno, coprirebbe le ferite.

Senza questo contesto, è impossibile parlare di cura nell'azione pastorale a meno di cadere in un sacramentalismo estraneo alla verità dell'uomo[58], di una grazia che non cura ma si limita a coprire i peccati. Pastoralmente, questo incontro richiede di percorrere un cammino guidati dalla grazia, che ha le sue ragioni. La guarigione necessita una gradualità in virtù del modo umano di ricevere con una specifica temporalità; è così che si apre all'accompagnamento.

7. CARICARE IL FERITO SULLE SPALLE: L'ACCOMPAGNAMENTO PASTORALE

L'azione di caricare sulle spalle è parte essenziale della parabola della pecorella smarrita (*Lc* 15,3-7). Isolata e terrorizzata, la pecora è incapace, da sola, di tornare all'ovile. Il Buon Pastore la cerca per riportarla nel suo gregge, ovvero nel luogo in cui potrà crescere. Anche se sarà ritrovata in buona salute, la pecora avrà bisogno di essere presa in braccio, poiché disorientata ed impaurita, non riuscirà né a camminare né tantomeno a rimanere sulla giusta via.

Questa azione è parte della terapia e, nella misura in cui richiede un tempo, si apre ad un cammino che il ferito *non può percorrere da solo*: la guida sarà colui che interviene nel nome di Cristo come samaritano. Questa tappa presuppone dunque il fatto di *accettare Cristo come «la Via, la Verità e la Vita»* (*Gv* 14,6), una prima conversione a Cristo che richiede una formazione cristiana basilare nella quale l'accompagnamento pastorale sia più vicino. Il senso assoluto della presenza di Gesù Cristo per la vita del cristiano è il punto fondamentale che va garantito. Purtroppo

57 È questo il limite della cosiddetta "teologia del fallimento" che presenta: E. SCHOCKENHOFF, *La Chiesa e i divorziati risposati. Questione aperte*, Queriniana, Brescia 2014, 135-170. Colui che avviò questo concetto fu: J. NAVONE, *Teologia del fallimento*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988.

58 Come si vede in: V. M. FERNÁNDEZ, "El sentido del carácter sacramental y la necesidad de la confirmación", in *Teología* 42 [nº 86] (2005) 27-42.

però, al giorno d'oggi, le cose sono più complicate a causa di un relativismo strisciante che colpisce direttamente tutto lo spettro della religione[59]. Il riferimento alla Verità che è Cristo in persona risulta, proprio per questo, un punto chiave per garantire il valore autenticamente pastorale di questa azione.

Si tratta, in particolare, della verità della misericordia nella cura progressiva delle ferite. È il modo di sperimentare fino a che punto l'amore primigenio che ha estratto l'uomo dalla sua prostrazione sia più forte della sua fragilità, che non è comunque del tutto scomparsa. In questi passi, misericordia e verità devono essere particolarmente unite[60]. San Bonaventura spiega la misericordia specifica dei sacramenti come la medicina che sconfigge la fragilità della volontà umana nella ricezione della grazia: «Conveniva alla *misericordia* [divina], poiché l'uomo custodiva male la grazia a causa dell'instabilità della volontà: Dio istituì i sacramenti, affinché l'uomo recuperasse la grazia con facilità»[61].

È proprio questo il punto in cui l'ambiguità della situazione attuale può essere più forte. In un passato recente si dava per scontata la formazione cristiana basilare a tutti i livelli, poiché si trattava di un contenuto culturale presente nei paesi di antica cristianità. Il ferito si ritrovava nella locanda quasi immediatamente, senza bisogno di un percorso previo nel quale *l'appartenenza ecclesiale* dovesse essere assicurata mediante un processo.

La realtà interpersonale sostiene qui l'unità del cammino nell'ambito di un percorso che richiede un tempo indeterminato nel quale il ferito possa iniziare a compiere i primi passi. Si insiste così sulla *vicinanza di Cristo* e sul senso kerigmatico di questo tempo. Appare la necessità della gradualità come un cammino di crescita nella conversione iniziale che

59 Cfr. FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 64: «Il processo di secolarizzazione tende a ridurre la fede e la Chiesa all'ambito privato e intimo. Inoltre, con la negazione di ogni trascendenza, ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo aumento del relativismo, che danno luogo ad un disorientamento generalizzato, specialmente nella fase dell'adolescenza e della giovinezza, tanto vulnerabile dai cambiamenti».

60 Cfr. FRANCESCO, *Discorso ai vescovi italiani*, (19-V-2014): "Verità e misericordia, non disgiungamole. Mai!".

61 SAN BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, IV: In Quartum librum Sententiarum*, d. 1, pars 1, a. un., q. 1, conclusio, *l.c.*, 12: «Decuit *misericordiam*, quia homo male gratiam servabat propter voluntatis vertibilitatem: ideo instituit Deus Sacramenta, ad quae homo recurrens gratiam recuperaret».

non ammette gradi, giacché tra la vita e la morte non vi è alcuno stato intermedio[62]. L'aumento della grazia in un cammino è una verità sacramentale fondamentale, ma esige la vita della grazia come ragione di base.

Di fatto, l'azione fondamentale del buon pastore è quella di *guidare le pecore* (cfr. *Gv* 10,3-5): è una funzione imprescindibile che, da sempre, ha definito l'azione pastorale. In altri termini, non si tratta di una tappa da superare ma di un elemento che configura qualsiasi azione ecclesiale. I Padri della Chiesa, pertanto, nelle loro regole pastorali hanno sempre cercato di mettere in evidenza il fatto che il pastore umano può guidare in quanto è guidato e, proprio per questo, hanno insistito sulla necessità della contemplazione da parte del vescovo che presiede la chiesa particolare.

8. La locanda come luogo di formazione

Nell'ambito dell'accompagnamento e nella partecipazione della vita della comunità ecclesiale, l'aspetto dell'insegnamento è essenziale. Fin dalle sue origini, nella pastorale della Chiesa, si è considerato che la prima malattia di cui soffre l'uomo è *l'ignoranza*. San Bonaventura descrive questa incrinatura partendo da una logica sacramentale: «poiché l'uomo era *ignorante*, è stato opportuno e conveniente dargli il codice dei precetti o legale e, poiché era *malato*, per la medesima ragione, gli sono state date le medicine sacramentali»[63]. Si basa su una logica della provvidenza divina, ecco perché emerge l'insegnamento morale come parte specifica e particolarmente opportuna dell'insegnamento della Chiesa, questo sì, con un valore sacramentale di accompagnamento. Ai suoi occhi, si tratta di una necessità soprattutto *da parte dell'uomo malato*. Egli afferma: «poiché [il malato] era *cieco* al razionale, gli sono stati dati Sacramenti visibili per *l'erudizione*»[64]. L'erudizione si considerava come una delle cause dell'i-

62 Cfr. J.-M. LUSTIGER, "Gradualità e conversione", in AA.VV., *La «Familiaris consortio»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 31-57.

63 SAN BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, IV: In Quartum librum Sententiarum*, d. 1, pars 1, a. un., q. 1, sc. 2, *l.c.*, 11: «quia homo erat *ignorans*, fuit opportunum et conveniens dare documenta praeceptorum sive legalia: ergo cum esset *infirmus*, pari ratione et medicamenta sacramentalia».

64 SAN BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, IV: In Quartum librum Sententiarum*, d. 1, pars 1, a. un., q. 1, conclusio, *l.c.*, 12: «quia

stituzione dei Sacramenti[65] da tenere sempre in considerazione e che, nella tradizione della Chiesa, creava uno stretto legame tra la catechesi e la vita sacramentale. Il catecumenato non può essere considerato come un'istruzione avulsa dalla vita dei misteri cristiani. Nel parallelismo con il Buon Pastore giovanneo, il suo compito di guidare le pecore deve sfociare nei *pascoli abbondanti* dove queste si rafforzano (*Gv* 10,9): ecco dunque un chiaro riferimento alla duplice mensa di «Pane e Parola»[66].

Una parte imprescindibile della pastorale ecclesiale consiste nell'istruire l'uomo ignorante circa il disegno divino e fare come Cristo con la folla: «mettersi a insegnare loro molte cose» (cfr. *Mc* 6,34). L'urgenza non può essere il criterio in questa realtà pastorale, mentre la cura primigenia o l'avvicinamento dipendono effettivamente da una logica nella quale la necessità improrogabile ha il suo peso. Di conseguenza, è nocivo per una pastorale sacramentale considerare la separazione "moderna" tra dottrina e pastorale[67] poiché la dimensione conoscitiva del mistero, tipica della sacramentalità, non può mai essere dimenticata.

Per quanto riguarda l'insegnamento, dobbiamo sempre ricordare che i discorsi che Gesù pronuncia alle folle richiedono sempre il chiarimento successivo ai discepoli "in casa" (*Mc* 9,33). È così che si riconosce nel soggetto familiare il luogo primigenio di istruzione, di una modalità di formazione integrale del soggetto cristiano. I tentativi di recuperare una catechesi familiare seguono dunque questo indirizzo. Nella famiglia si vive, nell'ambito di una continuità vitale e completa, l'introduzione

erat *caecus* quoad rationalem, ideo data sunt ei Sacramenta visibilia ad *eruditionem*».

65 Cfr. P. LOMBARDO, *Sent.*, IV, d. 1, c. 5, 3, in *Sententiae in IV Libris distinctae*, II, cit., 235: «Secunda. Propter eruditionem etiam institute sunt, ut per id quod foris in specie visibili cernitur, ad invisibilem virtutem quae intus est agnoscendam mens erudiatur. Homo enim, qui ante peccatum sine medio Deum videbat, per peccatum adeo habuit, ut nequeat divina capere nisi humanis excitatus».

66 Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost.Dog. *Dei Verbum*, n. 21: «La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il Corpo stesso di Cristo, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del Corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli».

67 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, "Verità dottrinale e verità pastorale", in ID. (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014, 71-102. Come riflessione: J. GRANADOS, *Eucaristía y divorcio: ¿hacia un cambio de doctrina? Ensayo sobre la fecundidad de la enseñanza cristiana*, BAC, Madrid 2014.

in un cammino nel quale si integrano i significati principali della vita nell'insieme di una tradizione[68].

9. UNA PASTORALE DI COMUNIONE

La chiamata a cui risponde il pastore e che consiste nell'uscire alla ricerca della pecora, non è altro che per "tornare" alla comunità ecclesiale dove troverà la «vita in abbondanza» (cfr. *Gv* 10,10), ed è molto importante per il Pastore che vi sia «un solo gregge, un solo Pastore» (*Gv* 10,16). Il senso specifico della parola *conversione* (שוב, στρεφείν[69]) è quello di tornare alla fedeltà di un'alleanza tesa sempre ad una vita in comunione[70]. Si tratta di un aspetto fondamentale per scoprire nell'incontro la verità di un amore *che permane*. L'azione sacramentale crea la comunione della Chiesa in modo radicale in quanto «*eucharistia facit ecclesiam*». Come afferma Giovanni Paolo II, infatti: «Da quel momento, sino alla fine dei secoli, la Chiesa si edifica mediante la comunione sacramentale col Figlio di Dio immolato per noi»[71].

La carità edifica la Chiesa (cfr. *1Cor* 8,1)[72], in un senso profondo dell'azione di Dio: la carità comporta una missione che rafforza l'azione sacramentale di Cristo come realtà vitale in mezzo al mondo. I sacramenti sociali, l'ordine e il matrimonio, che fanno parte della sua struttura, hanno dunque un valore di costruzione della comunità. Lombardo ha insistito eccessivamente sul matrimonio come cura contro la concupiscenza e non come grazia di una comunione di persone.

68 Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1981.

69 Cfr. G. BERTRAM, ἐπιστρέφω ἐπιστροφὴ, in C. KITTEL – G. FRIEDRICH (Hrsg.), TWNT, VII, 722-729.

70 Cfr. J.A. SOGGIN, "שוב, *šūb*. Ritornare", in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento. Volume secondo*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 802: «Naturalmente ciò non va inteso come se tutto dovesse ritornare all'antico, ma piuttosto nel senso che un "tale 'ritorno' costituisce solo il punto di partenza per un inizio del tutto nuovo"».

71 GIOVANNI PAOLO II, Lett.Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 21. L'affermazione proviene da: H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Église*, en *Œuvres Complètes*, VIII, Cerf, Paris 2003, 129: "Au sens le plus strict, l'Eucharistie *fait l'Église*".

72 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDIČ (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (*1Cor *8,1)*, Cantagalli, Siena 2011.

Pastoralmente questo significa che tutta l'azione della Chiesa ha a che vedere con la santità, come ribadisce *Lumen gentium*[73]. In tal senso, fu particolarmente chiaro San Tommaso d'Aquino che, invece del solo aspetto curativo del Lombardo, comprendeva il valore dei sacramenti come una realtà di *grazia* in vista della santità: «Sacramento propriamente si dice ciò che è destinato a significare la nostra santificazione»[74]. Egli compierà così un approfondimento nella realtà della *grazia sacramentale* nella quale applicherà il senso specifico della dinamica del dono relativo alla grazia che aveva imparato da Alessandro di Hales[75].

La prospettiva di una Chiesa di comunione consolida quindi la dimensione sacramentale della pastorale della Chiesa. Non perde il suo profondo significato umano, poiché bisogna considerare che ogni azione dell'uomo ha come fine lo stabilimento di una comunione di persone. Si tratta, pertanto, di un modo di recuperare l'elemento umano.

In fin dei conti, si inserisce nella verità dell'amore di comunione come direttiva dell'operare in virtù di una verità umana: «La breve analisi dell'*unione affettiva* dentro la struttura dell'azione ci porta all'interno di una dinamica personalista più ampia di quella del puro incontro, all'interno del trinomio: *presenza, incontro e comunione*. Possono essere intese come tre fasi, precedente, esistenziale e finale di un dinamismo morale che nasce dalla prima esperienza di un'unione interpersonale dal suo inizio»[76].

---

73 Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost.Dog. *Lumen gentium*, n. 40: «È dunque evidente per tutti, che tutti coloro che credono nel Cristo di qualsiasi stato o rango, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità».

74 SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 2: «sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem». Cfr. *ibid.*, a. 5: «in usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus, et sanctificatio hominis».

75 Che insiste direttamente sulla grazia specifica dei sacramenti: cfr. ALESSANDRO DI HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, l. IV, Introitus, 3, *l.c.*, 2: «In hoc quarto libro, quia nondum est in iis sufficientia ad salutem, agit de sacramentis et gratiis sacramentorum: quae gratiae sacramentorum non respiciunt solum quod immediate influit a Deo, sed quod per Mediatorem».

76 J.J. PÉREZ-SOBA, "Dall'incontro alla comunione: amore del prossimo e amore di Dio", in L. MELINA – J. NORIEGA (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, Mursia, Roma 1999, 118 s. Per il dinamismo della comunione nell'azione: cfr. L. MELINA, "Agire per il bene della comunione", in ID., *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di Rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, PUL-Mursia, Roma 2001, 37-51.

Il fine dell'azione pastorale illumina anche il suo inizio, l'incontro salvatore iniziale, nato dalla misericordia, che conteneva già, all'origine, la forza della comunione che conferisce pienezza.

10. LA CENTRALITÀ DELLA FAMIGLIA

Parlare di comunione tra persone ci porta direttamente alla famiglia. È questo il grande bene che rappresenta la famiglia in seno alla società, quello che la rende insostituibile.

Da un lato, rimanda sempre all'origine in cui l'uomo nasce e riceve come dono gli elementi principali della vita, in particolare il significato reale della comunione di persone e l'esistenza di legami che permangono e tendono ad un amore incondizionato. La realtà creatrice dell'*amore originario*[77] sostiene i rapporti familiari e attribuisce loro un valore antropologico legato ad una fede umana. Papa Francesco, ci ricorda, infatti, che: «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. La fede poi aiuta a cogliere in tutta la sua profondità e ricchezza la generazione dei figli, perché fa riconoscere in essa l'amore creatore che ci dona e ci affida il mistero di una nuova persona»[78].

Al giorno d'oggi, la fragilità di questi rapporti rende difficile l'evangelizzazione[79]. Pertanto, le difficoltà che incontrano molte persone quando vogliono formare una famiglia stabile e costruita su rapporti positivi costituisce una sfida fondamentale per la pastorale della Chiesa. Come osserva Benedetto XVI: «C'è un'evidente corrispondenza tra la crisi della fede e la crisi del matrimonio. E, come la Chiesa afferma e testimonia da tempo, il matrimonio è chiamato ad essere non solo oggetto, ma soggetto della nuova evangelizzazione»[80].

77 Cfr. FRANCESCO, Lett.Enc. *Lumen fidei*, n. 51.
78 *Ibid.*, n. 53.
79 Per comprenderne lo svuotamento: A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society*, Polity Press, Cambridge 1992.
80 BENEDETTO XVI, *Omelia di apertura del Sinodo dei Vescovi*, (7-X-2012).

Ciononostante, l'assunzione di una pastorale sacramentale nel senso che abbiamo appena tratteggiato, non è semplicemente un piano strategico da opporre agli attacchi sferrati contro l'istituto familiare, ma è un miglior riconoscimento della natura sacramentale della Chiesa stessa, la cui struttura si sostiene *sulla dinamica interna che costituiscono i due sacramenti sociali*: l'ordine e il matrimonio. Sono loro che stabiliscono la Chiesa come comunione di persone. Da qui deriva il rapporto di entrambi con l'Eucaristia da cui ricevono la forza della carità che li vivifica. Bisogna riconoscere che non si considera ancora sufficientemente il valore della famiglia come soggetto pastorale di vitale importanza.

In questo senso, la famiglia stessa è una *via per la Chiesa*, come riconobbe il Papa della Famiglia: «Tra queste numerose strade, la famiglia è la prima e la più importante: una via comune, pur rimanendo particolare, unica ed irripetibile, come irripetibile è ogni uomo; una via dalla quale l'essere umano non può distaccarsi. In effetti, egli viene al mondo normalmente all'interno di una famiglia, per cui si può dire che deve ad essa il fatto stesso di esistere come uomo. Quando manca la famiglia, viene a crearsi nella persona che entra nel mondo una preoccupante e dolorosa carenza che peserà in seguito su tutta la vita. La Chiesa è vicina con affettuosa sollecitudine a quanti vivono simili situazioni, perché conosce bene il fondamentale ruolo che la famiglia è chiamata a svolgere. Essa sa inoltre che normalmente l'uomo esce dalla famiglia per realizzare, a sua volta, in un nuovo nucleo familiare la propria vocazione di vita»[81].

L'avvicinamento diventa naturale nella famiglia cristiana: è il primo modo in cui Dio va incontro a molti fedeli. È fondamentale anche nell'attenzione naturale volta ad introdurre i sacramenti nella vita e a portare avanti un accompagnamento dolce nonostante le difficoltà. «L'amore sponsale e familiare rivela anche chiaramente la vocazione della persona ad amare in modo unico e per sempre, e che le prove, i sacrifici e le crisi della coppia come della stessa famiglia rappresentano dei passaggi per crescere nel bene, nella verità e nella bellezza»[82].

La locanda deve diventare il focolare: quello al quale il figlio ritorna e nel quale scopre la sua filiazione che non ha perduto. Nessuno mette in

81 GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 2.
82 FRANCESCO, *Discorso di apertura alla plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, (25-X-2013).

dubbio il valore sacramentale delle nozze di Cana, dove nasce la fede dei discepoli. È da qui che scaturisce la manifestazione di Dio nella grandezza di un amore sovrabbondante. È la fonte inesauribile della carità che, in modo sacramentale, dà da bere ad un mondo assetato.

God Opens His Love to Man: The Family as the Human Path to Communion with God

ANTONIO LÓPEZ*

SUMMARY: The essay explores how the relations that constitute the family (nuptiality, fatherhood, motherhood, sonship) reveal and communicate divine triune love, thereby informing and guiding the person to God. The family orders and accompanies man to the triune God, because it is precisely in and through the family's very form that God first opens his love to man and allows him to participate in and respond to it. To carry out this task it first examines the modern and postmodern perception of finitude that renders God's presence irrelevant and understands human relations in terms of conflictual equivocity. It then elucidates the sense in which the triune God, as revealed in Jesus Christ, is able to account for the relation between being and nothing in a way that grounds the positivity of the finite and its logic of gift. In analogy to the divine trinitarian communion the essay then explores the sense in which the family is a communion of persons by pondering the being-gift proper to man and woman, the unity of the persons within the communion of the family, the ordered nature of family love, and the content and goal of the communion of the family. The essay concludes by indicating two concrete ways through which God enables the family to grow in the truth and the freedom of the gift of love and thus guard, reveal, and communicate love.

* Dean and Professor of Dogmatic Theology at the Pontifical John Paul II Institute, Washington D.C.

Hidden in the ordinary, our first encounter with God takes place within the family to which we are born. The bond of love into which the father and mother have accepted to enter reveals its divine origin to the child even before his parents speak to him about God's existence and his significance for human life. Though not yet aware of God, the child will be able to desire, look for, and recognize God, because God comes to meet him first through his parents' love[1]. Their love, which constitutes the family and takes the form of nuptiality, paternity, maternity, and filiality, communicates the divine goodness, truth, and beauty from which it originates[2]. John Paul II expresses this iconic dimension of human love when he writes that the familial «"communion" of persons is drawn in a certain sense from the mystery of the Trinitarian "We", and therefore "conjugal communion" also refers to this mystery. The family, which originates in the love of man and woman, ultimately derives from the mystery of God. This conforms to the innermost being of man and woman, to their innate and authentic dignity as persons»[3]. Since the love in which the family participates is the divine tri-personal love revealed in Christ's gift of self for the Church, the relations of filiality, nuptiality, fatherhood, motherhood, and communion by which the family is formed reflect analogically the triune mystery of love. These relations «contain in an essential and unique way» a certain likeness to God[4]. The family

1 To understand this claim we must reject the separation of knowing and loving that is characteristic of modern epistemology. If God, who is love, can be known only in love, the search for God, grounded in man's creation in the image of God, should not be separated from the concrete love of God that finds a privileged expression in the family. See JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, 11.

2 This claim presupposes an understanding of love as the fullness of the good offered in divine revelation and of marriage as non-romantic love. For the justification of such an understanding, see my *Gift and the Unity of Being*, Wipf and Stock, Eugene, OR 2014, 63–70.

3 JOHN PAUL II, *Letter to Families* (=*LF*), 8. See, among others, M. OUELLET, *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, trans. Philip Milligan and Linda M. Cicone, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2006.

4 «Human fatherhood and motherhood, while remaining *biologically similar* to that of other living beings in nature, contain in an essential and unique way a *"likeness" to God* which is the basis of the family as a community of human life, as a community of persons united in love (*communio personarum*)» (JOHN PAUL II, *LF*, 6). The participation of human married love in divine love, intended by God from the beginning

therefore orders and accompanies man to the triune God, because it is precisely in and through the family's very form that God first opens his love to man and allows him to participate in and respond to it.

In this paper I would like to explore how the relations proper to the family reveal and communicate divine triune love, thereby informing and guiding the person to God[5]. To carry out this task we will first examine the modern perception of finitude that renders God's presence irrelevant. We will then elucidate the sense in which the divine eternal beginning, as revealed in Jesus Christ, is able to account for the relation between being and nothing in a way that grounds the positivity of the finite and its logic of gift. These reflections will help us elucidate how the family is a communion of persons in analogy with the divine tri-personal communion and how God enables the family to grow in the truth and the freedom of the gift of love and thus guard, reveal, and communicate love.

1. Sheer Finitude

Any reflection offered for our time on the family's sacramental form of love must take into account the modern portrayal of finitude as a purely immanent reality[6]. If it goes unaware of this notion of finitude, which

(the "sacrament of creation", as John Paul II calls it), finds its fulfillment in the participation of Christ's love for the Church ("marriage as the sacrament of creation"). See John Paul II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, trans. Michael Waldstein, Pauline Books and Media, Boston, MA 2006, catecheses 96–102. In this paper, when we speak about the family we intend that which grows out of sacramental marriage, in which natural marriage finds its truest expression. When we discuss family relations, we focus on those found within the nuclear family, since other relations (those of grandparents, grandchildren, etc.) can be reduced to nuptial love, fatherhood, motherhood, and sonship.

5 This paper does not offer a psychology or phenomenology of religion, nor does it intend to oppose other well-known cosmological proofs of God's existence or images of the divine triune mystery. Rather, it seeks to deepen these by offering a reflection on what it means that the human person is ordered to God through the family. In this way, it is a contribution towards a deeper understanding of the family as a valid *imago Trinitatis*.

6 The relation between modernity and postmodernity is rather complex. As is well known, postmodern authors such as J. Derrida (1930–2004), J.-F. Lyotard (1924–

renders the divine mystery irrelevant to human existence, such a reflection runs the risk of being misunderstood, and the ecclesial attempt to accompany families on their path to holiness may end up being fruitless. Modernity's radical perception of finitude makes God irrelevant because it remains content with its own incompleteness and open-endedness. It neither has the divine infinite as its opposite nor even speaks of it. In this view, God cannot meet man through the contingent world, nor can finite beauty and historical circumstances reveal his presence, for they no longer point to him as their source and end. Having nullified its relation with God, modern immanent finitude also perceives unity as oppressively violent and relation with the finite other as necessarily conflictual. It thus cannot but consider the natural family negatively, that is, as a totalitarian system of sorts that it would be better to dispense with, unless of course, the family places itself exclusively at the service of forming individuals[7]. Within the limits of this essay a brief account of the common perception of finitude articulated by M. Heidegger (1889–1976) and J. Derrida (1930–2004) will help us grasp more clearly what finitude is and why it is cast as self-sufficient.

Heidegger's account of finitude can be traced to the very beginning of his work. In *Being and Time*, Heidegger, without reference to a transcendent ground, argues that *Dasein* cannot be the ground of himself and the world in which he always already finds himself. His finitude is shot through by negativity: *Dasein* is not at his own disposal; rather, he is thrown into the world, handed over, so to say, to his own facticity. As Heidegger wrote in his *Introduction to Metaphysics*, *Dasein*'s existence is

1998), G. Deleuze (1925–1995), M. Foucault (1926–1984), and J. Lacan (1901–1981) like to signal their distance from the time preceding them by contending that they have successfully renounced the centrality of the subject. "Subject", of course, does not refer to the "subject of being" of the Aristotelian philosophical tradition. Instead, it means the abstract, disembodied, and a-relational self that for modernity grounds truth and perceives beings in the world as objects, i.e., as material deprived of intrinsic meaning and open to scientific and technological manipulation. Whereas one may grant that postmodern thought has silenced the modern understanding of the subject–though without forgetting that philosophers like Heidegger and Hegel also tried to correct the modern notion of subjectivity–postmodernity still seems to be a very modern project, insofar as both modern and postmodern thinkers share a common perception of immanent finitude. K.L. SCHMITZ, "Postmodern or Modern-plus?," in *Communio: International Catholic Review* 17 (Summer 1990) 152–66.

7 J. RAWLS, *Political Liberalism*, expanded ed., *Columbia Classics in Philosophy*, Columbia University Press, New York 2005, 471.

"to be held out into the nothing" and therefore to be a ground without a ground (*Abgrund*), lacking any foundation[8]. The human being, for Heidegger, is oriented towards the future and thus finds in "possibility," not in "actuality" or in the "present," what defines both him and being most properly[9]. As his work progresses it becomes clear that Heidegger's perception of finitude stems from his elucidation of the equiprimordiality of being and nothing. For him, "being," whose house is language, is not to be thought as the being of beings, because such an ontotheological metaphysics of causality and participation (which sees beings as coming from and dependent upon an ultimate being, i.e., God or a knowing and willing subject) cannot recognize that every being seen more directly by man is given, or revealed, by what hides itself. Being, therefore, is better thought as "absence" than as "presence"[10].

For Heidegger, being as "absence" is neither what we normally call "being" (*Sein*, *Dasein*, *Seiendes*) or even "truth" (*aletheia*). It may instead be described as a space of illumination or clearing (*Lichtung*), that is, as the light that enables beings to appear as such while it itself withdraws and hides. As it withdraws, it claims and lets what is other from itself be seen while this other (the human being, more specifically) points to it (being) in its withdrawing. This event (*Ereignis*) of man and being's reciprocal belonging–which is perhaps Heidegger's greatest contribution to philosophy–precedes the ontological difference between being and beings. Because in this belonging human being only knows itself as pointing to something that withdraws, it also destines metaphysics to think the existence of a transcendent ground responsible for so-called contingent beings. At the end of metaphysics, however, one sees that *Ereignis*, the event of appropriation or reciprocal belonging of what gives itself and that to which it gives itself, does not lead to a truly transcendent source.

8 M. Heidegger, *Pathmarks*, trans. William McNeil, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 91.

9 M. Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, SUNY Press, New York 2010).

10 During his lectures on Nietzsche, Heidegger said that «the non-appearing of being is being as not-appearing. It is not that being does not appear because it is separate for itself somewhere. Rather: the not-appearing of being as such is being itself». M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 6, bk. 2, *Nietzsche II,* Vittorio Klostermann, Frankfurt 1997, 318; see also M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 11, *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 2006, 51–79.

Instead, it orients man so that he might begin to respond to what calls for thinking: "what is", viz., *Ereignis*[11]. "Event" thus signals the pendular movement between what calls and what is claimed. *Ereignis* is therefore a radical perception of finitude since it encompasses all that is within it, "God" included. There is only finitude.

Derrida, for his part, sees Heidegger's remarkable attempt to think and express the ineffable as remaining enclosed within a metaphysical, ontotheological framework[12]. It was perhaps Heidegger's efforts to

11 Jean-Luc Marion, continuing the path opened up by Husserl's and Heidegger's phenomenology, offers a reflection on gift as givenness. See his *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*, trans. Thomas A. Carlson, Northwestern University Press, Evanston, IL 1998; and his *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, trans. Jeffrey L. Kosky, Stanford University Press, Stanford, CA 2002. See also N. REALI (ed.), *L'amore tra filosofia e teologia: In dialogo con Jean-Luc Marion*, PUL, Rome 2007.

12 Derrida, similarly to Heidegger, considers that, since its inception, the approach to the metaphysical question of being–of *ens qua ens*–took its bearings from a logocentric conception of the subject, that is, one that rests in a purported logic of identity that, through language, binds thought to the mirage of a substance understood as self-identity and self-presence. When this accusation of logocentrism is brought to bear on issues of gender, it receives the name "phallogocentrism". Derrida has this much to say: «I speak mostly, and have for a long time, about sexual differences, rather than about one difference only–twofold and oppositional–which is indeed, with phallocentrism, with what I also nickname "phallogocentrism", a structural feature of philosophical discourse that will have prevailed in the tradition. Deconstruction goes down that road in the first place. Everything comes back that way. Before any feminist politicalization (and, although I've often associated myself with it, on certain conditions), it is important to recognize this strong phallogocentric underpinning that conditions just about all of our cultural heritage. As for the properly philosophical tradition of this phallocentric heritage, it is represented, certainly in different but equal ways, in Plato as well as in Freud or Lacan, in Kant as well as in Hegel, Heidegger, or Lévinas. In any case I've gone to some length to show as much». Quoted in C. DELY, "Jacques Derrida: The Perchance of a Coming of the Otherwoman; The Deconstruction of 'Phallogocentrism' from Duel to Duo," trans. Wilson Baldridge, in *Eurozine*, (September 24, 2008) http://www.eurozine.com/articles/2008-09-24-dely-en.html. See also K. OLIVER, *Family Values: Subjects between Nature and Culture*, Routledge, New York 1997.

For Derrida, the account of substance as presence leads to totalitarianism. J. DERRIDA, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore 1997, 3–5. This is one of the reasons why Lyotard wrote that «we have paid a high enough price for the nostalgia of the whole and the one, for the

re-think the history of metaphysics in the direction of what was not thought (*Ereignis*) in metaphysical language what prevented him from seeing "difference" in all its radicality. By "going to the margins" of Heidegger's thought, Derrida indicates that one must become open to the originality of "difference" (*différance*)[13]. To advance that *différance* is "original" does not mean that the beginning is constituted by two terms–being and nothing, the finite and the infinite, man and woman. Unlike Heidegger's "ontological difference", Derrida's *différance* is not thought within an encompassing metaphysical horizon. Rather, it precedes and overflows metaphysics. To presume otherwise would be to continue thinking difference in light of a primordial origin, a "one" that, at a second moment, is pitted against another with which it can have either a dialectical (Hegel) or a dialogical (Buber) relation.

Derrida presents his rejection of a unique origin through an examination of the language used by an author and contends that careful attention to the text (and hence to language and to the being that it expresses) shows that it has no center; that is, the text says what the author intends and something else that opposes what the author says and intends. This "decentering", it is important to clarify, is not simply a political category. The lack of center does not indicate the author's logical ineptitude or inconsistency. Rather, decentering is the realization that there is no such thing as a center–not even its absence. Derrida's perception of the negative that belongs with *différance,* in this regard, is more than a questioning of the principle of identity or of non-contradiction. It is thus thought not in terms of the relation between being and nothing but rather in terms of unity and plurality. Derrida's methodology "destabilizes" and forestalls the very possibility of unity. Hence, "explaining" what is at stake in a text or a speech can only be done by means of gesturing towards it and not by offering a metaphysical account. What a text is or

reconciliation of the concept and the sensible, of the transparent and the communicable experience… The answer is: Let us wage a war on totality; let us be witnesses to the unpresentable; let us activate the differences and save the honor of the name». J.F. LYOTARD, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, *Theory and History of Literature 10*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999, 81–82.

13 J. DERRIDA, *Positions*, trans. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1981, 10.

says escapes logocentric language–that is, the illusion that the male conscious presence of himself to himself through language is immediate and is adequately conveyed in the conceptual language of the metaphysics of substance. For Derrida, the margins of the page are as "central" as the "written body" of the text. In order to show the illusion of center generated by a logic of substantial identity and presence, Derrida brings to the texts "supplements" of meaning which are "a surplus, a plenitude that fulfills another plenitude" and, in doing so, replaces it[14]. The supplement brings one to the further realization that meaning "differs": one meaning gives way to another meaning, and this to another, and so on. This continuous deferral makes the decision of meaning impossible. For Derrida, the continuous carrying over of meaning to another coincides with letting go of the existence of *a* meaning, and in this he is very much like de Saussure, who suggested that words take their meaning from their reference to other words. "What is", we could thus say, is not a "substance," an "essence", or a "subject", nor is it an event of reciprocal belonging. Rather, it consists in the equivocal and contrasting relations of a plurality of "origins". If, as Derrida intends, "plurality" is more fundamental than "unity," then this plurality is neither an ill-conceived unity, nor the source of a later unity, nor its fragmentation (fragments presuppose unity). Plurality requires a diversity of origins that do not transcend towards an ultimate other; they simply and equivocally refer to each other.

Derrida's denial of origins and causality, as well as his account of *différance*, ends up perceiving "what is" – very much like Heidegger – under the lens of immanent finitude. If in Heidegger "finitude" regards the co-belonging of what gives and that to which (or whom) it gives, in Derrida, it appears as a primordial plurality of origins and deferral of meanings that, according to him, do not generate any kind of totality.[15] Modern finitude regards an incompleteness and radical openness

14 DERRIDA, *Of Grammatology*, 141–64.

15 See R. GASCHÉ, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection,* Harvard University Press, Cambridge, MA 1986, for an excellent presentation of Derrida's "system". Richard Rorty offers a critique of this study in his "Deconstruction", in *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 8, *From Formalism to Poststructuralism*, ed. Raman Selden, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 166 – 96.

that, contrary to what we customarily think, do not signal any sort of deficiency.

2. Logic Revisited

The immanentist perception of finitude that characterizes (post)modernity is an attempt to think and communicate the nature of the beginning, which is the philosophical question *par excellence*. What can be retained of this effort is the endeavor to preserve the negative as constitutive of whatever is. Yet, to do this without ending up with the nullity that characterizes the modern understanding of finitude – that is, a nothingness that leads nowhere – one must not embrace those perceptions of being in which the finite relates to its other by means of self-mediation (Hegel), reciprocal belonging (Heidegger), or undecidable referentiality (Derrida). The latter two attempts see being and nothing as equiprimordial and thereby walk paths leading to either self-enclosed clearings (Heidegger) or joyless language games (Derrida). This perception of the negative and positive as equally fundamental renders Heidegger's eventful letting-be incapable of accounting for the historical uniqueness of the one tasked with shepherding being, the man who is called to think. Being (*esse commune*), after all, is not the source of singular essences. With regard to Derrida's critique of logocentrism, the equiprimordiality of being and nothing yields an understanding of otherness in terms not of opposition (the other of the same) or identity (the same as other) but of alienation. Incapable of unity – and hence of being and language – the one and the other remain estranged without either of them ever being "a" self. Postmodernity therefore conceives relation to an other (one alien to oneself) as conflictual equivocity.

In our view, retaining the negative as a constitutive element of "what is" without stalling thought or nullifying finitude demands the formulation of a logic according to which finite being is elucidated not in terms of ontological limitation or chronological cessation but of affirmation. Within this logic, the negative in finite being signals the mystery that the finite being is posited as other and remains irreducible to its origin (it is *not* the origin). At the same time, it is not sheer appearance – a becoming that never is – because the contingent finite being

remains in unity with its origin: both the source and the contingent share *analogically* in being, existing in relation to each other. The logic of affirmation is one of relation as unity in difference. There can be such a relation between the origin and the contingent finite if in being itself, in the beginning, a "not" exists. Can such a beginning be thought? A logic of affirmation that posits difference without embracing either equivocity of differences (undecidable meanings) or pantheistic univocity (in which the origin absorbs the other into itself) is offered only by Christian revelation, according to which being and love are equiprimordial. Only because Christ reveals that God's being is love can one overcome both the Greek concept of limit as perfection (with its negative perception of the infinite) and the modern nullification of finitude (with its necessary rejection of God). Christ's revelation not only brings to view a transcendent being but also, revealing it as love, allows us to see that there can be a difference in God and that the finite being can exist as finite in relation with him. Let us now consider what the coextensiveness of being and love means for God and then, in the following section, what it means for the human being.

Christian revelation suggests that the beginning is triune love (1 *Jn* 4:8, 16) that is coextensive with being (*Ex* 3:14; *Jn* 8:28). This coextensiveness means that it is inadequate to think that God is first eternal, simple, perfect, and self-identical being (*ipsum esse subsistens*) and then that he is love (*caritas*) or that he first is and then loves. Rather, God's being is perfect act as triune love, and this triune love is what being is.[16] How can such a claim be upheld? Only by Christ's revelation, which sets before our gaze an inexhaustible mystery: the eternal *being* of God is love precisely because the Father of Jesus Christ is the fount of all divinity and, as Father, eternally is so only in relation with the Son and the

16 To think of divine love without being or of divine being before love is to anthropomorphize the beginning without beginning that God is. The first separation (love without being) understands love sentimentally as sheer intimacy and asks of history the impossible task of either constituting being or sustaining it in existence. The latter (being before love) reduces love to a faculty of the will and, since truth is a transcendental property of being, also tends to see the identification of being with love as the transformation of God into an incomprehensible, absolute, and arbitrary will.

Spirit[17]. In Christ we discover that the Father never holds on to divinity (love-being) for himself[18]. Rather, beyond any dialectics of freedom and necessity, the Father is always the perfect and total gift of self without remainder to the Son and with and through him to the Spirit[19]. Since God is eternal, this also means that the Father's giving (his begetting of the Son) is coincident with his receiving of the Son's gratuitous response, which is fruitful in the Holy Spirit. This beautiful mystery entails both that the Son and Spirit share the same being and that they have it differently. The "not" in God is therefore revealed as tri-personal difference.

Love, according to Scripture, posits and maintains difference. God's total gift of self is the tri-personal communication of the same being-love. Just as it is not proper to absolute love not to give all of itself, so is it foreign to love to eliminate or minimize difference. Each divine person, while identical with the other two, is unrepeatable in the total gift of self. Divine persons are themselves, and hence are "subsisting" or incommunicable, not because they keep to themselves but because they give: each communicates all of himself to the other two who in turn receive and reciprocate eternally with the same love. We can neither think that the persons are simply separate from each other – this would entail not seeing that each person is itself as gift – nor presume that, because they are gift, relationality precludes the very "self" that is in relation – this would be to think that the gift of self never constitutes an unrepeatable hypostasis. Instead, since God's being-love is the eternal donating act of three persons, each one is conscious of being God, of being God in communion with the other two, and of being itself different from the others but in a relation of total gift that is a perfect, reciprocal, and

17 Cfr. H.U. von Balthasar, *Theo-Logic: Theological Logical Theory*, vol. 2, *Truth of God*, trans. Adrian J. Walker, Ignatius Press, San Francisco 2004. This work is the clearest elucidation of this issue available.

18 Hilary of Poitiers, *De Trin.*, bk. 9, no. 61; CCSL 62A.

19 «The Father only generates the Son by breathing (*proballein* in Greek) through him the Holy Spirit and the Son is only begotten by the Father insofar as the spiration (*probole* in Greek) passes through him. The Father is Father of the One Son only by being for him and through him the origin of the Holy Spirit». Pontifical Council for Promoting Christian Unity, "The Greek and Latin Traditions Regarding the Procession of the Holy Spirit", in *L'Osservatore Romano*, September 20, 1995, English edition, 3.

interpersonal communion[20]. The three persons therefore share the same self-possession of the one divine *esse-caritas*.

Let us draw two consequences that are important for our present reflection. First, God is one as a "communion of persons," an ungraspable and ineffable "exchange (*commercium*) of love"[21]. In this eternal, unfathomable communion, the divine persons are one not only by being "for" each other but also, and more precisely, by being "in" each other. The apex of unity revealed in the coextensiveness of being and love is one of eternal perichoretic indwelling: being oneself always already in the other. Communion in God cannot be thought as a sociological category, as if there were three independent beings who later came together. Instead, there is a divine communion because God is always the Father of the only-begotten Son with whom he eternally spirates the Spirit. If there were no Father – a beginning without beginning – who eternally gave all of himself to the Son and with him and through him to the Spirit, there would be no communion at all. Rather than jeopardizing communion, the anarchic person, the Father, makes it possible[22].

Second, if we pay close attention to the hierarchy of divine being-love, we find that it is precisely because the Father gives all without losing himself – such that in God everything is given, received, and shared tri-hypostatically – that no person lacks anything. No one person is greater than the other two. "The Son," says Gregory Nazianzen, "does not fall short in some particular of being Father. Sonship is no defect, yet that does not mean he *is* Father. By the same token, the Father would fall short of being Son. … No, the language here gives no grounds for any deficiency, for any subordination in being. The very facts of not being begotten, of being begotten and of proceeding, give

20 F. Bourassa, "Personne et conscience en théologie trinitaire," in *Gregorianum* 55, no. 3–4 (1974): 471–93, 677–720, here see 690, 706, 717–20; F. Bourassa, *Questions de théologie trinitaire*, PUG, Rome 1970).

21 *Catechism of the Catholic Church*, 221.

22 This is also why it is not possible to think two kinds of unity in God: one that would belong to the essence and another that would belong to divine love considered posterior to the divine *esse* (perichoretic indwelling of the divine persons). Just as being and love are equiprimordial, so the divine unity is always already that of a communion of persons: every person is God and God is not greater than the sum of the three. See my *Gift and the Unity of Being*, 218–27.

them whatever names are applied to them"[23]. Thus, it is because the divine order (*taxis*) does not regard the being of the persons directly that the personal properties distinguishing one person from the others do not add anything to the person's being. The Son does not lack anything that the Father has and vice versa. If it were possible to assign to the Son the personal property of the Father (paternity), one would be adding nothing. On the contrary, to turn the only-begotten Son into the anarchic person (the Father) would dissolve both the person and the divine communion. If the three persons were to be and have the divine *esse* in the same way, if there were no specific order to the giving, God would be utterly lovable, but he would not be love; he would not be tri-personal but only the one, supreme Being. The personal, incommunicable properties therefore signal that the life of God's being is love[24]. God eternally is only a communion of persons who dwell one in the other according to the order dictated by love's unfathomable giving[25].

---

23 Gregory Nazianzen, *Or.* 31.9; SC 250. English translation in *On God and Christ: The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius*, trans. Frederick Williams and Lionel Wickham, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 2002, 123.

24 To think that the Son and the Spirit lack "something" and therefore that they are "less" than the Father because they are the "second" and "third" persons – that is, because they do not have the personal property that belongs to the Father – is still to think the divine unity of being-love with Arius or Eunomius. Upholding that unbegottenness is an "essential" property leads either to an unfathomable one God that is indifferent to finite beings or, as in recent times, to immanent finitude. See L. F. Ladaria, *La Trinità, mistero di comunione*, trans. Marco Zappella, Paoline, Milan 2002, 161–79. Further, interpreting "gift" as "surrender" (and hence "gift" as "service") does not mollify the political objection that obstinately considers hierarchy to be a synonym of inequality because it cannot account positively for the "not" in the difference. If God is a communion of persons because the Father eternally begets the Son and with and through him spirates the Spirit, there is no personal difference in God without hierarchy. "Gift" indeed requires generosity, reciprocity, and receptivity. Yet, while this has rich implications for the philosophical reflection on the nature of act, the fact that, as Hilary would say, the Son perfects the Father does not mean that the order in God ceases to be or that it has no significance. Contrary to what political theologies pretend, in God hierarchical order and power are an expression of his being-love.

25 The understanding of the divine persons in light of gift, benefiting from the rich theological tradition, retains the indispensable elements considered by that tradition to constitute a divine person: (1) Boethius's emphasis on the "being-in-itself" (individual

God's communion of triune love, as Scripture tells us, is also spirit (*Jn* 4:24), light (*Jn* 8:12; 1 *Jn* 1:5), and life (*Jn* 1:4). As eternal spirit, God reveals the light – his being and his truth – both to himself and to that which he is not: divine love is able to call into existence that which, though not God, participates in God's being. By this love, man is created for communion with God[26]. Yet, if man is to be graciously brought into communion with God, whose very being is tri-personal communion, man himself must be created with a capacity for personal communion. It is by virtue of this capacity that he is able to receive, know, and love God, and that God is able to receive him. Such a capacity also indicates that there is a real likeness in the infinite difference between God and man; man's capacity for God entails that his very being is analogical to God's being. Just as the eye can see because, as Plato notes, it is sun-like, so man can see and love God, in and through the Son, because he is called to be himself in a communion of persons. In light of the analogy between divine and human being, we also see that Christ's gift of self to the end follows, on the one hand, the gift-form of created being and, on the other hand, represents the archetype, not the prototype, of donation[27].

---

substance of a rational nature): person is himself as gift; (2) Richard of Saint Victor's indication of the "being-from-another" (incommunicable existence of a spiritual nature): the gift requires a paternal giver; (3) Aquinas's understanding of "being-for-another" (person as subsisting relation): the gift is for someone who receives. It also develops the tradition further by indicating (1) that divine tri-personal unity is a perichoretic indwelling ("being-in-another"): the giver, the gift, and the receiver are in each other without annulling God's love precisely because his being three secures the difference in unity proper to *summa caritas*; and (2) that the living relation between "wisdom and love" constitutes God's being-love in its supreme rationality: God's wisdom is the eternal revelation of his love.

26 VATICAN COUNCIL II, *Gaudium et spes* (=*GS*), 19.

27 It is crucial to see that here the category of "gift" is understood analogically. God's tri-personal being-love is incomparably greater than human begetting (as Athanasius clarified) or any human nuptial relations. Christ's gift of self to the end is incomparably greater than a human self-sacrificial love. His gift makes it possible for every human act of love and self-sacrifice to be grounded in the truth. To place the God-world relation (hence Mariology), married love and conjugal intimacy (hence sacramental theology), Christ's incarnation, the Christ-Church relation, the eschatological wedding of the Bride and the slain Lamb, and the trinitarian perichoretic indwelling under a univocally conceived category of gift (a "gift" vaguely understood as a type of the good's

Before we continue to indicate how God guides man to himself through the human form of love – the communion of persons that the family is – it is important to acknowledge that postmodern authors look at "gift" with both fondness and deep reservations. Modernity willingly appropriates the language of gift. Recall, for example, Heidegger's "it gives," Derrida's "gift of death," or Marion's "being given." Nevertheless, these thinkers' philosophical horizon invites them to think of "gift" either in terms of phenomenological "givenness" or as an aporetic instance of *différance*. To situate gift within a metaphysics of causality and participation is for them yet another iteration of ontotheological speech[28]. Today's admittedly impoverished and almost empty concept of causality (as either extrinsic force or technological efficacity) is indeed incapable of accounting in terms of gift for either the relation of God and the world or for the relation among singular beings. Yet, if instead of this impoverished understanding we see causality as the generous communication of being (which entails seeing finite being in analogical, not

diffusiveness) is to postulate an anthropomorphization of the divine mystery that either dissolves the human being in God (if one begins with the divine triune giving) or dissolves God in man (if one begins instead with conjugal intimacy). In either case, the univocal account loses both the finite being and the transcendent being that makes finitude possible in the first place.

28 As Caputo puts it in a response to K.L. Schmitz: "In the *Tenth Book* of the *Confessions,* when creatures respond to Augustine's quest by saying *ipse fecit nos,* he made us, we are not what you are looking for, this does not have a demonstrative or causal quality but a phenomenological one, namely, it is guided by the "eyes" of the "heart". I share with Ken a deep interest in the gift. But to take the world as a "gift" is precisely to break with causal and ontotheological thinking and see the world not as an effect of a cause but of an act of generosity and love. We are required by the dynamics of the gift to shift the gift from the horizon of causality to the horizon of donation, as Marion puts it, to take it in its own terms, not those of ontotheologic". He continues with the following opinion: «I do not think that the analysis of the gift will gain the hearing it deserves if it takes the form of a classical metaphysics of causality. Rather it should be described in the language of donation, of generosity and gratitude, giving and receiving. Furthermore, this work also needs to come to grips with the *aporia* of the gift, with the beautiful and powerful conundrum the gift provokes, according to which the gift is "*the* impossible", so acutely described by Derrida in *Given Time*». J. D. Caputo, "Commentary on Ken Schmitz; 'Postmodernism and the Catholic Tradition'", in *American Catholic Philosophical Quarterly* 73, no. 2 (1999) 253–59, at 256 and 258.

univocal, relation with divine being) and hence as the restoration of interiority – all of which presupposes an understanding of power as love and being, not as control and ruling – then, perhaps, the grounds are laid for a fruitful conversation[29].

3. "AUTHENTIC GIFT OF SELF"

Our attempt to discover how God orders man to himself through the family while heeding one of the genuine questions passed on to us by modernity – the meaning of the "not" in finitude – led us to elucidate the coextensiveness of being and love in God. We also saw that this equiprimordiality of being and love grounds the logic of affirmation that accounts for an adequate meaning of the "not" as a personal relation of difference in unity. We will now ponder the sense in which this coextensiveness of being and love occurs in the human person and consider how, in human as well as in divine being, the "not" regards the relation of donation that the person keeps with another (unity in difference)[30].

The human being is given to himself within a family as an embodied finite spirit. As such, the human person exists only as male or female with the task of discovering and returning to God (who is his divine origin and destiny) the gift of his or her existence. This reciprocation coincides

29 For a beginning of this task see K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee, WI 1982, 86–90 and 117–30. Schmitz explains that "metaphysical interiority of nature" refers to nature's «own immediate inner ground of integrity, the proper foundation upon which it rests its own "right" to claim respect. … In and through the category of gift we can recover the metaphysical interiority of nature, since the analysis permits us to see the outlines of a causality that is fully determinate, both as to its mode: it is intelligent, voluntary and loving, and as to what is communicated: the most determinate and decisive actuality, the very existence of the world and its creatures», 90.

30 Since the relation between God's being-love and man's is one of analogical proper proportionality, as Thomas would say (AQUINAS, *De ver.* 2.11), then, on the one hand, we need to hold firm to the fact that the way man *is* gift is similar and infinitely (but not absolutely) dissimilar to the way in which God is gift (a tri-hypostatic communion of love), and, on the other hand, we need to acknowledge that the being-gift of the human person cannot be grasped without its intrinsic relation to God precisely because divine love posits, ensures, and solicits that relation.

with the grateful acceptance of oneself and others, and with the fruitful entrusting of oneself to God through others that takes place according to the state of life one is called to live[31]. In this sense, analogically to divine personhood, being male and being female are two personal ways of being the one gift that man is. It is precisely their difference (being male and female) and their unity (being human beings) that brings man and woman to look in each other for what each one is not and for what completes them. Given our main concern here, it suffices to ponder in what sense the nuptial relation of sexually differentiated spouses, with their call to fatherhood and motherhood, analogically reveals the mystery of God's tri-personal love and thus calls man and woman to respond to God.

To reflect on what it means to be husband and wife we must, first, render explicit the being-gift of man and woman and, second, indicate the nature of the relation that, binding them in indissoluble unity, makes them husband and wife. Admittedly, to ask what it means to be a man and a woman within our (post)modern epistemological horizon is an arduous task. While it is true that the reflections on this topic are enormously varied, it is still possible to see that they tend to be rooted in and to promote the same perception of finitude. The re-reading of substance as "absence," the belief in the undecidability of meaning, and the resultant understanding of relation as equivocation bearing no reference to a transcendent self yield accounts of sexual difference that claim to prove what they in fact presuppose, that is, that the human being is a self-determining, androgynous (and hence in a certain sense body-less), and ever-becoming finite freedom.

Most feminist texts rely on such a postmodern view of finitude and exemplify its concomitant anthropology. They elucidate the meaning of the human person in terms of the capacity to make – potency taken in its

31 See my *Spirit's Gift: The Metaphysical Insight of Claude Bruaire*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 2006, for an elucidation of this ontology of gift. To take the analogy in earnest requires us to speak of the sense in which the human being *is* gift and, since being (first act) is for the sake of its operation (second act), to specify how his action reflects his being. Aristotle, *De Anima* 2.1; Aquinas, *Summa contra gentiles* (=*SCG*) 1.45.6; *SCG* 3.113.1; *Summa theologiae* (=*ST*) I, q. 105, a. 5; *ST* I–II, q. 3, a. 2. This is also why John Paul II always reads *GS*, no. 24, par. 3 in light of *GS*, no. 22, par. 1.

active sense – and of power understood as ruling and governing, which, as such, cannot but be the privilege of very few. They also consider the male to be the hypostatization of the logocentric understanding of being and contend that he has imposed his dominance in almost every sphere of the *humanum*, language included. This being the case, many feminist accounts reject the very existence of "woman" and pejoratively characterize as "essentialism" the binary representation of the human being as male and female. They normally see the dual unity of sexual difference (and hence the nuptial mystery itself) as an expression of a logocentric ontological difference[32]. Instead, as Luce Irigaray says, "woman" is not the other of man[33]. She is undefinable[34]. To affirm this claim requires,

32 See, among others, E. GROSZ, *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, Routledge, New York 1995, 25–57; N.A. DALLAVALLE, "Neither Idolatry nor Iconoclasm: A Critical Essentialism for Catholic Feminist Theology", in *Horizons* 25, no. 1 (1998) 23–42; R. BRAIDOTTI, "The Politics of Ontological Difference," in *Between Feminism and Psychoanalysis*, ed. T. Brennan, Routledge, New York 1989, 89–105; D. J. FUSS, "'Essentially Speaking': Luce Irigaray's Language of Essence", in *Hypatia* 3, no. 3 (1989) 94–112.

33 «Equal to what? What do women want to be equal to? Men? A wage? A public position? Equal to what? Why not themselves? . . . The human race is divided into *two genres* which ensure its production and reproduction. Trying to suppress sexual difference is to invite a genocide more radical than any destruction that has ever existed in History… What is indispensable is elaborating a culture of the sexual which does not yet exist, whilst respecting both *genres*… Within the family, women must be mothers and men must be fathers, but … we have no positive and ethical values that allow two sexes of the same generation to form a creative, and not simply procreative, human couple». L. IRIGARAY, *The Irigaray Reader*, ed. Margaret Whitford, Wiley-Blackwell, Malden, MA 1992, 32. Nietzsche's influence on Irigaray, clearly visible in this passage, can also be seen in her book *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, trans. Gillian C. Gill, Columbia University Press, New York 1991.

34 SIMONE DE BEAUVOIR famously wrote that «one is not born, but rather becomes, woman» in *The Second Sex*, trans. Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, Alfred A. Knopf, New York 2010, 283. Similarly, Judith Butler contends that « "woman" is what is excluded from the discourse of metaphysics». J. BUTLER, "Bodies That Matter," in *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, ed. Carolyn Burke, Naomi Schor, and Margaret Whitford, Columbia University Press, New York 1994, 141–73, at 151. Irigaray polemically writes that woman «*is neither one nor two*. Rigorously speaking, she cannot be identified either as one person, or as two. She resists all adequate definition. Further, she has no "proper" name. And her sexual organ, which is not *one* organ, is counted as *none*». L. IRIGARAY, *This Sex Which*

of course, that one reinterpret the female body in a way that reduces sexual differentiation to meaninglessness. Comprehensibly, this attempt extends to both the body's reproductive capacity and the constitution of the brain[35]. To speak of sexual difference in a way that is untethered from a phallogocentric account of ontological difference necessitates a language able to reveal finite being according to the modern perception of finitude. Hence, we now distinguish "sex," referring to what is anatomical, from "gender," referring to what is culturally or sociologically determined, as well as to the emotional and cultural appropriation of a person's masculinity or femininity[36]. This new vocabulary of the sex/

Is Not One, trans. Catherine Porter with Carolyn Burke, Cornell University Press, Ithaca, NY 1985, 26. For a history of how sexual difference, interpreted according to either a one-sex model (the woman is considered a lesser version of the man) or a two-sex model (the two sexes are incommensurate), see T. LAQUEUR, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1990. See also P. ALLEN, *The Concept of Woman*, 3 vols., Eerdmans, Grand Rapids, MI 1997–2006; F. MERONI, *Il mistero nuziale e le sfide del* gender*: Uomo e donna; È ancora possibile?* Cantagalli, Siena 2015.

35 S. FIRESTONE, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2003: «The end goal of feminist revolution must be, unlike that of the first feminist movement, not just the elimination of male *privilege* but of the sex *distinction* itself: genital differences between human beings would no longer matter culturally. […] The reproduction of the species by one sex for the benefit of both would be replaced by (at least the option of) artificial reproduction: children would be born to both sexes equally, or independently of either», 11. Some psychologists claim that there are no significant differences that separate the male from the female brain. See J.S. HYDE, "The Gender Similarities Hypothesis", in *American Psychologist* 60, no. 6 (2005) 581–92; R.A. LIPPA, *Gender, Nature, and Nurture*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, NJ 2005, 1–45; A. FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York 2000; S. BARON-COHEN, *The Essential Difference: Male and Female Brains and the Truth about Autism*, Basic Books, New York 2004. A more balanced view can be found in D. J. SIEGEL, *The Developing Mind: How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are* Guilford Press, New York 2015, 1–35, 158–70; D.J. SIEGEL- M. HARTZELL, *Parenting From the Inside Out: How A Deeper Self-Understanding Can Help You Raise Children Who Thrive*, Penguin, New York 2004, 80–100.

36 As Margaret McCarthy notes, it was certain somatic anomalies–as in the famous case study of David Reimer by Dr. John W. Money–as well as physiological conditions (hormonal or genetic) that occasioned the distinction between anatomical sexuality and gender. M. MCCARTHY, "Gender Ideology and the *Humanum*" (forthcoming).

gender distinction – which tends to be a-critically assumed by both proponents and opponents – reinforces the dualistic perception that the person is a fragmented conglomerate of soul and body utterly malleable either by the finite self or by society[37]. Bringing the parable of modernity to its logical conclusion, Judith Butler argues that it is a finite self existing prior to any gender specification that creates its own "gendered" *and* "sexual" existence. In this vein, following Nietzsche's proposal of the priority of action over being and Foucault's account of the relation between body and soul, she contends that both sex and gender are performative, that is, that "there is not gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very 'expressions' that are said to be its results"[38]. "Woman" and "man" are

---

The term "sexuality" and the categories "homo-" and "heterosexuality" also stem from a specific understanding of the person that seems to be guided by the desire to establish homosexuality as normative. See David CRAWFORD, "Liberal Androgyny: "Gay Marriage" and the Meaning of Sexuality in Our Time", in *Communio: International Catholic Review* 33 (Summer 2006) 239–65; D. CRAWFORD, "Gay Marriage, Public Reason, and the Common Good", in *Communio: International Catholic Review* 41 (Summer 2014) 380–437; J. KATZ, *The Invention of Heterosexuality*, Penguin, New York 1995.

37 If the body is considered to be simply a *res extensa*, as Descartes thought, then society or the human soul will find a way to define its meaning without regard for man's somatic structure. R. DESCARTES, *Principles of Philosophy*, in *The Philosophical Writings of Descartes*, vol 1., trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge 2009, part 1, nos. 51–53, pp. 210–11. To say, in contrast, that the body is an icon of the soul does not mean, however, that it is a pre-defined reality impermeable to the cultural environment or the lived experience of the human being. These four elements (body, soul, environment, experience) must all be taken into account, since the human person is an embodied soul historically situated.

38 J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 2006, 34. Later on she says: «*Woman* itself is a term in process, a becoming, a constructing that cannot rightfully be said to originate or to end. As an ongoing discursive practice, it is open to intervention and resignification. […] A political genealogy of gender ontologies, if it is successful, will deconstruct the substantive appearance of gender into its constitutive acts and locate and account for those acts within the compulsory frames set by the various forces that police the social appearance of gender. To expose the contingent acts that create the appearance of a naturalistic necessity, a move which has been a part of cultural critique at least since Marx, is a task that now takes on the added burden of showing how the very notion of the subject,

made, and they do not exist before the deed that posits them[39]. Butler's account, unable to justify the positive meaning of the "not" (*not* being one's own body, *not* being the other, etc.) reduces sexual difference to nothing. Since they are deprived of any pre-performative meaning, one can rightly wonder how it is that one ends up with a body and a gender with which one is ultimately in conflict, and why it is that one feels any kind of attraction for another person – unless, of course, this too is the fruit of one's own acting.

While one must oppose all oppression and any attempt to encapsulate in a concept the mystery of the human person as male or female or to separate sexuality from its historical and cultural environment, one must not in doing so eliminate the difference that belongs constitutively to personal identity. Sexual difference indicates not only the fact that one is always in relation to another who is different from oneself but also that one depends on that other in order to be oneself. To eliminate sexual difference or read it as two variations of an androgynous human nature – in other words, to jettison the "not" proper to sexual difference – is to conclude that both unity and difference arise only as expressions of power and that relations, again, cannot but be conflictual. Empty equality, in-difference, replaces personhood.

It is particularly puzzling to find in these feminist texts the systematic dismissal of any fact that reveals the *dependence* determined by sexual difference. If we look at the events surrounding the beginning of life, dependence on another is altogether clear: conception is not an automatic fruit of nuptial intimacy (*Gn* 4:1); fruitfulness is never an androgynous event (biotechnological means are always parasitic on the fecundity given through sexual difference); the human child, of all creatures in the animal world, takes the longest amount of time to stand on its own feet,

---

intelligible only through its appearance as gendered, admits of possibilities that have been forcibly foreclosed by the various reifications of gender that have constituted its contingent ontologies», 44–45. See also J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004, 40–56; S. Jeffreys, *Gender Hurts: A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism*, Routledge, New York 2014.

39 «There is no "being" behind doing, effecting, becoming; "the doer" is merely a fiction added to the deed – the deed is everything». F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* in *Basic Writings of Nietzsche*, trans. and ed. Walter Kaufmann, Modern Library, New York 2000, essay 1, sect. 13, 481.

such that the human mother is of all mothers the most determined by her relation with the child[40]. While the denial of dependence is consistent with immanent finitude's denial of the need of a transcendent other, it is not a requisite move, especially within the logic of affirmation. If sexual difference, rather than being a mere means to reproduction or the perpetuation of male domination, is expressive of the nature of being as love, then dependence is not necessarily a correlate of oppressive power – although it can be lived that way. Instead, dependence can indicate a true giving and receiving, namely, one that gratuitously gives all of oneself to the other and expects from him the gratuitous response it desires.

In fact, sexual difference reveals that the human person is placed within a web of *constitutive* relationships that, informing the gift of self, express the mystery of love and communicate life. By "constitutive relations" we wish to indicate that the human embodied spirit is himself or herself in relation with others (God, one's spouse, one's parents and children, and *mutatis mutandis* friends and neighbors). These human relations, analogically to the personal relations in God, are both the non-privative receptivity of one's own being and of others in oneself and the gratuitous communication of oneself without loss in response to an antecedent love[41]. Born as male or female, the child is already placed in search of what, through the opposite sex, can fulfill the promise of his own birth, that is, communion with another person and with God. Born as male or female, one may also in due course become father or mother in the communion of persons to which he or she will be entrusted. One depends on those with whom he is constitutively in relation, and in that dependence he is himself. Finally, since the communication of life discloses itself as a gratuitous gift that exceeds the communion of

40 That nursing is biologically tied to the woman does not necessarily mean, as we shall see later, that the growth of the child can take place in a sound way in the absence of the father. Additionally, the child's dependence will re-emerge at the end of life when sickness and the proximity of death place him in the hands of those who can care for him. See R. ASHFIELD, "To Whom Do You Entrust Your Life? Suffering and Desperation Care", http://humanumreview.com/ (forthcoming).

41 See K. SCHMITZ, "Created Receptivity and the Philosophy of the Concrete", in *The Thomist* 61, no. 3 (1997) 339-71, at 369.

human love, the dependence is ultimately on God.[42] As St. John Paul II said, «The family is indeed – more than any other human reality – the place where an individual can exist "for himself" through the sincere gift of self»[43].

Pondering sexual difference as it unfolds in the nuptial relation and in light of the logic of affirmation that considers the being of the human person in terms of gift, we discover that this difference enables the gift of self and the reciprocal knowledge that results from it. If, as Edith Stein cogently indicated, sexual differentiation regards primarily the soul that is the form of the body, then sexuality is the way that the person receives the other and reveals, or gives, himself or herself (*Gn* 2:23–24)[44]. In the nuptial relation, to reveal oneself, to let oneself be known, is to let another be part of oneself and to accept being part of the other. Revelation seeks indwelling and indwelling presupposes and secures asymmetrical difference. If there were no "negation" in sexual difference (which is not to say contradiction) neither revelation nor fruitful union would take place. Yet because sexual difference within the nuptial bond grounds reciprocal indwelling, there can be a deeper knowledge of oneself, of the other, and of being as such than is possible for man or woman

42 Atheism and the homosexualization of culture find in each other their strongest allies. The elimination of sexual difference both presupposes and leads to denial of God. The reduction of gender to an ultimately arbitrary cultural category silences the traces of God that technological science and modern positivism have been unable to eliminate. To say that these traces of God have been culturally evacuated does not mean that the religiosity of the (homosexual) human person is eliminated or that his capacity to discover God and live in his light is a priori impossible.

43 John Paul II, *LF*, 11.

44 «The insistence that the sexual differences are "stipulated by the body alone" is questionable from various points of view. 1) If *anima=forma corpori*s, then bodily differentiation constitutes an index of differentiation in the spirit. 2) Matter serves form, not the reverse. That strongly suggests that the difference in the psyche is the primary one». Edith Stein to Callista Kopf, 8 August, 1931, in *Self Portrait in Letters, 1916–1942*, trans. Josephine Koeppel, ICS Publications, Washington, DC 1994, 98–99. See also D.L. Schindler, *Ordering Love: Liberal Societies and the Memory of God*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2011, 242–74, for helpful commentary and qualifications of this statement. For an account of the meaning of sex as understood by the Church Fathers, see H.U. von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, vol. 2, *Dramatis Personae: Man in God*, trans. Graham Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1990, 365–82.

before marriage. Love, also at the level of the *humanum*, is what grants knowledge[45].

If the being-gift of man and woman regards this mystery of reception and revelation, then relations, unlike what modernity stipulates, are not conflictual but are the welcoming of otherness. It is never emphasized enough that this welcoming is rooted in the fact that the constitutive "not" of finite beings permanently signals a radical beginning: one's being cannot be reduced to biological, social, or historical antecedents – which, however, are not meaningless. Positively stated, the human person is given to be through the family by a divine other, and this coming from another determines all of his being and historical existence[46]. We have considered how the sexual difference reveals to man his dependence on another and enables him to be himself by giving and receiving himself and others in the relations that constitute the family. We can now elucidate the sense in which the nuptial and fruitful relation is the place through which God (most commonly) orders man's life to himself[47].

---

45 «Each sex understands itself and the other out of its own resources, but these resources themselves derive from the relationship of asymmetrical opposition to the other sex: a husband can understand a wife in ways she cannot understand herself (and she can understand that he does), and a fortiori a wife's understanding of a husband can reach deeper than his own self-understanding (and he can understand that it does – and she can understand that he can understand that it does, and so on, to depths we cannot consciously fathom)». W.J. ONG, *Fighting for Life: Contest, Sexuality, and Consciousness*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1981, 103.

46 The person's irreducibility to his progenitors and to biological and historical antecedents can be adequately thought in light of creation *ex nihilo*. Creation *ex nihilo* also allows us to see that the fundamental personal name that both woman and man merit is "son". If together with the doctrine of creation *ex nihilo*, which teaches that all finite being has its absolute origin in God, we realize that the name "father" indicates the one that communicates his own being and life, we can rightly claim that filiality is the "personal property" that characterizes human existence and relations. This claim is further strengthened within Christian revelation according to which the Father creates in and through the Son.

47 Since it is a gift, the revelation of oneself is not true unless it is gratuitous. Within the bond of marriage (and *mutatis mutandis* in any genuine relation of love) one puts oneself at the total disposal of the other, just as the other does the same with himself or herself. Totality is the measure of gratuity because it reveals that love is not determined by any limit or conditions. If the giving oneself over to the other is not total,

4. Communion of Persons

The Father's total gift of self eternally generates divine communion and, in time, calls man to be himself by responding to God in a communion of persons that is "marked by a certain likeness to the divine communion (*communio*)".[48] In order to elucidate what this likeness means – yet without claiming to exhaust what remains an ever-greater mystery – it is fitting first to indicate how human communion in the family differs from God's communion of love.

Being absolute spirit (*Jn* 4:24), God does not have a body and therefore is without gender. The Father's generation «has neither "masculine" nor "feminine" qualities. It is by nature totally divine».[49] Yet, as we shall see in a moment, this does not mean that "Father" is an arbitrary name or one denoting a logic of male domination (*Eph* 3:14–15). Further, the likeness does not mean that we can identify each member of the family with a particular person of the trinitarian communion. It is inappropriate to say that the husband (Adam) personifies the Father, the child the Son, and the wife (Eve) the Spirit. Unlike the Father, Adam does not know a total gift of self that would eternally posit Eve; men are indeed children, but, unlike the Son, they do not participate in their own being begotten and may eventually become fathers and mothers; unlike Eve, the Holy Spirit is not the one in whom the Son is begotten nor the divine person who addresses the Father as "you." Time and the ontological distinction between human beings give us two further differences. First, God's eternity precludes the claim that the Son and Holy Spirit came to be subsequently to the Father, whereas Eve, Cain, and Abel all follow temporally

and hence, indissoluble, it is not love. To give oneself leads therefore to the gratuitous possession of the other and of oneself by the other. It is the fact that this "possession" is given by God rather than "agreed upon" by the spouses that enables them to affirm each other for the gift they are and not to manipulate each other for private purposes – no matter how noble they may seem. See my "Marriage's Indissolubility: An Untenable Promise?", in *Communio: International Catholic Review* 41 (Summer 2014) 269–305; J. Granados, *Una sola carne in un solo spirito: Teologia del Matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014.

48 John Paul II, *Mulieris dignitatem*, 7.

49 John Paul II, *Mulieris dignitatem*, 8.

upon the creation of the first man[50]. Second, though the nuptial mystery regards the fruitful and indissoluble union of two sexually differentiated persons who remain irreducible to each other, unlike God's union, theirs is not substantial. The spouses and their children share the same human nature, but none of them exhausts it.

If we now consider the person from the point of view of "relations of origin," we find only a tenuous similarity between divine and human personhood in communion. Although Adam and Eve share the same human nature (*Gn* 2:23) and at the beginning she is hidden in him, he does not generate her out of himself. As Scripture says, it is God who fashions into a woman the rib that he takes from Adam, and it is God who brings the woman to him (*Gn* 2:22). Man, as child, also comes from woman, but not without the participation of the husband. Procreation, since it involves bringing to life a person who is called to share in God's life, is ultimately a gift from God (*Gn* 4:1). Finally, although the child is indeed the fruit of his parents' love and hence is both other from them and a sign of their somatic and spiritual unity, their spousal love remains in a certain sense inaccessible to him. Filiality and nuptiality reveal different aspects of love: the first emphasizes the communion of nature and thus (ontological) dependence; the latter emphasizes the union in reciprocal gift of two equal yet sexually differentiated persons.

Even though the family as a communion of persons is greatly dissimilar to the divine communion, it is, nonetheless, a real image of this communion[51]. As *imago communionis* the love that constitutes the family,

50 Although some Fathers of the Church presented the family as a valid *imago Trinitatis*, the objections of Augustine and Aquinas against their theological accounts of this image that we just presented here remain valid. AUGUSTINE, *De Trin.*, 12.5.5 and 12.6.8; AQUINAS, *ST* I, q. 93, aa. 5–6. Their objections, however, do not necessarily dismiss the family as an image of the Trinity.

51 This does not mean that the family is a less adequate image of God than the soul, whose limits as *imago Trinitatis* Augustine saw well. We can add to Augustine's reasons for critiquing his own account of the soul as image of God the fact that this image overlooks man's being created in the Son – which makes it more difficult to understand the intrinsic reasons why the fullness of the image is to remember, know, and love God. Further, from the point of view of human knowing and loving we need to acknowledge that knowing and loving require another who is loved and known. This being the case, we run the risk of thinking that God needs someone else in order to know and love (either the Son and the Spirit, which would make the Father

more than a picture of sorts of divine communion, indicates the dramatic relation with the Triune God. Here, we will elucidate this image in three aspects: the giving and receiving that constitutes the persons, the persons' being-for and being-in one another, and the ordered nature of family love.

The first aspect of the likeness is that man and woman stand vis-à-vis one other and are themselves in a communion whose law is authentic gift of self. Husband and wife are themselves in the reciprocal belonging that unfolds as the gift of self proper to marriage. In giving themselves to each other in matrimony, they accept to face time and history together, to communicate life through their union and their work, and to respond together to God. Their somatic difference allows them, on the one hand, to both remain themselves and give themselves. On the other hand, it allows them to respond to God, for the body is also the permanent reminder of their ontological dependence on him.

It is precisely because their communion of love is analogical to God's gift-giving that the human nuptial relation is human, that is, true and free. Because the spouses' love rests in their prior being given to themselves and to each other by God, their dependence on him lies at the heart of nuptial communion. It is by virtue of this dependence that the total giving of oneself to another *finite* being is reasonable and freeing: the nuptial exchange of gifts has God, not just the spouses and their children, as its ultimate horizon. Otherwise, human persons' existence would be held out into the nothing, as Heidegger said. The authenticity of human self-gift, of course, can never reach the totality of divine personal gift. The gift of self of the spouses, unlike God's, will be total as finite, not as infinite: being given to themselves, they can give all of themselves, but because of their own givenness they cannot dispose of their own being and existence as they wish. They are not the human nature as the three divine persons are the one divine being; their gift of self takes place in time as a response and depends on their obedience to

imperfect, or creation, which would jeopardize God's perfection). Precisely because man is created to know and to love God in and through others and because the goal of married love is holiness, that is, the response to God, it is also inadequate to oppose these two ways of considering God's image in man. Man images God in his spiritual being, which is always embodied as either male or female.

the final source of nuptial love, whereas God's love has always been and is always being given; and in responding to God's love for them through their authentic gift of themselves in marriage, the gift of their own existence can acquire its ever-deeper meaning[52]. Although never identical to God's, the spouse's giving can be, nonetheless, real and total at its own level[53].

52 The participation of married love in God's triune love becomes truer in Christian sacramental marriage, in which human love is inserted into Christ's love for the Church such that the spouses love each other with Christ's love. This, of course, requires the ongoing conversion of the spouses, yet the conversion to the truth of love can happen because Christ's love for the Church and for the Father dwells in them through the seal of the Holy Spirit that makes their nuptial union indissoluble (*Catechism of the Catholic Church*, 1624). As Balthasar suggests, when Christ gives himself for the Church and introduces virginity as the form of love, sexuality, taken simply by itself, finds its proper form in Christ, in whom "there is neither male nor female" (*Gal* 3:28). Yet, in "the same gift of Christ for the Church, sexuality attains its highest supernatural significance (*Eph* 5:21–33)". H. U. VON BALTHASAR, "The Dignity of Women," in *Explorations in Theology*, vol. 5, *Man Is Created*, trans. Adrian J. Walker, Ignatius Press, San Francisco 2014, 166–75, at 169.

53 This nuptial imaging of God's love does not allow us, however, to claim that femininity and masculinity can be found in God. God is pure spirit and does not have a body. His gift of self is incomparable to that of the spouses, one reason for this being that the divine persons know a giving and receiving that is not a passion, as it is for human persons. Yet, this does not mean, as Balthasar explained, that God's love is not the grounds for what in creation takes the form of love between man and woman. Just as each divine person is gift, so man and woman, created in Christ, are gifts given to themselves in order to receive and return the gift. Man is created as male and female so that he, similarly to the divine persons, may also receive and give. This entails that neither man nor woman can be unilaterally identified with the giving or the receiving. They both first receive and they each give and receive differently, as we indicated earlier. With this difference in mind and considering that, on the one hand, it is proper to the man to beget, and, on the other hand, the second person of the Trinity became flesh as male so that he could be the perfect icon of the Father, it is not arbitrary to call the first hypostasis "Father". The Father, in fact, is he who communicates all of his divine nature. Most of the criticism leveled at Balthasar's theology of the sexes, although occasionally raising good questions, needs to show a better grasp of the logic of gift and to be more self-critical of the conception of immanent finitude that tends to originate many of its perplexities. See M. SCHUMACHER, *A Trinitarian Anthropology: Adrienne von Speyr and Hans Urs von Balthasar in Dialogue with Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, DC 2014; K. KILBY, *Balthasar: A (Very) Critical Introduction*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2012); G. LOUGHLIN, "Sexing the

The intrinsic likeness between divine and human giving and receiving is further revealed in sexual difference. Within the identity proper to the being-gift of man and woman, the gift of self is different for each of them. Because they first receive their own being, every giving of the man and the woman is a form of reception, that is, of response to the giver (ultimately God). Filiality is thus for the human being the fundamental form of the relationship of love. The spouses' response to the original giver is both the gift of their own lives and the communication of life to a new being, who is fruit of their union. The filial identity of their being-gift is thus realized through sexual difference, the means by which their revelation and communication of self is simultaneously a participation in and communication of life and love. For embodied spirits, reciprocal indwelling – the communication of oneself and of the truth – as well as the begetting and conceiving of life is possible thanks to the sexual difference. In this sense, sexual difference within marriage is also the wonderful expression of finite personal participation in the fruitfulness of divine love. Because this participation in divine gift takes place according to the difference between man and woman, we can suggest typically masculine and feminine forms of giving and receiving. In the male, gift of self normally takes the form of living, serving, and fighting for those he serves. The husband, as the child reveals, is also the memory of the foreign origin from which they come. Since that foreign origin, the divine Father, is also the place toward which the spouses are headed, it is normally the husband who indicates this directionality of nuptial

Trinity", in *New Blackfriars* 79, no. 923 (1998) 18–25; M. Gonzalez, "Hans Urs von Balthasar and Contemporary Feminist Theology", in *Theological Studies* 65 (2004) 566–95; C. Crammer, "One Sex or Two? Balthasar's Theology of the Sexes", in *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, ed. Edward T. Oakes and David Moss Cambridge University Press, Cambridge 2004, 93–112; D. Moss – L. Gardner, "Difference – The Immaculate Concept? The Laws of Sexual Difference in the Theology of Hans Urs von Balthasar", in *Modern Theology* 14, no. 3 (1998) 377–401; L. Gardner – D. Moss, "Something like Time; Something like the Sexes – An Essay in Reception," in L. Gardner-D. Moss- B. Quash- G. Ward, *Balthasar at the End of Modernity*, T&T Clark, Edinburgh 1999, 69–137; R. Muers, "A Question of Two Answers: Difference and Determination in Barth and von Balthasar", in *The Heythrop Journal* 40, no. 3 (1999) 265–79; T. Beattie, "A Man and Three Women – Hans, Adrienne, Mary and Luce", *New Blackfriars* 79, no. 924 (1998) 97–105.

love – even as, let us never forget, his directing is always a response to the communion of love to which he belongs and not simply his own absolute initiative. In the woman, since it is in her womb that life is conceived, gift of self takes the form of communicating strength and courage, foremost to her spouse and children. She imparts to them the certainty of life's goodness and gratuity, a certainty by virtue of which they are able to respond and create. It is never sufficiently emphasized that the specificity of the masculine and feminine gifts emerges not in their respective isolation but only when each one is solicited and enabled by the other. The differentiation, therefore, takes place precisely in the spouses' being for and with one another.

This differentiation and its unity is most pronounced when we look at the actual coming to be of a new person: only the male begets and only the female conceives, yet, each one can communicate life only in communion with the other. The conjugal act shows, on the one hand, that the husband gives himself and that the very giving of himself is the receiving of the wife. On the other hand, the wife receives the husband and that very reception is the giving of herself[54]. Begetting and conception reveal that the gift and return of oneself finds its fullest expression in receiving and giving the gift of the child – first, from and to God, and, in him, from and to one's spouse[55]. Conception also indicates that with woman lies the mystery of the home from which one comes and which the child in time will build anew.

Coming from both of his or her parents, the child learns to relate to the mother, to be her son or daughter, through the father – who in this case has the task of separating the child from the mother so that he or she can be truly a child and grow as an adult. The child learns to relate to the father, to be the father's son or daughter, through the mother – who in this case has the task of helping the child recognize and welcome the

54 Since, ontologically speaking, both male and female are the same created gift and their relation is one of asymmetrical reciprocity, it is common to find in one sex some spiritual features that are more common in the other. This also means that neither the male nor the female can be fully defined (either in themselves or in their relation).

55 For a very interesting account of the beginning of life see S. Talbott, "The Embryo's Eloquent Form", in *The Nature Institute*, last modified March 18, 2013, http://natureinstitute.org/txt/st/mqual/embryo.htm.

immediate (husband) and the final (God) origin of his life[56]. The mother and father both represent this ultimate origin but do so in different ways. Thus, both husband and wife are necessary for the one divine origin of the gift to reveal itself as such and for their child to distinguish his parents' nuptial love from the origin that, within the love of the family, calls all of them to be and to respond to it.

The second aspect that signals the similarity in greater dissimilarity between divine and human communion is the type of personal union found in both. As we saw, the essential unity of the triune God is best characterized as perichoretic indwelling. The divine persons are themselves in being-*for* the other two. Each one is also, for lack of a better word, the "place" in which the others are. They are one God in being-*in* one another. These two prepositions require each other. The former (being-for) needs the latter (being-in) in order to avoid the introduction of any trace of ontological difference in God. The latter (being-in) needs the former (being-for) in order to avoid Sabellianism. Being-for and being-in are also characteristic of the human communion of persons. John Paul II writes that man and woman are called «not only to exist "side by side" or "together", but they are also called *to exist mutually "one for the other"*»[57]. This being-for each other, of course, has to do with who they are and with the truth of the love they must enter into. We must not, therefore, reduce being-for to a moral category or think that because marriage *is* a communion of persons everything has already taken place. If we recall that for spiritual beings the gift of self has to do with the communication of oneself without loss and with non-privative receptivity, then the gift of self to the other does not dissolve the giver in the gift or intrude upon the receiver. Because the human person is a spiritual being, one can remain oneself in communicating one's life to the other and, when received, forms part of the other's being without thereby annulling it or reducing it into oneself. Personal difference is therefore preserved, while at the same time this spiritual communication and reception means that the union of the family is a certain indwelling. As we saw, this does not mean that the human persons are consubstantial

56 A good psychological account of this dynamic can be found in C. Risé, *Il padre: L'assente inaccettabile*, San Paolo, Milano 2003.

57 John Paul II, Enc. Lett. *Mulieris dignitatem*, 7.

as are the divine persons, but it does mean that each can be the space in which the others encounter, rest, and grow in love. For the human being, place is a personal category of far greater importance than the geographical location where one finds oneself. In this way, indwelling is also characteristic of the relation between parents and their children insofar as they are defined by each other and their reciprocal belonging. We witness this when Monica, the child in Wojtyla's *Radiation of Fatherhood*, says to her father: «I want only to pass into you always so that you can find me in your heart and then think "mine" about me . . . as one thinks about one's own child»[58]. Within the familial communion of love, the human person has a foretaste of what it means to dwell in love when he becomes a place for the other and when he accepts to be himself in the other[59].

The last aspect that reveals both the likeness and unlikeness of the human communion of persons to God's communion is the order within marriage. Since modern Western culture has replaced the image of God in man with the immanentistic concept of finitude described earlier, the dignity of the human being is no longer rooted in his being created for communion. Instead, it is derived from a radical, self-determining autonomy and the capacity to exercise power. In this view, husband and wife, father and mother, are nothing but interchangeable roles – bracketing, of course, the facts of conception, gestation, and nurture. These roles are no more than actions governed by a conception of power that expresses not love but dominance and control. In this sense, marriage, as W. Berry says, cannot but have the form of divorce, or as Nietzsche puts it, is legitimate only as the (non-)union of two creators[60].

58 K. WOJTYLA, *Radiation of Fatherhood*, in *The Collected Plays and Writings on Theater*, trans. Boleslaw Taborski, University of California Press, Berkeley 1987, 353.

59 See A. VON SPEYR, *Theologie der Geschlechter* [Theology of the sexes], Johannes Verlag, Einsiedeln 1969. A tragically disregarded proof of the indwelling that takes place in the family is the fact that children of divorced parents tend to live "between two worlds" and find themselves lacking a clear identity. See E. MARQUARDT, *Between Two Worlds: The Inner Lives of Children of Divorce,* Three Rivers Press, New York 2005.

60 «Marriage», wrote W. BERRY, «has now taken the form of divorce: a prolonged and impassioned negotiation as to how things shall be divided. During their understandably temporary association, the "married" couple will typically consume a large

This philosophical and theological decision, backed up by abuses of one gender by the other, renders intolerable any speech on order or hierarchy. These are deemed a priori unable to treat the human being with the equality he or she deserves. If there is a "first" and a "second" in marriage, the dignity of one of the spouses seems to be lost. Yet, recalling the order in divine communion can restore in our perception the possibility and legitimacy of order in human communion. First, we saw above that it is due precisely to the existence of an order in God that he is not merely the supreme good with no differentiation (either in God or between God and the world) but tri-personal love. Second, we recall that the divine persons are themselves in their eternally giving all they are, that is, all of the divine being; it is this ordered giving that leads us to confess in faith that they are the one God. We can therefore say that since in God order, or hierarchy, does not entail ontological inequality, then neither does order within the human communion of persons necessarily mean inequality. It is neither human nor divine *nature* but, as Balthasar says, «a Trinitarian principle – the primacy of the Father over all and the primacy of the Son over the Church and over Creation – that explains how the man can have (as a derived image) the sort of primacy which both Genesis and Paul insist on ("Christ is the head of every man, and the husband is the head of his wife, and God (the Father) is the head of Christ", *1Cor* 11:3)»[61]. Of course, the husband does not generate the family out of his own resources, nor does the wife or the child represent all that the family is. Within love, each occupies a place and has been given a task without which the family would be a monochrome reality[62].

We can therefore go further than the mere recognition that order does not entail inequality. The relations that constitute the family require objective order – which again is not to be understood in terms of "power" and "domination" – if the family is to live, communicate, and reveal

quantity of merchandise and a large portion of each other». W. Berry, *The Art of the Commonplace: The Agrarian Essays of Wendell Berry*, ed. Norman Wirzba, Counterpoint, Washington, DC 2002, 67. F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, part 1, no. 20.

61 Balthasar, "Dignity of Women", 174.

62 M. McCarthy, "'Something Not to Be Grasped': Notes on Equality on the Occasion of the Twentieth Anniversary of *Mulieris dignitatem*", in *Ave Maria Law Review* 8, no.1 (Fall 2009) 121–52.

love. We saw that in their reciprocal giving and receiving, husband and wife represent the divine origin but do so differently, the husband as foreign origin and the wife as home. Since the husband represents the divine origin that lies ahead, he is also the one who, most naturally, recognizes and indicates the path that the family is to follow. Yet he does this as a response to what nuptial love elicits and hence never out of an absolute priority. The spouses also represent God's divine fatherhood in the different ways they give themselves to the child through their human fatherhood and motherhood and only with the contribution given by the other spouse. In all these instances – communicating life, educating the child, and following the path towards God – it is the order (*1Cor* 11:3; *Eph* 5:20–33) that ensures that each person is treated for his or her own sake and is able to respond to God in loving the others. To say that the ordering of love within a family comprises relations that are far more than mere roles is to say, according to the logic of affirmation proper to the gift, that such roles are nontransferable precisely because to be spouse, father, mother, or child is to be oneself as being for and with the other. It is through the ordered relations of the family that each member is "begotten" as him or herself by personal love.

When we look at these three aspects together (the dynamic of gift, the indwelling of love, and the order within the family), the fundamental content of the familial communion of persons comes to light: sonship. Sociological and ethical accounts of "communion" seem to miss for one reason or another the greatness and purpose of human communion: to be permanently begotten by the love that one is given to possess, share, and enjoy within the family. Greater than what one feels or manages to do, the love that constitutes the family is a real, albeit fragile and never sufficiently pure, participation in divine love. For this reason, to be begotten, to be a child, is to continuously receive life, light, and love. It remains true that the other relations of love in the family analogically reveal and communicate fundamental dimensions of God's love: fatherhood and motherhood reveal that love generates; nuptiality, that love is a union of persons in which one receives and gives all of oneself; communion, that love is a unity in which one is from, for, and with the other. However, since the human being is a creature called to be in communion with God the Father through the Son in the Spirit,

each person in the family participates in and enjoys the Father's love as a child. From him, both parents and children can ask for and ultimately receive everything in Christ through the Spirit.

The awe-inspiring mystery of authentic human love in the family is therefore also, as we see most clearly in the sacramental family, the mystery of God's love. When spouses marry in the Lord, their love, through the Spirit, participates in and hence expresses God's love for the Church. In a sense, their love is both theirs and Christ's, the beloved Son of the Father who through the Spirit gathers men and women to himself in the unity of his own body, the Church. If what takes place in the family is its members' participating in, experiencing, growing in, and communicating the love that, as their very existence, is given by God, then when they love and try to be what they are (spouses, fathers, mothers, and children), they become ever more truly children of God. Underneath all the painstaking labor of indicating how the family is like and unlike God's communion of persons lies the realization of this simple and beautiful mystery: the family, strengthened and deepened in sacramental belonging to the body of Christ, participates in God's love; it is a communion of persons given so that its members can discover, enjoy, and grow in sonship. If the positive reading of the "not" in finitude sees it as a relation of gift, then the family as a communion of persons reveals that sonship – with all the depth of nuptiality and parenthood undergirding it – is the most proper form of this relation.

5. The Sacrifice of Giving

I would like to conclude by addressing the recognition and confession of God's totality within the family. How is it that the family recognizes itself as the place in which God first opens himself to man and, through the constitutive relations of love, leads man to himself? How is it that the members of the family recognize the gift-character of their union and their very selves so that they desire to treat each other according to the truth of their being and the destiny they are called to embrace? In other terms, in what sense do family members perceive themselves and their relations as words addressed to them by God to which they must listen and respond?

The human being insurmountably tends to enclose the mystery of God and his ever-new life within what he can understand, feel, or do. Naturally, once he has reduced God and his gift to an idol, as J.-L. Marion suggests, man will no longer see God in it[63]. He will instead see in the idol only his own reflection, though it is often the case that he does not even recognize himself. Given that the family's origin and destiny is God, the same dynamic takes place in familial relations. In the family, the distortion of the gift occurs precisely through the forms of giving specific to each person. The male typically ruins his gift of self by brutal dominance. He is the one whose giving tends to strike outside, to change things, to create works, to dictate, to deposit the seed. As such, he tends to think he is the origin of what he does and sees, thus claiming it for himself. Man, instead of serving, distorts the gift by possessing without receiving. The female spoils her gift of self by harboring, keeping the seed, incorporating things into herself. If the male loses the gift when he, instead of being transparent to the origin – as is natural to him – replaces it, the female, instead of giving life – as is natural to her – becomes the womb that does not let go[64]. Woman distorts the gift by possessing without giving. The child, too, is capable of distorting his gift of self by neglecting his constitutive dependence.

God, however, whose ways are not man's ways (*Is* 55:8), finds ruses to let his light break through the enclosure in which man thought he had confined God and the gift he gives. I would like to mention two of these. First, God made married love indissoluble so that human love can be faithful in time and hence always new. The fact that the nuptial bond, once freely received, is not at the spouses' disposal gives them the possibility of experiencing the freedom of the gift. In other terms, by being indissoluble, the bond helps spouses resist the attempt to dominate and determine what the gift is and the impulse to keep it within oneself so that one has only to obey oneself. Indissolubility helps burn away what is untrue in the giving of the spouses. By humbly accepting its indissoluble nature, which at times is indeed a demanding sacrifice, the spouses, and through them, their children, are aided in recognizing that the origin

63 J.-L. Marion, *The Idol and Distance: Five Studies*, trans. Thomas A. Carlson, Fordham University Press, New York, NY 2001.

64 Ong, *Fighting for Life*, 97–115.

and destiny of their love is not the intimacy they experience or the plans they have but God and his glory. Recognizing God as origin, substance, and destiny of their love, they gradually enter into God's triune glory, that is, the power of his love.

The second "ruse" I would like to mention is the sacrifice that belongs to fatherhood and motherhood. We find unrepeatable archetypes of this sacrifice in the offering that God asked of Abraham in the land of Moriah (*Gn* 22:1–19) and in the suffering that Mary was called to embrace at Golgotha (*Jn* 19:16–17)[65]. In both cases, the Father, origin of every gift, asked what seemed to contradict the gift he had given. Of Abraham, God requested that he offer his son in sacrifice, the son God had given to him when he was already one hundred years old and through whom God was going to fulfill his promise. Mary's sacrifice, foretold in Abraham's, was far greater. It was "perhaps", as John Paul II says, «the deepest "kenosis" of faith in human history»[66]. Standing at the foot of the cross, actively present in silence, the virgin Mother had to embrace what humanly speaking seemed the utter negation of the words the angel had spoken: "He will be great, . . . and of his kingdom there will be no end" (*Lk* 1:32–33). In both cases God seemed to be taking away what he had given and thereby frustrating the promise contained in the gift. Abraham and Mary, however, knew that the God who gives – and now seems to take away – is also the one who speaks the gift's promise. Aware that the gift of the child was realized in impossible circumstances and that the God who gives in such a way cannot deceive, they trusted that he would keep his promise and accepted the sacrifice required of them, even though they knew not how God would provide. He seemed to be hiding in silence. Though never to the degree experienced by Abraham and Mary, all human fatherhood and motherhood requires the tremendous sacrifice of letting God reclaim what he has given. The father, in keeping with who he is, has to carry out the sacrifice of offering. The mother, in keeping with who she is, has to let be. Why this sacrifice?

---

65 These brief and altogether insufficient remarks on Abraham's sacrifice owe much to A.Wénin, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham: Approche narrative de Genèse 22*, Lessius, Brussels 1999.

66 John Paul II, *Redemptoris Mater*, 18.

As the witnesses of Abraham and Mary teach us, once the sacrifice is embraced, one is able to see the light it brings and to enter into an unspeakably deeper communion with God. By accepting not to dominate his child and his destiny – as the symbol of the ram caught in the thicket suggests (*Gn* 22:13) – Abraham could see God: *Dominus videt* (God sees) and *Dominus videbit* (it shall be seen/the Lord will provide) (*Gn* 22:14). Thus, the gift of Isaac, given anew to Abraham, became the place in which he could encounter and respond to God. The "gift" of the child and the relation with God acquires an unforeseeable and unfathomable depth and fruitfulness. He could see that God's love for him, God's desire that he be the father of Isaac, and God's will that both be themselves by recognizing and serving him all surpassed his own love for Isaac. Abraham thus learned to love his son in God's love, to let God's love measure his own. In this way he also became the father of many nations. For Mary, accepting that Jesus Christ would die on the Cross meant, as Louis Bouyer writes, embracing «that further giving by which we are brought to birth by her in Him, born in the death of the Only Son, that he might be "the first-born among many brethren"»[67]. Through her sacrifice, Mary became both the spiritual and (eucharistically) the bodily mother of the Church, which is represented at Golgotha by John. Christ unites himself to all the faithful through Mary. Embracing the sacrifice commanded by God, both Abraham and Mary entered into a deeper communion with him, one that is fruitful beyond words: through their sacrifice many men and women have and will recognize God's ever-greater totality. God gives the family an indissoluble bond and, in various ways, asks its members to go through similar (and inevitable) experiences of dispossession so that the gift may reach all its truth and fullness: communion with God and with each other. Those who embrace these sacrifices acknowledge and confess the Giver in the gift they receive through their family and thus live, guard, and reveal to the world the greatness of the love to which they have been entrusted.

67 L. BOUYER, *The Seat of Wisdom: An Essay on the Place of the Virgin Mary in Christian Theology*, trans. A.V. Littledale, Pantheon Books, New York, NY 1962, 161–62.

Linguaggio dell'amore, linguaggio sacramentale e linguaggio del diritto

SANG YONG (GIUSEPPE) KIM*

SUMMARY: This article analyzes the dynamics of the heart that through its passivity and activity introduces the acting subject to matrimonial consent. Based on a viewpoint that amor praecedit desiderium*, the consent to marriage is identified as an act of love, that is, as a choice that is formed by love. The marriage bond, understood as a new gift of love, therefore cannot be manipulated by means of an arbitrary decision. Furthermore, love transforms itself, or better, grows through the act of choice, from the moment when by virtue of reason it is integrated in view of the good of the spouse as a person whom God first has loved. Therefore, the act of consent cannot be reduced to a mere reciprocal contract in which the* iura *and* officia *of the individuals are calculated. It is a moment in which love grows towards its full realization in speaking of a bond that is "faithful and indissoluble": canon law, as pedagogue and teacher, points it out and teaches it; the sacrament effects it in the* Mysterium Magnum.

Per la maggior parte le persone si avvicinano alle nozze, senza interrogarsi sulla definizione teologica o giuridica di questo atto. Il giorno delle nozze gli sposi ascoltano considerazioni che riguardano la bellezza del rapporto matrimoniale e della vita coniugale secondo i termini più

* Docente di Teologia morale presso l'Università Cattolica di Gwangju, Corea del Sud.

o meno retorici con cui viene descritta la felicità dell'amore, già conosciuta e desiderata dal e nel loro "cuore". In base a tale conoscenza e al proprio desiderio, gli sposi si scambiano il "sì", confidando che si realizzino le parole delle favole «[…] lo/la sposò e da quel giorno vissero felici e contenti». Nessuna persona presente alle nozze rifiuta o discute tale descrizione sul matrimonio, predicata agli sposi.

Qualora però un giorno, uno di loro dovesse ricorrere al tribunale, perché ormai considera fallito il suo matrimonio, verrebbe a sapere finalmente il "vero" senso di quel "sì" espresso il giorno delle nozze e del matrimonio stesso, dalle dichiarazioni dei giudici: «matrimonium non facit amor, sed consensus». Al riguardo, alcuni domandano se nella celebrazione delle nozze gli sposi "devono" sapere che «matrimonium non facit amor, sed consensus» e dove ci sono gli sposi che scambiando il "sì" l'un l'altro, credono di "dover" vivere insieme per tutta la vita soltanto in forza di un solo atto del consenso matrimoniale. Altri chiedono invece come "possono" sposarsi senza amore e come senza amore "possono" vivere insieme sotto lo stesso tetto.

Tuttavia, il matrimonio non è "uno dei problemi vissuti o da vivere" in questo mondo, bensì si identifica con "un mistero vissuto e da vivere", messo "in ordine alla felicità" che tesa verso l'aldilà, attira il cuore delle persone umane, cuore in cui si manifesta una dinamica progressiva sviluppata tra un evento del "già" e un desiderio costante dell'"ancora di più". Esso è una realtà che proprio gli sposi, loro volta, hanno desiderato: non si può "comandare" a qualcuno di sposarsi, ma sono proprio i coniugi medesimi, come persone, che "vogliono" la vita di matrimonio in ordine alla propria felicità. Dalla prospettiva della "prima persona", la questione riguardante il "matrimonio" non è altro che quella sull'"amore", in cui si svela il senso della "vita" e si riesce a "(ri-) conoscere" l'identità della "persona" stessa. È indispensabile, pertanto, mettere in luce la dimensione "spirituale" e "personale" dell'amore, superando, al riguardo, una visione meramente psicologica.

1. IL "SÌ" ALL'AMORE ORIGINARIO

L'amore precede l'istituzione, in quanto questa è per l'uomo, come persona, originata "ex amore" e destinata "ad amorem"[1]. L'*amor*, inteso come una delle passioni, si colloca alla "prima radice di tutte le passioni", o meglio, alla "radice prima e comune di ogni azione", ed il "motus ad bonum", che viene causato "ex amore"[2], si compie nel *gaudium* e nella *delectatio* del bene posseduto: l'*amor*, che "praecedit desiderium"[3], è "principium motus tendentis in finem amatum"[4].

L'uomo, per sua natura, tende a Dio, inteso come Sommo Bene, perché è stato creato da Lui: l'inclinazione dell'uomo verso il bene si pone in una relazione "connaturale" con l'atto creatore di Dio, che è Amore, ossia con l'Amore di "elezione" che non si radica affatto nella necessità, ma nasce proprio dalla Libertà assoluta. Questo Amore elettivo di Dio non è soltanto il fondamento dell'esistenza dell'uomo, ma è anche il 'principio' (la Carità) dell'appetito naturale dell'uomo e, allo stesso tempo, il suo "fine" (la Beatitudine), appunto a livello sia "psicologico" che "metafisico"[5].

L'Amore creativo di Dio, radicato nell'*electio* dell'amato, è quello che cerca di realizzare il bene "dell'amato": è evidente che Esso è l'Archetipo dell'*amor amicitiae*, da cui si generano tutti gli altri amori ed a cui questi ultimi vengono chiamati, ed, inoltre, il Prototipo della libertà di donare, in cui tutte le altre libertà vanno integrate per la loro perfezione[6]. La possibilità della nascita dell'amore umano e quella della sua piena

1 IOANNES PAULUS II, adhort. ap. *Familiaris consortio*, 22.11.1981, n. 11, *AAS* 74 (1982) 91-92.

2 TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* [=*STh.*], I-II, q. 41, a. 2, ad; ID., *Contra Gentiles*, I, c. 91, n. 7; IV, c. 54, n. 5; ID., *In de divinis nominibus*, c. 4, lec. 9. Cfr. L. MELINA, "Amore, desiderio, e azione", in L. MELINA - J. NORIEGA (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, PUL-Mursia, Roma 1999, 96-97; J.J. PÉREZ-SOBA, *"Amor es nombre de persona". Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, PUL-Mursia, Roma 2001, 48.

3 TOMMASO D'AQUINO, *STh.*, I-II, q. 25, a. 2, co.

4 *Ibid.*, I-II, q. 26, a. 1, co.

5 *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 3, ad 1. Cfr. J. LAPORTA, "Pour trouver le sens exact des termes: 'appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis', etc. chez Thomas d'Aquin", in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littérarie du Moyen Age* 40 (1973) 40.

6 Cfr. P.S. MOSSO, "La decisione morale della persona come "creazione" secondo la concezione tomista di J. Maritain", in AA. VV., *Atti dell'VIII Congresso Internazionale*, vol. VI, *Morale e Diritto nella prospettiva tomista*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 92.

realizzazione si fondano così sul fatto che "si è prima stati amati", dal momento che l'Amore originario è la "causa bonitatis" nell'essere umano[7]. Per l'*amor naturalis*, l'uomo ama, dunque, "plus et principalius", Dio che se medesimo[8]. È la Presenza di Dio medesima che è il "principium" della spontaneità e della libertà umana e la loro "continentia", come pure il loro "finis"[9].

L'*amor naturalis* della persona umana, "procurata da Dio come per se stessa"[10], viene a richiamarsi, perciò, al suo amore di elezione che non si incontra nell'*appetitus concupiscibilis*, ma solo nella volontà e unicamente nell'*appetitus rationis*, cioè nella *dilectio*[11], innestata nella partecipazione all'Amore originario che è, per Sua natura, elettivo. Ma, tale *dilectio* non cancella l'*amor*, bensì essendo in sé un *amor*, è in grado di integrarlo all'Amore creativo, che è *Caritas*, la quale a sua volta porta l'*amor* alla sua perfezione che si trova al di sopra del "naturale"[12].

Nell'esperienza di amore, l'amante sperimenta, in modo conseguente alla verità della Creazione, l'esistenza di un fine (ultimo) all'interno della sua azione, che supera il suo amato come persona umana, dal momento che l'amore perfetto consiste nell'amore dell'uomo verso Dio, inteso come «Bonum universale supra nos existens»[13]. In questo senso, si esige, per la perfezione del proprio amore, la *conversio in Deum* di tutto il cuore dell'uomo: la *conversio in Deum* stessa è la luce dell'amore verso una persona umana[14]. Questo amore viene ad intendersi, perciò, come *ea quae sunt ad finem*[15] rispetto all'amore verso Dio come fine ultimo: la *ratio* e il *finis* dell'amore verso tale persona non sono altro che Dio medesimo, rivelato come *Communio Personarum*.

---

7 THOMAS AQUINAS, *Contra Gentiles*, III, c. 150, n. 9. Cfr. BENEDICTUS XVI, lit. enc. *Deus caritas est*, 25.12.2005, n. 17, *AAS* 98 (2006), 231.

8 THOMAS AQUINAS, *STh.*, I, q. 60, a. 5, co.; cfr. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De diligendo Deo*, I, 1.

9 THOMAS AQUINAS, *In de divinis nominibus*, c. 4, lec. 3.

10 ID., *Contra Gentiles*, III, c. 112.

11 ID., *STh.*, I-II, q. 26, a. 3, co.

12 *Ibid.*, I-II, q. 26, a. 3, ad 4.

13 ID., *De perfectione spiritualis vitae*, c. 13. Cfr. J. NORIEGA, "La novedad de la experiencia amorosa como origen y luz de la vida moral", in *Anthropotes* 23 (2007) 169.

14 J.J. PÉREZ-SOBA, "Amore a Dio e amore al prossimo", in L. MELINA - C.A. ANDERSON (a cura di), *La Via dell'Amore. Riflessione sull'enciclica* Deus caritas est *di Benedetto XVI*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Città del Vaticano 2006, 251-263.

15 THOMAS AQUINAS, *STh.*, I-II, q. 9, a. 3, co.

Inoltre, se la *Beatitudo* non è *in habitu*, ma *in actu*[16], essa medesima consiste nel "convivere" nell'unione di *caritas* con Dio. La *ratio* e il *finis* del convivere delle persone umane sussistono, perciò, nel convivere con Dio, in cui si può godere la *Beatitudo*. Ciò si riferisce proprio al matrimonio che «è stato sapientemente e provvidenzialmente istituito da Dio Creatore per realizzare nell'umanità il suo disegno di amore»[17].

2. IL "SÌ" AD UNA PRESENZA AFFETTIVA DELLA PERSONA AMATA

Per *amor* si intende una certa *unio affectus*, in cui l'amante viene ad affrontare una "presenza" meravigliosa dell'amato[18]. Questa *unio* come «unio secundum coaptationem affectus», non rinchiudendosi nella sua passionalità, passa al movimento che, includendo la razionalità, tende all'*unio realis* come «unio secundum convenientiam amoris»[19]. Il movimento si realizza mediante la confermazione cosciente della bontà dell'esistenza medesima dell'amato e si rivolge verso la determinazione intenzionale della finalità verso tale amato, cioè verso una comunione di "noi", in cui, in virtù della mediazione dei beni, si realizza realmente la "promessa", che si fonda su una presenza dell'amato nell'amante[20].

Tale dinamismo procede secondo la modalità di "reciprocità", in quanto la relazione intersoggettiva di amore connota, in sé, il "co-agire" di due persone. Grazie alla relazione di reciprocità, si comunicano i *bona pro persona amata* al fine di promuovere il *bonum personae*. Anzi, tale relazione esige, per la propria realizzazione autentica, l'integrazione dei beni "per" la persona in ordine al bene "della" persona[21].

Nell'appartenenza reciproca mediante la comunicazione "del bene della persona", radicata nel "dono" di una presenza intenzionale della

16 ID., *De perfectione spiritualis vitae*, c. 4. Cfr. O. BONNEWJIN, *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2001, 139-140.

17 PAULUS VI, lit. enc. *Humanae vitae*, 25.7.1968, n. 8, *AAS* 60 (1968) 485-486.

18 THOMAS AQUINAS, *STh.*, I-II, q. 28, a. 2, co.

19 *Ibid.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2; q. 59, a. 1, co.; ID., *Contra Gentiles*, I, c. 91, n. 6.

20 Cfr. J. PIEPER, *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia 1974 [= *Über die Liebe*, Kösel Verlag, München 1972], 40; L. MELINA - J. NORIEGA - J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 131-133.

21 Cfr. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, PUL-Mursia, Roma 2001, 144-155.

persona amata nell'amante, pertanto, si può parlare di una certa *extasis* verso l'altro, ossia del "dono reciproco di sé", e così del superamento della giustizia formale che si basa sul *do ut des* in quanto equità oggettiva[22]: il dono si realizza nel donarsi; il donare se stesso, in quanto "sì" alla presenza previa di un'altra presenza, apporta una relazione asimmetrica, sebbene esso richieda, per sua indole, la "libertà responsoriale" di questa persona che lo riceve[23].

La libertà di donare se stesso presuppone, nel modo suddetto, l'avvenimento previo del dono di "amore". Quando risponde perfettamente a questo amore, tale libertà giunge, pertanto, alla propria pienezza, in cui essa non si manifesta altro, in maniera di paradosso, che come la sua *kenosis* che viene compiuta a motivo della presa di coscienza dell'Infinità ed in vista della conformazione con tale Libertà divina[24]. La conoscenza affettiva della presenza dell'amato, avvenuta come dono di promessa nell'amante, risvegliando la libertà, dirige questa ultima verso la sovrabbondanza di comunione che si realizza nella comunicazione del bene proprio dell'amante, cioè nel suo donare se stesso: l'amore è un'*unio* ed, allo stesso tempo, un *motus* verso la comunione con l'amato[25]. Tale relazione intima tra la conoscenza connaturale e la libertà cosciente permette di imboccare il sentiero che aprendo alla trasformazione del dono iniziale nel donare se stesso, porta al panorama della creazione delle beatitudini all'interno della "storia" dell'amore, storia che tende alla Beatitudine di eternità. L'amore può identificarsi, pertanto, con un *donum*, ma dono tale che come *lux*, illumina la libertà, come *vis*, la sollecita e, come *finis*, la mette in ordine[26].

22 J. NORIEGA, "La reciprocità nella dinamica comunicativa del bene", in L. MELINA - J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Il bene e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma 2002, 192.

23 Cfr. L. MELINA - J. NORIEGA - J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore*, op. cit., 482-489; K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee (WI) 1982, 47.

24 Cfr. C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 297; S. CURRÒ, *Il dono e l'altro in dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, LAS, Roma 2005, 119. A proposito della struttura paradossale del desiderio, si veda: H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, 174-175.

25 Cfr. J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*, Aubier-Éditions Montaigne, Paris 1953, 182.

26 THOMAS AQUINAS, *De veritate*, q. 22, a. 14, s.c. 2; ID., *In III Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 2; cfr. F. BOTTURI, "Dialettica dell'amore e costruzione famigliare", in *Anthropotes* 17 (2001) 255-273.

In questo dinamismo dell'amore, l'amante viene sollecitata, dall'interno, quindi, senza alcuna costrizione esterna, a dire all'amato: "per sempre per te!" È il grido naturale e spontaneo che fa eco nell'intimo dell'amante. E si rivelano, così, i principi intrinseci esigiti proprio da parte dell'amore umano stesso: la fedeltà e l'indissolubilità del vincolo amoroso, fedeltà e indissolubilità che in forma di libertà sono state generate dall'amore per l'amata, "ri-generano e generano" un amore che possiede "la propria storia", orientata verso l'"Eternità".

3. IL "SÌ" COME TRASFORMATORE DELL'AMORE

Nella celebrazione del matrimonio, esse vengono esplicitate come contenuto dell'alleanza tra coniugi, contenuto che riguarda, infatti, l'"amare" (*diligere*) fedele ed indissolubile[27]. È importante notare che prima della promessa di "amare", si colloca l'accoglienza della presenza di una persona, intesa come dono: «Ego N. accipio te N. in uxorem (maritum) meam (meum)»[28]. Queste parole non sono come quelle esclamative di un cacciatore che è infine riuscito a catturare una lepre. Esse contengono invece la letizia di chi riceve a cui si è mandato un dono gradito, in quanto l'atto di *accipere* suppone un altro atto che lo precede.

È evidente che l'atto di *accipere* una persona è un atto di *electio*, in cui viene implicata "una certa esperienza previa di *complacentia*" in relazione con tale persona. L'*electio* di una persona significa, tuttavia, "la scelta di essere scelto" da tale persona, che, a sua volta, viene percepita come *bonum*[29]. Nei confronti del proprio coniuge, percepito come questo fine attrattivo, viene costituita l'intenzionalità di giungere alla comunione con tale persona, in vista anche della comunione con Dio[30].

27 *Ordo celebrandi matrimonium*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1991, n. 62.

28 *Ibid*.

29 Cfr. N. REALI, *Scegliere di essere scelti. Riflessioni sul sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2008, 113-115.

30 In questo contesto, si può affermare che sul piano "naturale" della Creazione, il "significato" del matrimonio e dell'amore coniugale si riferisce, "in un certo modo" (in modo incoativo) al Mistero di Cristo. Cfr. BONAVENTURA, *In IV Sent*., d. 39, a. 1, q. 2, ad 4; K. REINHARDT, "Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio dal punto di vista dogmatico", in H. JEDIN - K. REINHARDT, *Il matrimonio: una ricerca storica e teologica*, Morcelliana, Brescia 1981, 124-125; COMMISSIONE TEOLOGICA INTER-

Questa affermazione dimostra una transizione, o meglio, una trasformazione dell'*unio affectus* tra due persone, trasformazione che si realizza specificamente in relazione con la loro corporeità e con la loro temporalità, proprio mediante l'atto di consenso. È tramite tale dinamismo che si può esplicare sia l'indole del coniuge proprio che si manifesta, *in persona*, come dono concreto proprio, sia la drammaticità della libertà propria che, sorta dall'evento di amore, si sviluppa nella vita matrimoniale *in actu*, nel donare senza riserve se stesso in tale dono. Per tale *unio affectus* trasformata, definitivamente conformata nell'atto reciproco di consenso, e per tale dinamismo di *in fieri*, specificato in virtù della libera decisione interpersonale di sposi, si intende l'*amor coniugalis*.

Il matrimonio *in fieri* non significa mai, pertanto, la pronuncia della morte dell'amore, ma rappresenta la promessa concretizzata dell'amore, che spinge gli sposi a mettersi in cammino verso il suo pieno compimento. Rispetto a tale dinamismo di *fieri*, si mette in evidenza che la libertà dell'atto di consenso non può essere dedotta dalle facoltà di pura ragione e pura volontà di colui che viene a scegliere, nella libertà di indifferenza, la vita matrimoniale. Questa ultima inoltre non può essere ridotta ad una realtà manipolabile tramite una decisione arbitraria di consenzienti, in quanto essa come tale si situa nell'asimmetricità drammatica tra il desiderio di *voluntas finis* [*voluntas ut natura*] e la libertà finita di tali persone, ossia viene strutturata sul fondamento dell'amore precedente dell'altro ed, in fondo, di tale Amore dell'Altro[31].

Il "sì" di consenso del matrimonio non viene ad essere definito, quindi, come una conferma di diritti, dichiarata di fronte ad un individuo, ma può essere identificato con un *fiat*, pronunciato in un'*unio affectus* di stupore, nei confronti di una persona ed in una promessa meravigliosa

NAZIONALE, "La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio (1977)", ID., in *Documenti 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004, 146-147.

31 Cfr. THOMAS AQUINAS, *In II Sent.*, d.39, q. 2, a. 2, ad 2; *In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 4, co. ; M.-D. CHENU, "Les catégories affectives dans la langue de l'École», in AA. VV., *Le coeur*, Desclée de Brouwer, Paris 1950, 127-128: M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, S. Sorrentino (a cura di), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1997[2] [= *L'Action. Essai d'une critique de la vie d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893], 226.

che viene percepita in virtù di tale *unio*[32]. Per ciò stesso, senza paura, due persone arrivano a dire in un vincolo d'estasi: "sì, lo voglio!".

La coppia non è una composizione di due individui, ciascuno dei quali ha propri fini diversi da quelli dell'altro, ma va intesa come unione di due persone che hanno la stessa intenzione di conseguire il bene comune in modo tale da "idem velle atque idem nolle". In questo *velle*, esiste un'*ordo rationis*, nel quale si fa riferimento ai "fini" che hanno, a loro volta, una finalità intrinseca formale, destinata ad una vita buona. Tale *ordo rationis* trova la sua ragionevolezza autentica, proprio nell'amore, la cui struttura è stabilita, in forma di amicizia, sulla relazione intersoggettiva e, allo stesso tempo, sulla mediazione necessaria dei beni, in ordine, appunto, alla comunione. Di conseguenza, l'atto del consenso come "actus amoris"[33], che viene stabilito dalla ragione, partendo dall'evento dell'amore e seguendo la struttura finalistica dell'amore, introduce infine a tenere conto dell'*ordo virtutis* all'interno della scelta di tali beni e del loro adempimento, sotto il profilo dell'interazione di affettività e razionalità nel soggetto agente.

4. IL "SÌ" NELL'*AMOR CONIUGALIS* FINALIZZATO ALLA *MAXIMA AMICITIA*

Sostenendo che «il *finis virtutum* specifichi il dinamismo appetitivo in modi eccellenti di comunione reciproca», J. Noriega, da un lato definisce le virtù come «stabilizzazione della sopra-attualità dell'amore, che permane al di là della reazione concreta che si produce», e dall'altro

32 A proposito del tema sulla libertà come *fiat*, D. CRAWFORD, "Realizzazione di sé e agire morale: *sequela Christi* e dimensione nuziale della moralità", in L. MELINA - J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Il bene e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma 2002, 79-96.

33 U. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, PUG, Roma 1994², 146: «[…] potest dici verum consensum matrimonialem, seu verum actum voluntatis quo sponsi 'mutuo sese tradunt atque accipiunt' ac constituuntur maritus et uxor, esse *essentialiter* actum amoris, quatenus unusquisque coniugum reciproce dat alteri propriam personam qtque personam alterius acceptat, et quidem in perpetuum et exclusive, in ordine ad actus qui natura sua sunt expressivi amoris coniugalis. Hoc sensu omnino recte posset dici amorem coniugalem esse essentialem ad matrimonium ineundum. Nisi enim eliciatur hic actus voluntatis qui essentialier est traditivus suipsius - ac proinde aliquo modo essentialiter actus amoris - non initur matrimonium».

mette in rilievo una magnanimità dell'*amor amicitiae* nella comunicazione dei beni oltre la misura del dovuto[34].

Non ci si sposa "al fine di decidere" di mettere insieme la vita, ma si entra nel matrimonio "poiché" la vita è stata già coinvolta in un legame affettivo che unisce, e che di per sé, non ha misura. Il consenso matrimoniale, inteso come atto "interpersonale", si riferisce, in sé e per sé, ad una magnanimità dell'*amor amicitiae*, che è irriducibile all'atto di negozio, calcolato per la costituzione dei "dovuti" al proprio coniuge[35]. Dal punto di vista dell'*operans*, tale atto coincide con un momento in cui si esprime il "volere" crescere e maturarsi della persona, originata *ex amore* e chiamata *ad amorem*. Questo "volere" in cui viene presupposta un'*unio affectus* con una persona, porta ad esigere la *bona dispositio electiva* per cui si permette una conoscenza per connaturalità, in riferimento all'intenzionalità verso una comunione di amore. L'atto del consenso matrimoniale viene abbracciato da tale disposizione elettiva del consenziente, all'interno della sua unica intenzione alla vita di comunione.

L'*amor coniugalis* è un *amor*. Inoltre, l'*amor* "*coniugalis*", inteso come *dilectio*, suppone lo *iudicium rationis*, proprio in riferimento ad un atto di *electio* che è «uno sforzo attivo per la crescita e la felicità di una persona in quanto proprio coniuge»[36]. Ancora di più, l'*amor coniugalis*, considerato come *habitus*[37], invita a rendere perfetta, *in ordine ad unum*, la *potentia operativa* che si mette in funzione nel matrimonio, ritenuto come *actus*. L'*amor coniugalis*, considerato così come "principio vitale" del consenso[38], viene identificato perciò con la *ratio-motus-forma* degli atti interiori

34 Cfr. J. NORIEGA, "Ordo amoris e ordo rationis", in L. MELINA - D. GRANADA (a cura di), *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*, Lateran University Press, Roma 2004, 198-200; ID., "Virtù e pienezza umana", in L. MELINA - S. KAMPOWSKI (a cura di), *Come insegnare teologia morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Edizioni Cantagalli, Siena 2009, 107-116.

35 Cfr. G. ZANNONI, *Il matrimonio. Cammino dell'io nel Popolo. Un percorso per l'annuncio circa l'evento ecclesiale del matrimonio*, Marietti, Genova - Milano 2005, 64-66.

36 Cfr. E. FROMM, *L'arte di amare*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1996 [= *The Art of Loving*, Harper & Row, New York 1956], 67-68.

37 Nella *Gaudium et spes*, l'amore coniugale viene ritenuto come *habitus*, mentre il consenso viene inteso come *actus humanus*. Pertanto, essi non possono identificati l'uno con l'altro, benché l'amore coniugale ed il consenso matrimoniale condividano dei contenuti essenziali, Di qui, si può sostenere che il consenso è *actus*, diretto dalla *voluntas affectus*, mentre l'amore coniugale è *habitus*, formato dall'*affectus voluntatis*.

38 FRANCISCUS, alloc. *Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae*, 23.1.2015, AAS 107 (2015) 183.

degli sposi, nei confronti del loro atto di con-*sentire* al matrimonio e di con-*vivere* il matrimonio; si tratta di una vocazione alla "perfezione" della persona umana in quanto unitotalità fisico-psico-spirituale, perfezione che connota una sinfonia di sinergia tra l'*humanum* che reagisce e quello che agisce.

La specificità dell'*amor coniugalis* è dovuto appunto alla caratteristica dell'*amor amicitiae* tra i coniugi in quanto persone, il quale si individua «alla base della sua qualità di operazione e della sua intensità»[39]. Ogni uomo è *naturaliter* amico degli altri in virtù di un certo *amor generalis*[40]. Ma l'*amor coniugalis*, inteso in quanto fondamento della *maxima amicitia*, non consiste *in solis exterioribus verbis vel factis*, ma nella disposizione interiore all'atto per il *bonum* del proprio coniuge, *in communi conversatione* che si riferisce alla comunicazione della totalità della persona irripetibile come sinolo di corpo e anima. Pertanto, tale *mutua amatio*, che radicata nell'*unio affectus*, si svolge verso una piena *unio realis*[41], viene intenzionata, di per sé, ad una relazione di fedeltà e indissolubilità, appunto sotto il profilo del "soggetto" e sul piano "naturale".

5. IL "SÌ" NELLO SPLENDORE DELLA PRESENZA DIVINA

All'interno della relazione interpersonale degli sposi cristiani, l'*amor coniugalis*, inteso come *habitus* naturale, e la *caritas*, intesa come *habitus* soprannaturale, entrano in una sinergia. Tale sinergia dei due *habitus* rende possibile superare l'istantaneità dei sentimenti umani e garantire la permanenza della *relatio* interpersonale dei coniugi.

In virtù della carità, la dinamica dell'identità della persona, che si mostra a livello sia entitativo che operativo, si fonda sull'Amore di Creazione, e tende, infine, alla partecipazione effettiva della Comunione trinitaria, in cui l'uomo diventa, per l'Amore, figlio nel Figlio del Padre. L'azione, che manifesta la persona, si pone nello stesso dinamismo, radicato nell'Amore e compiuto nella Comunione. Peraltro, le parole

39 F. GALEOTTI, "Amore ed amicizia coniugali secondo S. Tommaso d'Aquino", in *Doctor communis* 25 (1972) 136-138.
40 THOMAS AQUINAS, *STh.*, II-II, q. 114, a. 1, ad. 2.
41 ID., *In IV Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 1.

di "sì", pronunciate nel "consenso allo Spirito Santo"[42], vengono ad avere l'eco della Parola di quel "Sì", che esprime il consenso di donare totalmente Se medesimo. Lo Spirito Santo, a Sua volta, le conduce a rinnovarsi nella potenza del Dono[43].

Perciò, l'*in fieri* del matrimonio cristiano non è il processo dell'organizzazione di una mera istituzione giuridica, isolata dall'Amore, bensì si colloca nell'*iter* della realizzazione del desiderio umano stesso che è preceduto, in fondo, dall'Amore. L'atto del consenso matrimoniale, inteso come *electio*, può essere, quindi, interpretato all'interno dell'intenzionalità metafisica della persona umana verso la sua perfezione, che può essere trovata solo nella comunione con Dio che è Amore. Quanto al matrimonio cristiano[44], è la novità dell'atto umano, dovuta alla trasformazione dell'identità della persona, che proviene dal dono dello Spirito Santo, proprio in relazione con il Battesimo, che si riferisce all'incorporazione a Cristo, e con l'Eucaristia, che si riferisce alla comunione con l'azione di donazione di Cristo[45]. Ciò porta a tenere conto della rilevanza del nesso affettivo in un'amicizia tra il cristiano e Cristo, nella riflessione sulla piena realizzazione della persona e sul compimento eccellente della sua vita[46].

All'interno del dinamismo dell'*amor caritatis*, l'amore naturale verso Dio e l'amore verso il proprio coniuge si pongono in una sola ed unica intenzionalità che viene generata dall'*unio affectus*, la quale procede, innanzitutto, dal dono di sé e dal Dono dello Spirito Santo. Per ciò stesso,

42 ID., *STh.*, I-II, q. 15, a. 1, co.

43 Cfr. A. MATTHEEUWS, *Amarsi per donarsi. Il sacramento del matrimonio*, Marcianum Press, Venezia 2008 [= *S'aimer pour se donner - Le sacrement de mariage*, Éditions Lessius, Bruxelles 2004], 197.

44 Scheeben ritiene che il matrimonio cristiano presenti il mistero nuziale di Cristo con la Chiesa non solo come 'riproduzione', ma anche come "diramazione" (*Abzweigung* o *Ausgliederung*) del medesimo, mentre il matrimonio naturale può essere identificato con "un'immagine puramente formale", ossia "un sacramento senza contenuto". Dunque, il matrimonio, sia come sacramento sia come evento naturale, viene messo in un rapporto stretto con l'unione mistica di Cristo con la Sua Chiesa, stabilita da Dio. M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960[3], 584-594; M. VALKIVIĆ *L'uomo, la donna e il matrimonio nella teologia di Matthias Joseph Scheeben*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1965,164-167.

45 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *La verità dell'amore. Una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale*, Edizioni Cantagalli, Siena 2011, 134.

46 ID., "El encuentro con Cristo. Inicio di una vida", in L. MELINA - J. NORIEGA - J.J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar*, Ediciones Palabra, Madrid 2006, 303-322.

entrambi gli amori hanno, come *ratio* e *causa*, Dio medesimo: la *ratio* dell'amore verso il proprio coniuge consiste nel fatto che egli è in Dio (*ut in Deo sit*)[47]. In altri termini, si viene ad amare il proprio coniuge non tanto affinché si ami Dio, bensì perché si ama Dio, o meglio, perché si è stati prima amati da Dio[48]. L'amare il proprio coniuge, nonché l'amare Dio, si identifica con la risposta personale all'Amore originario come Dono, anziché con un mero precetto esteriore.

L'amicizia coniugale, che si fonda sulla *mutua amatio* di due persone, e l'amicizia con Dio, che si rende possibile solo in virtù del *Donum divinum*, "vengono distinte" per la diversità del loro oggetto su cui termina l'*intentio* del soggetto umano come persona, "ma non possono essere separate" in una persona virtuosa in grazia, anzi si relazionano intrinsecamente l'una l'altra. Ne consegue che l'amicizia coniugale viene trasformata ed accresciuta dal dono sovrabbondante di affettività divina[49] e viene fortificata dall'amicizia fedelmente indissolubile di Dio, la cui intensità ed efficienza è immensurabile ed incomparabile[50]. È necessario notare che, in tale unica intenzionalità dell'*amor caritatis*, si intende certo, non soltanto *habitualiter*, ma anche *actualiter* la *Beatitudo* medesima, in virtù dei doni efficaci dello Spirito Santo[51].

L'azione dello Spirito nella Carne del Verbo e la Sua Presenza si estendono sulla Chiesa di Cristo, all'azione mediatrice e sacramentale di questa ultima, in particolare. Ne consegue che, come il dinamismo della grazia/del dono coincide con il movimento *ex instinctu Spiritus Sancti* verso il bene della comunione con Cristo[52], ossia con la partecipazione

47 THOMAS AQUINAS, II-II, q. 25, a. 1, co.

48 J. NORIEGA, "Lo Spirito Santo e l'azione umana", in L. MELINA - J. NORIEGA (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, PUL-Mursia, Roma 1999, 245-246.

49 Cfr. D. VON HILDEBRAND, *The Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity*, J.H. CROSBY (ed.), St. Augustine's Press, South Bend (Indiana) 2007, 113-126.

50 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, "Amore a Dio e amore al prossimo", *op. cit.*, 262-263.

51 Cfr. THOMAS AQUINAS, *In IV Sent.*, d. 39, q. 1, a. 2, ad 1.

52 Cfr. Y. CONGAR, "Le Saint Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral", in AA. VV., *L'agire morale. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 Aprile 1974). Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1977, 9-19; S. PINCKAERS, "Morality and the Movement of the Holy Spirit: Aquinas's Doctrine of *Instinctus*" [= *L'instinct et l'Ésprit au coeur de l'étique chrétienne*, Novitas et Veritas vitae, Fribourg 1991, 213-224], in *The Pinckaers Reader. Renewing Thomistic Moral Theology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, 385-395; J. NORIEGA, *"Guidados por el Espíritu". El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, PUL-Mursia, Roma 2000, 479-488.

alla filiazione del Figlio, così la *caritas coniugalis*, rigeneratrice e rinnovatrice dell'*amor coniugalis*, si riferisce alla grazia propria del Sacramento del Matrimonio.

6. IL "SÌ" ALLO *OFFICIUM* CHE SI VUOLE

In una visione pessimistica dell'amore umano, proprio per la sua involontarietà e irrazionalità, la maggioranza dei canonisti non tiene conto dell'intenzionalità dell'affettività umana che spinge a mettere in atto una decisione, ma ci si sofferma a mettere maggiormente in risalto l'importanza della razionalità nel momento, sia dell'*in fieri* sia dell'*in facto esse*, del matrimonio. Dato che, trascurando la fase "ontologica", non meramente sentimentale, di "passività" dell'amore e separandola dalla dimensione "spirituale" dell'uomo, si tiene in considerazione l'aspetto interpersonale del matrimonio, definito nella *Gaudium et spes* come "intima communitas", caratterizzata dalla qualificazione di "vitae et amoris", si mette tendenzialmente a fuoco, nell'interpretazione giuridica di tale definizione, soltanto l'aspetto di "totius vitae" di quella "consuetudo" e "communio", al fine di sottolineare l'indissolubilità della "coniunctio", ordinata per sua natura alla "procreatio atque educatio prolis". Ciò proviene, in fondo, dal fatto che non viene approfondita l'ecclesiologia conciliare, che pone in rilievo la Chiesa come *Communio* e *Sacramentum*, nella nuova codificazione riguardante il matrimonio.

In questa ottica, la ricchezza dell'implicazione di termini ed incisi personalistici – "foedus", "totius vitae consortium", "bonum coniugum", "sese mutuo tradunt et accipiunt" –, è percepita come ambiguità giuridica che rischia di creare dubbi nei riguardi della *certitudo iuris* e che porta ad essere interpretata in maniera riduzionistica e più o meno positivistica, proprio nel paradigma tradizionale della dicotomia antitetica di *ius-officium*. Ne deriva che dalla riflessione giuridica di tali concezioni viene esclusa, come *vexata quaestio*[53], la nozione dell'*amor coniugalis*, sintetizzabile infatti nell'espressione conciliare di «liberum et mutuum sui ipsius donum», nel cui dinamismo si esprime una vocazione verso una

53 Cfr. U. NAVARRETE, "Schema iuris recogniti 'De matrimonio'. Textus et observationes", in *Periodica* 63 (1974) 613-614; coram FAGIOLO, 30.10.1970, n. 7, SRRD LXII, 984-985.

comunione: in questa logica del dono lo *ius* non potrà che essere tradotto, però, con l'*officium*, *officium* che 'si vuole'.

L'espressione di «traditio-acceptatio», che indica l'*actus consensus* del matrimonio, si reperisce nei due Codici, sia del 1917 sia del 1983, nonché nella *Gaudium et spes*. Tuttavia, la denotazione riguardante l'oggetto di tale *actus* viene mutata dal termine dualistico e fisicistico al cenno personalistico e metafisico, per cui si intenderebbe il dono totale di sé di ciascuno dei due sposi, in quanto persone, proprio nell'ordine divino che non esclude mai l'ordine naturale[54]. Per tale cambiamento, si porta ad estendere prospettare, in queste espressioni, l'abbandono oblativo di sé, che si adempie mediante il *consensus personalis*, non rinchiudendolo nella categoria di un mero *contractus* sinallagmatico.

È assai arduo, tuttavia, tradurre in termini giuridici questa prospettiva, proprio secondo la grammatica giuridica tradizionale che si riferisce allo scambio di *iura* ed *officia* tramite un accordo di due individui, poiché la *persona* in quanto tale non può essere l'oggetto di *iura* ed *officia*. Al riguardo, come a proposito di diritti e doveri dell'uomo e dei fedeli, vengono sottolineate la particolare natura e la funzione specifica che ha il diritto nella Chiesa, intesa come *Communio* e *Sacramentum*[55], così vanno affermate, quindi, l'indole peculiare ed il ruolo singolare che hanno gli

54 Cfr. P. BUSELLI MONDIN, "Il Personalismo Cristiano di Giovanni Paolo II: quale significato giuridico?", in P. GHERRI (ed.), *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, 117-118: «non sembra, pertanto, illecito dedurre che l'amore sponsale, nella interpretazione che ne ha dato Wojtyla, anche nel suo Magistero, possa risaltare come criterio, eminente e superiore dell'ermeneutica giuridico-canonica del consenso matrimoniale, proprio perché consente di recuperare un rapporto reale tra la Legge matrimoniale e la scelta, libera e cosciente, dei nubenti. In siffatta direzione sembra potersi collocare la Giurisprudenza *coram* Serrano nella quale, muovendo dall'impostazione inaugurata dalla Giurisprudenza *coram* Annè e *coram* Fagiolo, e tenendo in considerazione la fenomenologia wojtylana dell'amore coniugale, l'amore sponsale è stato riconosciuto come un elemento essenziale dell'alleanza matrimoniale, il cui senso giuridico non riguarda il mero fatto della comunità coniugale, ma lo *Ius* e la *obligatio in hanc intimam communitatem vitae et amoris coniugalis*».

55 Cfr. P.A. BONNET - G. GHIRLANDA, *De christifidelibus. De eorum iuribus, de laicis, de consociationibus*, PUG, Romae 1983, 19-52; G. GHIRLANDA, «De obligationibus et iuribus christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio», in *Periodica* 73 (1984) 328-378; E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, vol. I, (a cura di G. Borgonovo - A. Cattaneo), Edizioni Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, 248-278; V. FAGIOLO, "Vaticano II e Codex Juris Canonici", in AA. VV., *Teologia e diritto canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, 41-52.

iura nella *veluti Ecclesia domestica*, la quale a sua volta si riferisce alla *communio* e al *sacramentum* nell'ordine sia della natura/della Creazione che del soprannaturale/della Redenzione. In tale modo, potrebbe essere riconosciuta ed accettata, proprio sotto il profilo della 'logica del dono' che viene innestata, in fondo, nella Volontà di Dio e con il Suo Disegno salvifico per la persona umana[56], la concezione di *ius* come *officium*, all'interno della considerazione concernente gli *iura* e gli *officia*, coinvolti nella *relatio coniugum* che viene definita come "intima communitas vitae et amoris" (GS 48) e "consortium totius vitae" (can. 1055 §1 del CIC/83). È appunto in questo contesto che ci si può rendere conto della recezione del termine di *foedus* medesimo ed, inoltre, dell'equivalenza semantica tra *contractus* e *foedus*[57], nel CIC/83. Anche il can. 1135 del *Codex* vigente[58] va interpretato in tale paradigma prospettico della *salus* dell'uomo persona, per cui si "comanda l'amare" rispetto all'amore/all'Amore, amore che introduce l'uomo nel matrimonio, inteso in quanto *vocatio et missio*. Questa visione si fonda sull'affermazione relativa al primato della persona, posta nelle "tensioni primordiali" verso il suo perfezionamento e nel dramma in atto in ordine alla "partecipazione" alla Comunione trinitaria, e si radica nel convincimento che l'ordinamento giuridico non possa esimersi dall'assumere le stesse tensioni, presenti nella natura umana[59], in cui si fa riferimento, oltre che alla razionalità, appunto all'"affettività", o

56 Cfr. can. 1752 del CIC/83: «[…] servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet»; CICERO, *De legibus*, III, 3, 8 [= *Traité des lois*, Les Belles Lettres, Paris 1959, 85]: «salus populi suprema lex esto».

57 Il principio dell'inseparabilità tra *consensus* e *sacramentum* nel matrimonio di due battezzati, di cui al can. 1055 §2, dimostra che la realtà soprannaturale non è "quid adveniens" rispetto alla realtà naturale, ma il patto natural viene assunto, *eo ipso*, alla realtà sacramentale che rappresenta l'Amore e l'Unione tra Cristo e la Sua Chiesa. Cfr. U. NAVARRETE, "Il matrimonio: patto naturale e realtà sacramentale", in AA. VV., *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Glossa, Milano 1996, 9-18; J. HERVADA, "La inseparabilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio", in AA. VV., *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, 259-272; M.F. POMPEDDA, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Giuffrè Editore, Milano 1993, 339-448; C. BURKE, "La sacramentalità del matrimonio: riflessioni teologiche", in *Apollinaris* 66 (1993) 315-448; C.J. ERRÁZURIZ, "La rilevanza canonica della sacramentalità del matrimonio e della sua dimensione familiare", in *Ius Ecclesiae* 7 (1996) 663-676.

58 «Utrique coniugi aequum officium et ius est ad ea quae pertinent ad consortium vitae coniugalis».

59 Cfr. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un antroplogia teologica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, 392.

meglio al rapporto "intrinsecamente imprescindibilità" tra la corporeità, l'affettività e la spiritualità, come "unica realtà" dell'uomo che è persona nella totalità del suo essere.

Per quanto concerne l'*essentia* del matrimonio, mentre l'amore in suo genere, inteso come *mutuum donum sui ipsius* e *traditio et acceptatio suipsius* determinerebbe il *genus proximum* del matrimonio, inteso come *institutio personarum*, l'amore specificamente "coniugale", ossia la "nuzialità" dell'amore, che costituisce l'"intima communitas vitae et amoris"/il "consortium totius vitae", indissolubilmente fedele e intrinsecamente feconda/o, delineerebbe la *differentia specifica* del matrimonio, considerato come vocazione e missione, per cui si conferisce alle persone la nuova identità: la *differentia specifica* del matrimonio consiste nella "definitività-esclusività-totalità" del dono reciproco di sé, che, per sua natura, viene orientato alla *procreatio et educatio prolis*[60]. In questo senso, non sarebbe esagerato sostenere che la *definitio in obliquo* oppure la *descriptio* canonica del matrimonio[61], di cui al can. 1055 § 1, non sarebbe sufficentemente ben formulata, dal momento che non si tratta, in essa, dell'*amor coniugalis*, come essenza del matrimonio, o meglio della "famiglia", proprio a livello "metafisico ed ontologico" e nel paradigma della "sacramentalità" del matrimonio[62].

Tuttavia, in quanto «il periodo di *ius condendum* è terminato»[63], l'interpretazione più approfondita dei canoni in questione e la loro appli-

60 Cfr. C. CAFFARRA, "La teologia del matrimonio con riferimento al C.J.C.", in AA. VV., *Teologia e diritto canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, 154-156.

61 PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Labores Parvi Coetus "De Matrimonio"* (1977-1978), in *Communicationes* 9 (1977) 212: [in V Coetu Generali Synodi Episcoporum die 20 octobris 1977, Cardinalis Praeses nostrae Commissionis de opere praestito in recognoscendo Codice Iuris Canonici Relationem habuit] «*quoad primam quaestionem*, Patres censuerunt (placet 23, placet iuxta modum 2, non placet 2) notionem matrimonii praebendam esse in Codice sed potius forma descriptiva et in obliquo et respicere debere matrimonium "in fieri", quoad eiusdem sola elementa essentialia. Placuit etiam Patribus (placet 16, placet iuxta modum 5, non placet 6) ut elementum "coniunctionis vitae" in hac definitione includatur his vel aliis verbis (ex. gr. "consortium vitae", "communio vitae"), dummodo vitentur expressiones quae ansam praebere possint falsis interpretationibus in iurisprudentia. Relate ad vim huius elementi placuit quoque maioritati Patrum (placet 15, placet iuxta modum 4, non placet 6, se abstinent 2), ut illud habeat vim iuridicam quoad validitatem consensus, minime quoad validitatem matrimonii "in facto esse"».

62 Cfr. E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritti Canonico*, vol. II, cit., 564-591.

63 IOANNES PAULUS II, alloc. *Ad Praelatos Auditores S. Romanae Rotae coram admissos*, 26.1.1984, *AAS* 76 (1984) 646.

cazione più arricchita vengono ormai ad essere rimandate soprattutto ai canonisti e alla giurisprudenza rotale, la cui missione «è prima di tutto un servizio dell'amore, del quale il matrimonio è realtà e segno misterioso»[64].

CONCLUSIONE

I principi fondamentali del matrimonio, come *actus* e *relatio*, si radicano nella verità antropologica dell'essere umano come persona che agisce in virtù dell'amore. In tale senso, l'interrogativo sulla verità del matrimonio che avviene in virtù del Disegno di Dio non può prescindere dalle questioni su "chi sia l'uomo" e "come agisca l'uomo", proprio nella prospettiva della verità dell'amore, che si identifica con il "*velle bonum personae*". La verità antropologica e salvifica del matrimonio si riferisce, infatti, alla sua "giuridicità" connaturale, che rientra nel far riferimento al vincolo intrinseco di giustizia tra le persone dell'uomo e della donna. Per tale connaturalità, il diritto matrimoniale s'intreccia con la vita e con l'amore come un suo intrinseco dover essere: «amore e diritto si uniscono fino al punto da far sì che marito e moglie si debbano a vicenda l'amore che spontaneamente si vogliono»[65].

L'istituzione giuridica del matrimonio non può essere considerata come estrinseca alla realtà umana della vita e dell'amore coniugale, bensì la verità di "vita ed amore", che mette in luce l'origine della persona umana ed il suo destino, svela e garantisce, a sua volta, la giuridicità della *relatio coniugum*. Pertanto, se si tiene conto, sotto il profilo "metafisico", dell'amore umano, senza cercare di sottrarlo alla riflessione sul "*foedus matrimoniale*" e sulla "*communio vitae*", ed inoltre, se si introduce in essa la "legge" dell'amore stesso, rivelata sin dalla Creazione e prospettata dalla Redenzione, la struttura giuridica matrimoniale del consenso personale e del "*totius vitae consortium*" verrà realisticamente costituita, dal momento che il diritto, insieme con l'amore, ha come fonte Dio, che è *Communio Personarum*.

64 ID., alloc. *Ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos*, 28.1.1982, *AAS* 74 (1982) 450.

65 BENEDICTUS XVI, alloc. *Ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iducialis*, 27.1.2007, *AAS* 99 (2007) 88-90.

Come Benedetto XVI afferma, non esistono, certo, due tipi di matrimonio: «non vi è che un solo matrimonio, il quale è costitutivamente vincolo giuridico reale tra l'uomo e la donna, un vincolo su cui poggia l'autentica dinamica coniugale di vita e di amore»[66]. Tuttavia tale affermazione si rende possibile proprio attraverso la verifica della *ratio* e del *finis*, per i quali nel vincolo del matrimonio, inteso come istituzione naturale e divina, entra a far parte la persona che «non può vivere senza amore e rimane sempre, per se stessa, un essere incomprensibile»[67].

Dal punto di vista per cui si rivendica, o meglio, si riconosce il valore "metafisico" dell'amore, il "dovere", sia esso morale che giuridico, non sarà ridotto ad un precetto esteriore rispetto al soggetto che agisce, ma verrà identificato come un'esigenza interiore del suo cuore che vede e conosce. E rispetto a tale soggetto, il diritto positivo e, in particolare, il diritto canonico, il cui scopo consiste nella *salus animarum*, godrà, a sua volta, della sua posizione eminentemente diaconica come *paedagogus et magister*, in relazione con il Mistero della Chiesa che è *Communio et Sacramentum*[68].

66 ID., alloc. *Ad sodales Tribunalis Rotae Romanae*, 22.1.2011, *AAS* 103 (2011) 109.

67 IOANNES PAULUS II, lit. enc. *Redemptor hominis*, n. 10, 4.3.1979, *AAS* 71 (1979) 274.

68 Cfr. FRANCISCUS, *Ad omnes participes Tribunalis Romanae Rotae*, 24.1.2014, *AAS* 106 (2014) 89; G. GHIRLANDA, *Introduzione al diritto canonico*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993, 21; A. LONGHITANO, "Il diritto nella realtà ecclesiale", in AA. VV., *Il diritto nel Mistero della Chiesa. I. Il diritto nella realtà umana e nella vita della Chiesa. Il libro I del Codice: le norme generali*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1995[3], 133-136; C.R.M. REDAELLI, "L'enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est* e il diritto canonico", in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 19 (2006) 343-345.

II.

MATRIMONIO: AMORE E/O GIUSTIZIA

Le mariage est un bien commun de l'humanité

ALAIN MATTHEEUWS*

SUMMARY: To say that marriage is a common good for humanity leads us to affirm that it is the foundation for peace between persons, social groups, and nations. The dialectic "Master-Slave" is not the final horizon or the foundation of human relationships. The first part of the text reports, with the help of a philosopher (G. Fessard), on the overtaking of this dialectic. Marriage radically reverses these relationships of domination in "struggle and work". The dialectic man-woman highlights the stakes of a lasting peace. A theology of gifts outlines the source of justice and peace because God gives Himself to the spouses and permits them to give of themselves in truth. The sacrament reveals the magnitude of the gift of which man and woman are made capable by the divine presence within their freedoms. The spouses are a gift one for the other. To render justice to God is to verify and to live in marriage to what extent its presence within conjugal and familial love strengthens peace according to His standards.

Seul le «don» sauve l'amour des époux de toute violence. Une théologie du don dit l'amour et la paix possible dans les relations humaines

INTRODUCTION

L'histoire de l'humanité montre plus d'une fois des faits d'injustice et de violence entre les personnes et entre les peuples. Les relations humaines

* Professeur de Théologie morale et sacramentaire à l'Institut d'Études Théologiques (IET), Bruxelles.

sont marquées dramatiquement par des violences, des dominations, des refus de reconnaître la dignité intrinsèque des êtres humains, frères et sœurs en humanité. En ce qui concerne les relations entres les deux sexes, le drame apparaît aussi avec force: inégalités, mouvements féministes, sociétés patriarcales, mépris de la femme, disparition de la figure paternelle et aujourd'hui effacement de la différence homme-femme. La dialectique des relations intersubjectives n'est pas pacifiée. Comment dessiner une piste de réconciliation? Comment d'ailleurs le faire sans accueillir le salut de l'amour attesté dans le «corps masculin» du Fils de Dieu, mort et ressuscité pour tous?

Nous ferons état d'une réflexion intéressante du P. G. Fessard sur le dépassement de cette dialectique Maître-Esclave qui semble être prédominante dans toutes les sociétés[1]. Nous montrerons que la dialectique homme-femme inverse les rapports de manière cohérente et paisible (1). Toute conception de la famille révèle une conception de la société politique et une conception de l'Eglise en soi et dans son rapport au monde. Nous soulignerons ainsi que le don des époux atteste que l'opposition n'est pas le dernier mot de la relation humaine et qu'il dépasse toute justice. Penser le mariage comme un lieu de réconciliation entre l'homme et la femme, comme un lieu de salut pour l'amour et pour les relations interpersonnelles est d'une actualité étonnante. Saisissons aussi ce moment historique de la vie du monde et de l'Eglise pour comprendre la puissance d'une théologie du don, qui symbolise la grâce en action dans nos histoires et nos cultures (2).

1. LA RELATION HOMME-FEMME PLUS ANTÉRIEURE QUE LA DIALECTIQUE MAÎTRE-ESCLAVE

Cette réflexion, plus philosophique, suppose notre connaissance explicite et implicite de la dialectique Maître-Esclave[2]. Ces dialectiques sont cependant comme des «paraboles» du monde relationnel dans lequel se

1 Nous faisons référence et citerons son livre *De l'actualité historique*, t.1. Desclée de Brouwer, Paris 1960. Il y réfléchit sur la condition de l'homme en lien avec les autres hommes.

2 Elle a été largement réfléchie et exposée par de nombreuses philosophies systématiques et athées.

vit et se construit positivement ou non le «bien commun». C'est par la lutte et le travail que le maître et l'esclave «se parlent» et «établissent un lien entre eux». Ce rapport est «économique»: il dit ce que fait et réalise l'homme face à la nature dont le corps fait partie. Le rapport est aussi «politique» puisqu'il dit la manière dont l'homme affronte l'homme par la domination: il atteste d'une liberté qui s'exerce dans une volonté de puissance. Ces deux rapports sont imprégnés de violence et d'oppositions. Ils provoquent souvent des injustices. Tout progrès dans l'un des domaines suppose un pouvoir dans l'autre. Le P. G. Fessard conclut sa description en disant: «L'unité de la société humaine et son progrès ne sont possibles que dans la mesure où politique et économique se mettent en interaction réciproque, chacun se faisant alternativement moyen et fin par rapport à l'autre»[3].

1.1. *La dialectique homme-femme: un renversement*

Entre l'homme et la femme, il y a aussi «lutte et travail». Mais la manière de le vivre nous indique un possible renversement éclairant. Si nous la comprenons bien, nous pouvons déjà découvrir rationnellement une antériorité de cette relation par rapport au monde de violences et d'injustices promus dans la relation Maître-Esclave[4].

La lutte en effet surgit du désir qui pousse l'homme et la femme l'un vers l'autre et les mène à combler le besoin fondamental de leur nature sexuée – «besoin de l'homme en tant qu'homme» dirait Marx [5] (p. 163). Ce désir qui tend vers l'infini est différent du besoin qui poussait les hommes à s'affronter dans la lutte à mort. Ces derniers ne voyaient qu'objets à consommer, forces à maîtriser, à nier. Au contraire - même si les deux dialectiques peuvent se mêler -, «l'homme et la femme sont portés ici par leur désir à chercher en l'autre un *sujet*, le *moi* qui puisse affirmer leur propre subjectivité» (p. 164) et aboutir à l'union dans une réciprocité mutuelle.

3 G. FESSARD, *De l'actualité historique*, t.1. Desclée de Brouwer, Paris 1960, 162.
4 Rappelons l'influence et la racine profonde et rationnelle de la relation Maître-Esclave puisqu'elle est amplement décrite par le philosophe G.F.Hegel.
5 Nous citons désormais dans le texte les références et les pages de G. FESSARD, *De l'actualité historique*, t.1. Desclée de Brouwer, Paris 1960.

Cette union n'est pas seulement l'effet d'une attirance biologique: elle est objet d'un choix. Pour cela, il faut que «l'essence propre de ce désir se révèle au cours d'une compétition qui est une véritable *lutte amoureuse*» (p. 164). Il suffit de penser aux jeux de séduction et à tous les préliminaires de l'amour. Cette lutte est perception de l'autre comme autre. L'altérité est assumée et désirée. Cette lutte est de plus tout l'inverse de la lutte à mort.

> Il s'agit au contraire, par des assurances réciproques de vie, de provoquer l'autre à manifester la valeur qu'il attribue à son partenaire en se donnant à lui. (...) Si l'homme et la femme réussissent à se donner de leur don une assurance mutuelle et égale, ils peuvent alors s'étreindre et se fondre en un acte qui fonde leur unité. L'homme possède, ou plutôt, selon l'expression biblique, connaît la femme, comme la femme l'homme, et tous deux connaissent à l'être nouveau et à l'unité supérieure que leur confère l'amour, en même temps qu'ils s'approprient l'un l'autre, l'un à l'autre comme l'un par l'autre (p. 164).

Nous assistons à un renversement de la connaissance: c'est déjà dans ce premier temps de la lutte que surgit la connaissance. De plus, elle est le fruit de l'unité de l'homme avec l'homme alors que dans la première dialectique, elle n'était qu'unité de l'homme avec la nature.

Le travail est engagé après que l'homme et la femme se sont «connus». La femme, fécondée par la puissance virile de l'homme, entre en «travail». Elle coopère au dessein mutuel de leur amour. Il s'agit de protéger et de donner un «être objectif à leur unité».

> Travail bien différent, à la vérité, de celui de l'esclave. Car, au lieu de sentir son être dissous par l'angoisse de la mort, la femme voit plutôt son existence affermie par la promesse de vie qu'elle porte en son sein. Au lieu d'avoir à réfréner ses désirs, elle les sent au contraire se dilater à l'infini. Au lieu enfin de donner sa forme à la nature et de voir le fruit de son travail, sitôt produit, soustrait par le maître à sa jouissance, la femme donne sa matière à l'être humain qu'elle porte longuement en ses entrailles et qui ne pourra jamais en être complètement détaché. Cependant, comme l'arrachement de l'objet œuvré est nécessaire pour que soit créée la distance nécessaire à la réflexion et que l'esclave connaisse ainsi son être universalisé et objectivé dans la nature humanisée, de même il faut que le travail

> de la femme s'achève par un enfantement qui sépare d'elle le fruit de ses entrailles» (p. 166).

L'enfant apparaît non seulement comme «la nature humanisée», source de jouissance pour le maître et de connaissance pour l'esclave, mais comme «la nature hominisée» (p. 166) par la connaissance et l'amour. L'enfant reflète les deux rapports: celui de l'homme à la nature et celui de l'homme à l'homme.

> La reconnaissance qui a lieu grâce au travail de l'enfantement, unit non seulement deux êtres divers, mais elle en fait éclore un troisième qui, égal et lié à chacun d'eux, est le témoin de l'unité ontologique et indissoluble du double rapport de l'homme à l'homme et de l'homme à la nature. Aussi l'amour, avoir lieu et être-là de cette reconnaissance, est-il le lien de leur trinité. Et l'apparition de ce troisième être ouvre devant les deux autres la possibilité et la promesse, non seulement d'un accroissement illimité du nombre de ceux qui participent à cette unité, mais aussi d'un progrès sans fin de leur liberté» (p. 169).

Le lien social qui unit l'homme et la femme n'est plus seulement une reconnaissance de fait comme entre maître et esclave, mais aussi une «reconnaissance de droit objectivée dans une substance vivante qui est en même temps conscience de soi» (p. 166). La reconnaissance est parfaite: elle unit le fait et le droit et les met en interaction. Elle est «reconnaissance d'amour, née de l'amour et engendrant l'amour» (p. 166).

Les déterminations sexuées constituent l'homme et la femme dans un rapport de fait. La rencontre survient dans l'attrait et dans la reconnaissance, non pas dans la force ou la violence, même si une certaine ambiguïté demeure[6]. Elle entraîne un échange de promesses. Ce fait se concrétise dans un droit (égalité et réciprocité) qui trouve son expression juridique, culturelle et/ou religieuse. La perfection de la reconnaissance d'amour advient au cours d'un «travail», d'une histoire dont un moment essentiel est celui où ils deviennent père et mère l'un par l'autre. L'enfant

6 «Animée par le désir, la rencontre sexuelle est ambiguë: le désir d'être désiré est, tout en un, un désir de posséder et volonté de don. Il y a plus: le désir est affecté d'un manque radical. Chacun désire l'autre et, en l'autre, ce que celui-ci ne peut donner parce qu'il ne l'a pas, parce qu'il ne l'est pas» (E. POUSSET, «L'homme et la femme de la création à la réconciliation», dans *Lumière et Vie* XXI n° 106 (1972) 72).

les constitue dans une égalité et une réciprocité encore plus solides que le contrat qui les lie. L'enfant n'oblitère pas les différences de fait originelles. Il les confirme au contraire: la femme sera plus femme, l'homme plus homme.

1.2. *Une comparaison*

Pour terminer, comparons la dialectique homme-femme avec celle du maître et de l'esclave pour en faire saillir les différences et les richesses. De fait, ce qui était disjoint dans la première, sera unifié dans la seconde...

Dans la dialectique homme-femme,

> L'homme y domine encore la femme, mais sa puissance, en s'exerçant, obtient immédiatement le bien qui leur est commun à tous deux. La femme y transforme aussi la nature, mais son travail produit non moins immédiatement une nouvelle liberté qui, dès son apparition, fonde cette société rêvée par Marx, où «le libre développement de chacun conditionne le libre développement de tous». Dans l'enfant, fruit de la «possession» comme de la «connaissance» réciproques de l'homme et de la femme, «l'existence est en même temps communauté» (p. 168).

Ne faudrait-il pas comprendre la première dialectique à la lumière de la seconde? Celle-ci fonde la valeur explicative de la dialectique Maître-Esclave et permet de comprendre comment se réalise le progrès social et historique de l'homme.

> Même si la «lutte pour la reconnaissance» joue un rôle essentiel et universel [...] dans l'«anthropogenèse» de l'humanité, dit le Père Fessard, elle a besoin, pour le remplir, d'une base préalable, dont le rapport maître-esclave marque la rupture, avant d'en préparer la réunification à un niveau supérieur («Dialogue théologique avec Hegel», dans Hegel, le christianisme et l'histoire, PUF, 1990, p. 49). La relation homme-femme est, on le voit, à la fois «base préalable» à toute autre relation sociale et promesse de réunification ou réconciliation par delà les concurrences et luttes diverses qui tissent aussi l'histoire («l'histoire intermédiaire», pourrait-on dire). La dialectique homme-femme, avant toute autre dialectique sociale, est le

> lieu d'une «reconnaissance égale et réciproque»: promesse par rapport à tout ce que nous vivons, individus et peuples»[7].

Ce rapport «homme-femme» est la *condition de possibilité* de toute scission de l'unité préalable (p. 169). Par exemple, si l'esclave demande «grâce», c'est qu'il espère quelque chose de son vainqueur... Si le maître ne tue pas l'esclave, c'est qu'il est capable de risquer sa vie autrement que par la violence. La générosité et la fécondité de la dialectique homme-femme est l'horizon de tout déchirement et de toute lutte. Elle est aussi la *condition d'actualité* de toute réconciliation puisqu'elle révèle en acte la communion originaire.

La réflexion du P. G. Fessard se poursuit en montrant dans l'interférence des deux dialectiques l'origine des différentes sphères de la société humaine: famille, société économique, société politique. Il nous suffit de souligner l'importance de cette pensée pour la sphère familiale.

Cette interférence ou «contamination» aboutit à

> Objectiver la reconnaissance d'amour qui a lieu entre homme, femme et enfant, sous la forme de trois relations nouvelles: paternité, maternité, fraternité. Relations qui vont lui permettre par degrés de se dilater à l'infini. (...) Paternité, maternité, fraternité, voilà trois axes essentiels de toute société humaine. Grâce à eux, politique et économique peuvent être mis en relation dans des groupes de plus en plus étendus[8].

La société conjugale a une antériorité sur les autres sphères sociales qui naissent d'elles, car elle repose sur l'amour, sur la gratuité des personnes, dans l'accueil et le don réciproque. Les personnes y sont engagées dans leur être, pas seulement dans leur avoir, dans leurs âmes et dans leurs corps. C'est au sein de la famille que l'homme et la femme peuvent vivre la coïncidence du rapport de l'être humain à l'être humain et de l'être humain à la nature. L'union conjugale possède cette richesse caractéristique. Comment le manifester sinon en montrant que l'être humain est «don» pour autrui et qu'il ne peut s'accomplir que dans le don de

7 J.-Y. CALVEZ, «Homme et femme», dans *Etudes* 3774 (1992) 358.
8 G. FESSARD, *De l'actualité historique*, T. 1, 170-171.

lui-même. D'où l'enjeu d'une anthropologie du don[9] et l'originalité de la théologie postérieure de Jean-Paul II sur le don.

L'union de l'homme et de la femme génère les enfants. L'être humain ne se constitue que dans le rapport homme/femme le plus vrai et le plus durable[10]. L'enfant naît et vit d'une société constituée par l'homme ET la femme. Cette dualité des sexes est décisive pour la construction de son identité et la perception de la vérité de ses relations aux autres et à Dieu. Le rapport des parents est déterminant pour l'enfant. Dans son «geste» paternel ou maternel, l'homme se fortifie et s'accomplit également. L'être humain «ne s'actualise lui-même pleinement et ne prend tout son sens historique que par les enfants qui en manifestent la fécondité. Ainsi, les relations familiales révèlent l'essence de la puissance génératrice propre à l'espèce humaine»[11]. L'homme et la femme qui s'unissent, procréent des enfants et les élèvent, s'engendrent eux-mêmes l'un par l'autre en humanité. D'où cette expression parfois paradoxale, poétique et métaphysique qualifiant les parents: nous sommes aussi les «enfants» de nos enfants. La ligne du temps et des générations s'inverse parce dans l'amour, il y a une fécondité qui surgit dans le temps mais aussi qui le dépasse et le transforme. Dans l'union et la procréation humaines, l'homme exerce son humanité: il se donne et se reçoit de son épouse et de ses enfants.

Ainsi le dynamisme du don traverse-t-il l'épaisseur de la violence et de l'agressivité humaine. Sans les nier, le don s'affirme quelle que soit la puissance de la domination de l'homme sur l'homme. Il peut d'ailleurs se redoubler en «pardon»: ce qui atteste la puissance de son action s'il reste «gratuit» et libre de toutes ambiguïtés. Le don fondateur et spécifique de la relation homme-femme et de la relation parents-enfants est premier dans la relation humaine. La réconciliation homme-femme préfigure les accomplissements au terme de l'histoire: elle est dans l'histoire puisque déjà à l'origine. Elle est présente à chaque instant dans la parole et dans le

9 Nous en avons un exemple précis et fondateur chez le philosophe post-hégélien Cl. Bruaire, particulièrement dans son ontologie du don.

10 C'est ce qui est bien sûr contesté pratiquement, dans les actes de fécondation artificielle et dans l'affirmation d'un droit à l'enfant quelle que soit la relation vécue par la personne qui désire un enfant à tout prix (duo homosexuel, appel à une mère de gestation, recherche sur l'utérus artificiel).

11 G. FESSARD, *Le mystère de la société*, cit., 205.

corps à travers les libertés qui veulent se donner. La promesse et les engagements de l'homme et de la femme les transforment. Ils peuvent les lier dans le don consenti une fois pour toutes. L'union conjugale des parents confirme le don humain et naturel qu'ils sont et qu'ils s'accordent.

> L'union conjugale réalise l'intense communion de l'être humain à l'être humain et à la nature, selon une coïncidence des deux rapports, qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans l'existence humaine. Dans l'union conjugale, le rapport de l'être humain à l'être humain est *immédiatement* son rapport à la nature, de même que le rapport de l'être humain à la nature est immédiatement son rapport à l'autre être humain. La nature ici, est le corps de chaque conjoint, cette fraction d'univers en laquelle tout l'univers se concentre et se récapitule pour chacun par l'autre. Dans l'union conjugale, la liberté qui se donne s'identifie au corps dans laquelle elle s'incarne et par lequel elle se communique. Pour l'homme, il n'y a pas la liberté de la femme *et aussi* le corps de la femme mais une liberté incarnée, faite chair. Et de même pour la femme à l'égard de l'homme. Cette coïncidence des deux rapports ne se réalise pas dans tous les moments de la vie conjugale, mais elle se produit dans l'acte même de l'union[12].

2. Une théologie des dons du mariage: source de justice et de paix pour les époux

Gaudium et spes affirmait que «la communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur» (n°48). Cette justice relationnelle est inscrite dans l'histoire puisque «une institution, que la loi divine confirme, naît ainsi, au regard même de la société, de l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement» (n°48). Le mariage est pénétré d'une «grâce» originelle qui rend gloire à Dieu et aux hommes qui en vivent, à travers les méandres de leurs passions et de leurs désirs. Un petit «traité» sur l'amour conjugal est offert au n°49: il est original, remarquable et réaliste. Il nous indique la voie d'un amour vrai qui est donation libre, consciente, et réciproque de l'homme et de la femme. Cet amour établit une véritable

12 E. Pousset, *Union conjugale et liberté. Essai sur le problème traité par l'encyclique «Humanae Vitae»*, Cerf, Paris 1970, 28.

égalité de dignité pour les époux. Leur famille vivra de cette égalité et est appelée à en témoigner dans les divers cercles de la société où elle est.

Cet amour des époux, quelle que soient les cultures et les époques, est appelé à se centrer sur l'Acte par lequel le Christ Sauveur est venu sauver toutes les réalités de la vie intramondaine: «cet amour, par un don spécial de sa grâce et de sa charité, le Seigneur a daigné le guérir, le parfaire et l'élever. Associant l'humain et le divin, un tel amour conduit les époux à un don libre et mutuel d'eux-mêmes qui se manifeste par des sentiments et des gestes de tendresse et il imprègne toute leur vie» (*GS* n°49). Parlant de la fécondité du mariage et de l'amour conjugal, les pères conciliaires ont affirmé que «les enfants sont le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes» (*GS* n° 50,1). Ce Concile a des accents «prophétiques» qui ont pris chair dans la théologie ultérieure de l'Eglise.

Pour qualifier la relation des époux, le sacrement de l'amour, les enfants qui en surgissent, le vocabulaire théologique est profondément personnaliste et fait appel donc à une théologie du don que les documents ultérieurs développent amplement[13]. Le langage des dons du mariage s'harmonise aussi avec les doctrines antérieures[14], mais bien plus il nous ouvre aux défis rationalistes et matérialistes de nos sociétés qui sont par ailleurs toujours confrontés à la violence même dans les relations les plus intimes entre l'homme et la femme, les parents et leurs enfants. L'hiatus entre la grâce offerte par Dieu, en sa Création et en sa Rédemption, reste présent dans nos histoires.

S'il nous apparait presque plus fort ou évident en notre temps, c'est aussi parce notre vision du don de Dieu est appelée à être fortifiée dans le triptyque des vertus théologales et dans une meilleure compréhension de la présence du *Sauveur* dans nos histoires personnelles. Toute l'économie sacramentelle est le lieu et l'espace où peuvent se déployer une justice nouvelle qui dépasse le juridique ou le donnant-donnant et construise

13 JEAN-PAUL II, L'exhortation apostolique *Familiaris Consortio*; Les catéchèses de l'amour humain dans le plan divin, l'encyclique *Evangelium vitae*.

14 Lire A. MATTHEEUWS, *Les «dons» du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996; *S'aimer pour se donner. Le sacrement de mariage*, Lessius, Bruxelles 2004. On peut lire également A. MATTHEEUWS, «Tonalités nouvelles dans la théologie du sacrement du mariage» (I), dans *Intams* 1 (2004) 48-60 et «Tonalités nouvelles dans la théologie du sacrement de mariage» (II), dans *Intams* 2 (2004) 185-197.

ainsi une «civilisation de l'amour»: un monde nouveau, le Royaume de Dieu dans l'histoire des hommes. L'Eglise, «pour sa part, est dans le Christ comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain» (*Lumen Gentium* n1): elle participe à la construction de cette paix et de cette justice à laquelle les hommes de bonne volonté aspirent. Mais elle le fait, non pas d'abord dans des actes politiques ou économiques, mais à l'intérieur de cette dynamique sacramentelle qui est le propre de son identité, particulièrement dans le mariage, lieu de l'amour et ecclesiola. Dieu est présent à tout amour. Mais dans le sacrement, le salut qu'il apporte est sans repentance en son Fils Jésus. Il est le «don» de Dieu par excellence et il convient, à travers tous les débats, échecs et difficultés, de fixer nos regards sur la puissance de ce don pour la famille, les époux, les enfants, pour l'Eglise et pour toute l'humanité. Car dans ce monde «cassé», «défiguré», «violenté», l'amour est-il encore possible? Nous pouvons reprendre à frais nouveaux les grandes questions d'Augustin et de Thomas: est-il bon de se marier? Pourquoi donc se marier aujourd'hui? La réponse positive que nous sommes appelées à donner, est enracinée dans le don qu'est le Christ, le don que sont nos vies d'hommes et de femmes, dans le don gracieux d'une présence divine à tout engagement. Considérons donc quelques traits, et leurs effets, de ce beau sacrement du mariage.

2.1. *Un sacrement est un don de Dieu pour l'Eglise et pour le monde*

Tout sacrement est à la fois un geste du Christ et de l'Eglise. Ce geste est accompagné d'une parole qui lui donne son sens tandis que l'Esprit Saint lui-même lui donne «vie» dans le temps où il est posé. Car le sacrement ne place pas celui qui le reçoit hors du monde, mais pose un «signe» pour tous: en ce sens, il est «productif». Il est fécond et change le réel dans lequel il est posé. Ainsi le mariage est-il un acte précis du Christ qui se lie intimement à l'alliance promise des époux. Le langage de la Révélation Trinitaire nous dit que le Père nous a fait don de son fils et qu'il nous le présente comme le don parfait inscrit dans l'histoire de son peuple. Il met devant nous l'Homme parfait, le nouvel Adam. Ainsi, la personne

du Fils, l'image et le Don par excellence, se retrouve liée de l'intérieur à chaque personne, particulièrement pour les baptisés.

Il n'est pas «neutre» de considérer que ce qui fait le mariage est l'échange des consentements après l'invitation du ministre ordonné. Un homme et une femme, librement, se donnent entièrement l'un à l'autre devant témoins, en Eglise. Ce don libre et conscient n'est pas un «contrat» ordinaire. Si un contrat vrai existe, il est particulier parce qu'il concerne deux personnes «habitées», deux sujets (et non des objets!) conscients d'eux-mêmes, mais en même temps habités avec respect de la divinité du Christ. Les paroles performatives qui déterminent le consentement, sont des paroles «accompagnées» par le Christ lui-même. A l'intime des libertés qui s'offrent l'une à l'autre, se trouve le libre amour du Christ qui les réunit pour ne faire d'eux plus qu'une «seule chair» (*Gn* 2,24). Le sacrement dit «la présence divine» dans un acte particulier qui est entièrement de «don». Les époux sont appelés à faire donation d'eux-mêmes. Dans l'Eglise catholique, le contenu de la promesse sacramentelle est le même pour tous les couples, mais la promesse est personnelle et intersubjective. Le don offert est «signe» d'une alliance du Christ: avec le couple, avec l'Eglise, avec son peuple.

Ainsi, lorsque nous parlons du sacrement de mariage, il nous faut garder en mémoire la présence vive d'un amour interpersonnel de l'homme et de la femme, mais aussi d'un amour divin qui les sanctifie et modèle leur amour à son image: le Fils est le don qui permet aux époux de se trouver pleinement et de s'aimer «par le don désintéressé d'eux-mêmes» (*GS* 24). Cet engagement du Christ est confirmé par la ratification du ministre ordonné qui dit, en sa personne, que le Christ est heureux de cette promesse et de cette nouvelle «ecclesiola» qui surgit dans l'horizon de l'histoire de l'Eglise. Les personnes humaines, dans leur masculinité et dans leur féminité, sont destinées à aimer en se donnant. Leur promesse est un don conjugal qui «signifie» un don personnel et libre. Les époux sont appelés, dans le sacrement, à s'accomplir en se donnant comme les Personnes divines dont ils sont l'image depuis la Création à l'origine. Les époux sont clairement liés au don du Christ à son Eglise: leurs épousailles sont toujours au cœur du lien sponsal entre le Christ et son Eglise. Le lien conjugal brille d'une lumière nouvelle car désormais, par la volonté du Christ (*Mt* 19), «le mariage des baptisés devient ainsi le symbole réel

de l'alliance nouvelle et éternelle, scellée dans le sang du Christ. L'Esprit, que répand le Seigneur, leur donne un cœur nouveau et rend l'homme et la femme capables de s'aimer, comme le Christ nous a aimés» (*FC* 13).

2.2. *La grâce sacramentelle révèle l'ampleur du don*

Tout sacrement est un signe dans l'Eglise et pour le monde. Le mariage atteste, par nature et par grâce, qu'un rapport juste et bon peut se vivre entre un homme et une femme, entre des parents et leurs enfants, entre une famille et le monde dans lequel elle est insérée. Si le mariage est pour le temps présent, il dit aussi quelque chose de l'éternité de Dieu, surtout s'il est sacramentel. Comment unit-il les époux? Que vise-t-il? N'est-il pas bon d'affirmer encore et toujours, comme Augustin et comme Thomas, qu'il est bon de se marier pour rendre gloire à Dieu? Et que cet état de vie est non seulement «naturel», mais gracieux. En toute justice, le Seigneur pose son sceau sur le consentement de l'homme et de la femme pour lui donner une signification profonde. Il est vraiment le Ressuscité qui leur apparaît et leur dit: «paix soit à vous» car je suis désormais avec vous dans votre relation intime et dans tout ce que vous construirez. Votre amour sera de «don et de pardon» et ressemblera de plus en plus à celui de la Communion intra trinitaire.

2.2.1. L'époux est un «don» du Christ qui se fonde sur la Trinité et y conduit[15]

Dans le sacrement, chacun des époux surgit comme celui que Dieu donne et confie à l'autre. L'être aimé n'est plus seulement celui qui a été séduit ou rencontré par bonheur, mais d'abord celui que Dieu donne pour L'aimer et Le rejoindre pour l'éternité.

> L'amour revêt sa beauté dans le don de la personne à la personne: il est issu de Celui qui est don. Dans le Christ et l'Église, les époux sont l'un pour l'autre «grâce personnelle» et, ensemble, recréés à l'image et à la ressemblance de Dieu trinitaire. L'union conjugale exprime dans l'histoire

15 C'est une manière de reprendre dans un langage nouveau la doctrine classique de saint Thomas sur les fins du mariage.

> humaine la pluralité de l'unité divine. S'il y a bien un «seul être[16]» dans le mariage, les personnes qui le contractent ne s'y confondent ni ne s'y dissolvent pas. L'amour y est promotion mutuelle dans l'être, en accord avec la charité qui provient de Dieu et se tourne vers Lui. Le sacrement scelle cette harmonie des personnes dont le corps fait écho de la musique intérieure[17].

L'unité des époux exprime cette grâce de paix et de respect mutuel: le mystère de l'autre est inépuisable. L'engagement sacramentel est monogame, non par habitude culturelle ou par interdit moral, mais par «entrée» profonde dans le mystère personnel de tout être créé à l'image des personnes divines. Il donne une magnifique dignité à la femme et à l'homme en attestant que leur mystère personnel est inépuisable dans la durée et l'affection échangée. Les différences personnelles sont ici, par grâce, le lieu d'une rencontre paisible et d'une communion qui est à la fois à l'origine du consentement libre des époux et représente, dans un combat de tous les jours, la fin béatifiante de tout amour. Le mariage, par là, devient un lieu de témoignage d'une fin des luttes, conflits et combats puisqu'une communion nous y offerte en Dieu, pour Dieu.

2.2.2. Les époux représentent le don du Christ à son Église

Les époux sont baptisés et posent ainsi l'un sur l'autre un regard qui est de réconciliation et de pardon. L'amour humain, sauvé par le Christ, devient visible dans la personne des époux qui représentent le Christ et particulièrement la manière dont le Christ aime et sauve son Eglise, et par là le monde. L'amour sauvé est perçu ainsi comme une «circulation du don»: don et accueil du don des personnes pour établir, construire et édifier une communion des personnes. Marqué par le péché et les déficiences humaines, l'amour est souvent réfléchi et vécu comme un «moyen» de combler un vide ou comme un idéal utopique à poursuivre. Les doutes et les hésitations désarçonnent les époux qui osent le mariage mais en Christ, ils disent plus que ces sentiments. Ils sont appelés par le

16 PAUL VI, «Allocution aux Équipes Notre-Dame», dans *Doc Cath.* 1564 (67, 1970) 502-506, n° 5. «Une seule chair, un couple, on pourrait presque dire un seul être…».

17 A. MATTHEEUWS, «L'avenir de l'humanité passe par la famille», dans *NRT* 130 (2008) 731-732.

mariage à dire et à vivre un amour qui les dépasse: celui du Christ qu'ils représentent. La dynamique nuptiale en est transformée[18].

Le sacrement du mariage dit une alliance qui englobe toute alliance humaine et lui donne son sens ultime: il signifie l'alliance entre le Christ sauveur et son Eglise. Dans chaque mariage, l'Eglise retrouve ce lien à nouveau tissé, inscrit dans une histoire concrète. Ainsi si nous avouons la pauvreté et les faiblesses de nos amours humaines, c'est aussi pour découvrir et affirmer dans le même temps la force et la puissance qui les anime: l'Esprit de Jésus est à l'œuvre dans le sacrement et il conduit chacun vers la vérité tout entière de l'amour. Faire droit au sacrement c'est affirmer qu'il donne une grâce spécifique aux époux pour la route. Ainsi sont-ils comme «en obligeance» d'amour: ce terme ne souligne pas les manques de la nature humaine et les péchés des époux, mais combien l'amour est toujours «sortie de soi» pour accueillir une altérité: altérité de la grâce, de la présence, de l'appui d'une communauté et d'une famille. La vérité de l'amour n'est pas d'abord dans sa faille originelle, mais dans la puissance personnelle qui emplit les cœurs des époux qui sont habités du Christ. Ainsi les liens sont-ils en vérité signifiants pour eux, pour la relation Christ-Eglise, pour le monde dans lequel ils vivent. Le grand «mysterium» dont parle Paul en *Ep.* 5,25 traverse et anime de l'intérieur les époux qui par ailleurs le rendent ainsi visible dans l'histoire[19].

18 JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*, 14: «Dans sa réalité la plus profonde, l'amour est essentiellement don, et l'amour conjugal, en amenant les époux à la «connaissance» réciproque qui fait qu'ils sont «une seule chair», ne s'achève pas dans le couple; il les rend en effet capables de la donation la plus grande qui soit, par laquelle ils deviennent coopérateurs avec Dieu pour donner la vie à une autre personne humaine. Ainsi les époux, tandis qu'ils se donnent l'un à l'autre, donnent au-delà d'eux-mêmes un être réel, l'enfant, reflet vivant de leur amour, signe permanent de l'unité conjugale et synthèse vivante et indissociable de leur être de père et de mère».

19 «Cette référence suggestive au «mysterium» permet à Jean-Paul II de cerner le trait ecclésiologique de la grâce reçue: elle fonde et montre combien, en vérité, l'amour conjugal et parental est un chemin de sanctification des époux. Le sacrement de mariage vécu au quotidien, est vraiment «Dieu parmi nous»: Emmanou-el. Tous ces moments de la vie commune sont des moments de grâce, d'union possible à Dieu sous le regard du conjoint et avec son aide. Ce don est un appel: être acteur privilégié pour lui de son épanouissement, de son cheminement spirituel, de sa croissance en sainteté (LG 11; FC 56). La structure sponsale de l'être humain est actuée par le don exclusif de soi à l'autre: l'autre mène en vérité à Dieu. Les époux sont un signe de Dieu, – de l'Unique –, l'un pour l'autre. Le sacrement est ainsi guérison de l'amour blessé. La fragilité humaine du don est assumée dans la puissance de l'Esprit, Don infini et Incréé. Le don d'amour s'explicite toujours dans le pardon qui guérit, qui fortifie et qui

CONCLUSION

Il faut rendre justice à Dieu: il est non seulement le Créateur qui fait alliance avec l'homme et la femme et leur donne un statut privilégié (une intendance) dans le monde, mais il leur donne de s'aimer à la mesure de son amour car Il est à la fois l'origine et la fin de tout amour (*Gn* 1 et 2). L'histoire humaine montre à suffisance la violence et les blessures faites à l'amour. Rendre justice à Dieu, c'est affirmer qu'il est à la source de tout amour et qu'il continue à sauver cet amour en son Fils. L'acte pascal inscrit dans l'humanité la preuve que toute justice vient aussi du Fils qui, en sa mort et sa résurrection, donne et redonne à chaque génération la capacité d'aimer et d'établir ainsi de vraies relations respectueuses entre les êtres humains.

Dieu se livre dans le sacrement de mariage en établissant *un lien de grâce entre le Christ et les époux*. Leur don mutuel exprimé dans le consentement est greffé sur le don du Christ. Dans le sacrement de mariage, le Seigneur se fait l'Époux de chacun en s'engageant dans le don mutuel des conjoints. Dans leur don sans retour, le Christ leur accorde sa joie. Dans l'amour du mari et de sa femme, le Christ rend grâces à Dieu et les époux avec Lui. Cet élan «oblige» chaque conjoint à «rendre l'amour» dont il est le sujet. Dieu les a précédés dans l'amour. Le sacrement du Christ et de son Église manifeste cette «primauté» divine. Il les invite en retour au «don désintéressé d'eux-mêmes» (cf. *GS* 24). Aimer, c'est se donner, mais aussi recevoir et rendre à Dieu ce que l'on a reçu gratuitement. Le sacrement s'enracine dans la nature de l'homme créé pour aimer et s'accorder avec sa femme en «une seule chair». Les dialectiques d'oppositions, de conflits autant que les échecs et les péchés des hommes tout au long du temps ne peuvent masquer totalement le dessein de Dieu. En raison, nous pouvons nous en rendre compte. Mais le Christ, à un moment donné de l'histoire des hommes, est venu sauver tout amour. Il l'a fait et continue à le faire. Le sacrement de mariage, au sein de l'Eglise, témoigne de cette action et de cette présence divine dans l'histoire.

console», A. MATTHEEUWS, «L'avenir de l'humanité passe par la famille», dans *NRT* 130 (2008) 733.

Una vita compiuta: i beni del matrimonio e il bene del matrimonio

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA*

SUMMARY: The good of marriage is unique, demanding a distinct exclusivity united to love. This argument in reality is seen as foreign to all institutions and rules. In truth, it is the same love in terms of a source of bonds that forms the foundation for commitments between persons with its objectivity. In marriage, this dimension is strengthened by being in itself a promise. Christianity maximizes this union of love-commitment by way of the New Covenant, which is definitive and founded upon divine mercy.

«Io sono del mio amato e il mio amato è mio» (*Ct* 6,3; 2,16)[1]. Il canto dell'amata è l'autentica rivelazione di un bene singolare che cambia la sua vita. L'affermazione del Cantico non appare all'improvviso, ma si pone come il culmine della drammatica interna del testo, della ricerca ansiosa dell'amato da parte dell'amata (cfr. *Ct* 5,2 ss.). Dobbiamo quindi vedere in esso un bene che guida una storia e le dà un senso, che si inserisce nelle domande che l'uomo si pone sul come costruire la sua vita.

Ci troviamo davanti ad un bene singolare, un bene che appare come incomparabile senza necessità di paragonarlo con nessun altro. Esso è apprezzato in quanto tale al di là di qualsiasi valutazione di altre realtà, per

* Ordinario di Teologia pastorale del Matrimonio e della Famiglia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

1 Il testo esatto è in 6,3: "אני לדודי ו דודי לי, *'anī l^edōdī u^edōdī lī*"; in 2,16: "דודי לי ואני לו".

quanto grandi esse siano. In qualche modo, anticipa la magnifica affermazione che fa da epilogo al libro: «Se uno desse tutte le ricchezze della sua casa in cambio dell'amore, non ne avrebbe che disprezzo» (*Ct* 8,7).

Si tratta di una bellissima descrizione dell'amore coniugale che coglie la grandezza che lo rende unico. Nelle parole di Benedetto XVI: «l'amore tra uomo e donna, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e all'essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile, emerge come archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono»[2].

Per questo motivo, le caratteristiche della ricerca intrapresa dall'amata verso l'incontro finale nell'abbraccio amoroso, hanno un senso profondamente umano: la prima chiamata, aprire la porta, uscire di casa, chiedere alle guardie e alle figlie di Gerusalemme, ci raccontano attraverso un brillante simbolismo, tutto ciò che l'amata dovrà lasciare per strada, per poter raggiungere l'amato. Possiamo quindi riconoscere nell'esclamazione iniziale la dimensione essenziale più difficile da capire nell'amore coniugale, la sua nota più caratteristica: *l'esclusività*. Alcuni esegeti scoprono in questo canto d'amore la più forte affermazione di monogamia del Vecchio Testamento[3]. La ragione di tale affermazione è la reciprocità, il fatto di "vivere per" l'altro, un dono reciproco che ha in sé una luce.

L'apparizione dell'amore nella scena ubbidisce alla rivelazione iniziale della vocazione primigenia che fa esclamare all'amata: «La voce del mio amato che bussa!» (*Ct* 5,2)[4]. Essa contiene tutto il valore di una novità simbolizzata dal risveglio: «Mi sono addormentata, ma veglia il mio cuore» (*Ct* 5,2). Rispondere alla chiamata significa quindi iniziare a vivere in relazione ad un altro, dando forma ad un dialogo d'amore dalle caratteristiche proprie. Si tratta di una risposta operativa, nella quale l'amata mette tutto il suo essere per mostrare che ha percepito il contenuto della chiamata. La vita in funzione dell'altro è contenuta inizialmente in questo primo momento.

---

2 BENEDETTO XVI, L. Enc. *Deus caritas est*, n. 2.

3 Cfr. G. BORGONOVO,"Monogamia e monoteismo. Alla radice del simbolo dell'amore sponsale nella tradizione dello jahvismo", in AA.VV., *Maschio e femmina li creò*, Glossa, Milano 2008, 151-232.

4 Cfr. *Cant* 2,8. Contiene una grande forza di vocazione: cfr. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1992, 242: "*Qôl* è, in ebraico, voce, suono, rumore al tempo stesso, ma anche è un sollecitare l'attenzione".

Il pensiero dialogico ha saputo mettere in evidenza la novità contenuta nel rapporto col dialogo come unico modo di comprendere la soggettività umana che si svela nel linguaggio[5]. In esso si sottolinea la realtà intersoggettiva come qualcosa di irriducibile ad un oggetto di conoscenza, ascrivibile invece ad una relazione necessaria per il riconoscimento personale.

L'amore, la cui forma più alta, l'amore coniugale, è quella che comporta tutti i beni, ci fa scoprire, attraverso le parole di Papa Francesco, un nuovo modo di pensare: «l'amore stesso è una conoscenza, porta con sé una logica nuova. Si tratta di un modo relazionale di guardare il mondo, che diventa conoscenza condivisa, visione nella visione dell'altro e visione comune su tutte le cose»[6].

L'apparizione dell'amore, nel contesto interpersonale, fa apparire elementi nuovi che non sarebbero comprensibili partendo da una prospettiva oggettivista. In esso è contenuta inoltre una luce imprescindibile per la comprensione della persona. «Tutti i pensatori personalisti di tutti i tempi sembrano essere assolutamente d'accordo sul fatto che il nodo di una personalità concreta sia accessibile alla conoscenza solo in modo specificamente non oggettivante che non può mai essere dimostrato senza travisarlo, né può essere espresso in modo adeguato»[7].

Inoltre, il superamento di ciò che è puramente oggettivo, quale manifestazione di quanto di più genuino esiste in una persona nel dono di sé, ha a che vedere con la realtà più profonda della libertà umana: «Conoscere un oggetto significa inserirlo nelle proprie norme, sottometterselo: oggettivare significa porre davanti a sé un oggetto che resta sempre più o meno all'interno di una relazione di dipendenza. Solo l'uomo è il termine di una conoscenza che penetra al di là dell'oggetto. Questo al di là è la libertà»[8].

Non possiamo stupirci del fatto che l'irruzione dell'amore nella vita dell'uomo, e più concretamente nel matrimonio, abbia rappresentato

5 Cfr. F. ROSENZWEIG, *Il Nuovo Pensiero*, a cura di G. BONOLA, Arsenale Editrice, Venezia 1983.

6 FRANCESCO, Lett.Enc. *Lumen fidei*, n. 27.

7 Cfr. P.-L. LANDSBERG, *Problèmes du Personnalisme*, Éditions du Seuil, Paris 1952, 16.

8 J. LACROIX, *Le personnalisme comme anti-idéologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1072, 43 s.

una tale novità del pensiero da obbligare molti a riconsiderare numerosi concetti precedenti, ancorati in una visione oggettivista legata ad una eccessiva preoccupazione giuridica. La singolarità dell'amore è così forte da diventare impressionante, come esclama Kierkegaard in riferimento a *1Cor* 13: «Non vi è alcun atto, neppure uno, neppure il migliore, di cui possiamo dire assolutamente: colui che fa questo, dimostra assolutamente con ciò l'amore. Questo dipende da *come* si realizza l'atto»[9].

1. LA VALENZA PERSONALE DELLA VOCAZIONE

Tutto questo può essere sintetizzato dicendo che l'amore è stato concepito con forza nuova come una *vocazione*[10]. Un evento che nasce dall'incontro di grazia con Cristo e che, in quanto tale, si situa al di sopra di una rigida cornice di norme o deduzioni. Secondo l'esigenza cristiana più genuina: «all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»[11]. Emergono qui tutta una serie di dimensioni nuove come l'autenticità, la reciprocità, la totalità, dimensioni che non erano state considerate precedentemente in riferimento al matrimonio. Un cambiamento di paradigma così considerevole, obbliga quindi ad un'attenta riflessione. In particolare, in riferimento al matrimonio è stato sottolineato il senso personale del "dono di sé" come bene superiore ad ogni altro, sino ad arrivare all'affermazione chiave di *Gaudium et spes* 24: «l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»[12].

Questa novità, così profondamente legata alla rivelazione divina, è stata uno dei principi di rinnovamento teologico più significativi

9 S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano 1983, 157. Tutta la seconda parte di quest'opera è un commento a *1Cor* 13.

10 Cfr. Mª T. CID VÁZQUEZ, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

11 BENEDETTO XVI, L.Enc. *Deus caritas est*, n. 1. Il principio è stato ricordato da FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 7.

12 CONCILIO VATICANO II, Cost.Past. *Gaudium et spes*, n. 24: «hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum».

considerati dal Concilio Vaticano II, soprattutto nella costituzione dogmatica *Dei Verbum*[13].

Si può affermare lo stesso rispetto alla *Gaudium et spes* per quanto riguarda il matrimonio; in essa l'amore sponsale basato sul dono di sé, appare come il fulcro della vita coniugale, come il substrato reale sul quale si fonderanno gli altri beni del matrimonio. Nella sala conciliare ci furono molte discussioni riguardo a quella che era evidentemente una novità e che non nascondeva i suoi pericoli. Secondo le affermazioni di uno storico del Concilio: «Consistenti furono gli attacchi contro quella che veniva giudicata una sopravvalutazione dell'amore nell'istituto matrimoniale»[14]. All'interno di queste discussioni osserviamo comunque che nel testo finale l'amore coniugale è presentato sempre in relazione intrinseca con i beni oggettivi del matrimonio provenienti dalla tradizione agostiniana e non è mai separato da essi. Si può notare la chiara intenzione di integrarli all'interno della visione amorosa, che ha il primato[15].

La novità della formulazione continua a suscitare interrogativi. Lo sviluppo successivo del post-concilio è solo la prova evidente delle difficoltà esistenti al momento di chiarire il senso esatto della seguente affermazione: «Perciò, quando si tratta di mettere d'accordo l'amore coniugale con la trasmissione responsabile della vita, il carattere morale del comportamento non dipende solo dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinato secondo criteri oggettivi, desunti dalla natura della persona e dei suoi atti, criteri che rispettano, in un contesto di vero amore, il significato totale della mutua donazione e della procreazione umana; cosa che risulterà impossibile se non viene coltivata con sincero animo la virtù della castità coniugale»[16].

---

13 Cfr. J. RATZINGER, "Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Constitutio dogmatica de divina Revelatione «Dei Verbum»)", "Kommentar zum I. Kapitel", in *Des zweite Vatikanische Konzil. Lexikon für Theologie und Kirche* 13, Freiburg –Basil –Wien 1986, 504-515.

14 G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000, 581 s.

15 Così lo riprende: F. GIL HELLÍN, *El matrimonio y la vida conyugal*, Edicep, Valencia 1995.

16 CONCILIO VATICANO II, Cost.Past. *Gaudium et spes*, n. 51: «Moralis igitur indoles rationis agendi, ubi de componendo amore coniugali cum responsabili vitae transmissione agitur, non a sola sincera intentione et aestimatione motivorum pendet, sed obiectivis criteriis, ex personae eiusdemque actuum natura desumptis, determinari debet, quae integrum sensum mutuae donationis ac humanae procreationis in contextu veri amoris observant; quod fieri nequit nisi virtus castitatis coniugalis sincero animo

La prima conseguenza alla quale ha dato luogo, al di là delle dispute amare riguardo a *Humanae vitae*, è stata l'adozione di una dualità di linguaggi che ne rende difficile la comprensione. Constatiamo un'esaltazione progressiva dell'amore tra i coniugi, parallela ad un chiaro rifiuto di includerlo nell'ambito giuridico. Leggiamo per esempio nell'affermazione di Paolo VI: «L'amore coniugale, per quanto non sia riconosciuto in ambito giuridico, svolge un ruolo nobilissimo e necessario nel matrimonio»[17], in netto contrasto con quanto sostenuto da Eudokimov, uno dei rinnovatori della teologia del matrimonio: «L'indissolubilità del vincolo non interessa un bel niente all'amore. Il problema si pone quando non resta più nulla da salvare: il vincolo, inizialmente affermato indissolubile, è già dissolto e la legge nulla possiede per rimpiazzare la grazia: essa non può né guarire, né risuscitare»[18]. Le conseguenze di questo confronto sono evidenti e sono fonte di grandi tensioni nella vita delle persone e nella pastorale della Chiesa.

Appare, come canale di comunicazione tra i due linguaggi, anche nel Diritto Canonico, sulla scia di *Gaudium et spes* 48, il termine "Alleanza" (*foedus*) per esprimere la singolarità dell'unione matrimoniale in quanto realtà che supera il patto tra gli sposi e che ha in quanto tale un valore sacro[19]. È però difficile determinarne il contenuto, proprio a causa del valore unico della relazione a cui si riferisce.

In questo cammino, possiamo trovare una luce, grazie alla caratteristica di *promessa*, tipica del matrimonio.

---

colatur». Per la comprensione del contesto dell'affermazione: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA –P. GAŁUSZKA (a cura di), *Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia –Studi –Contributi*, Cantagalli, Siena 2013.

17 Cfr. PAOLO VI, *Discorso alla Rota Romana*, (9-II-1976): «Amor coniugalis, etiamsi in iuris provincia non assumatur, nihilominus nobilissimo ac necessario munere fungitur in matrimonio».

18 P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore. Il mistero coniugale alla luce della tradizione ortodossa*, Servitium, Sotto il Monte BG 1999, 244.

19 Cfr. CIC, n. 1055: «Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt»; CONCILIO VATICANO II, Cost.Past. *Gaudium et spes*, n. 48: «Intima communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur». Una riflessione in: A. DIRIART –S. SALUCCI (a cura di), Fides-foedus. *La fede e il sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014.

2. LA PROMESSA, COME FONTE DI OBBLIGO

In tutta la divina Rivelazione, l'amore di Dio per gli uomini assume il carattere di *promessa*. In questo modo integra il *tempo* nella verità dell'amore e lo fa in connessione con i *desideri umani*[20]. In qualche modo, la correlazione esistente tra le promesse dell'alleanza e le beatitudini evangeliche[21], rappresenta il modo migliore di capire la pedagogia divina consistente nell'insegnare ad amare ad un popolo dalla dura cervice attraverso la fedeltà alla sua promessa.

L'unione profonda tra promessa, amore e fedeltà è abbastanza evidente, mentre è più difficile capire il dinamismo interno che permette di viverle. È chiaro però, che nell'unione dei tre elementi esiste una *pienezza di vita* che spiega il perché della promessa. La realtà interpersonale che sostiene la possibilità di mantenere la promessa[22] è fonte di un legame stabile tra gli interessati dato che, non appena ricevuta, acquisisce il valore di obbligo tra loro, un obbligo che ha un contenuto amoroso. Questo substrato intersoggettivo che esiste tra chi si scambia la promessa, lega la libertà alla fedeltà e non è mai estraneo alla comunicazione di determinati beni che permettono di identificare e di dar ragione del contenuto della promessa

C'è un'immagine che ci aiuta a penetrare nel suo contenuto matrimoniale, ed è quella degli anelli. Non si tratta di un segno qualunque, ma del segno che racchiude il contenuto essenziale della rivelazione sponsale del *Cantico dei cantici*. Secondo Ricoeur: «la vera conclusione [del Cantico] si trova in 8,6 (…) importante è non la consumazione carnale, mai descritta, mai raccontata, ma la promessa di alleanza – indicata dal «sigillo» – che costituisce l'anima di ciò che è nuziale»[23]. Con lo scambio di sigilli, segno esterno e pubblico, si vuole indicare un dono interiore di *reciproca appartenenza*: «Mettimi come sigillo sul tuo cuore,come sigillo sul tuo braccio» (*Ct* 8,6). Ci si dona con un significato di esclusività che l'Apostolo ha concepito nella sua profonda comprensione del valore unico del corpo umano in riferimento al dono del corpo stesso come di

20 Cfr. J. GRANADOS, *Teología del tiempo*, Sígueme, Salamanca 2012, 183-231.
21 Cfr. J. L'HOUR, *La morale de l'Alliance*, Cerf, París 1985.
22 Cfr. J.-L. CHRÉTIEN, *La voix nue, phénoménologie de la promesse*, Minuit, Paris 1990.
23 P. RICOEUR, "La metafora nuziale", in A. LACOCQUE –P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, (a cura di F. Bassari), Paideia, Brescia 2002, 269.

un bene assolutamente singolare: «La moglie non è padrona del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è padrone del proprio corpo, ma lo è la moglie» (*1Cor* 7,4).

A questo punto, possiamo stabilire, in modo generico, una relazione intrinseca tra l'amore e l'obbligo che recupera la nozione di "amore dovuto", caratteristica della tradizione cristiana[24] e dimenticata a causa della seduzione dell'amore romantico. «Obbligo significa, in primo luogo, un legame stabile che si assume con una necessità morale da parte della persona che lo contrae. Il suo significato etimologico deriva da *ob-ligatio*, ovvero, lo stabilimento di un legame oggettivo con l'amato che dispone della propria razionalità. Questa relazione sostiene, dunque, qualsiasi altro dinamismo che possa sorgere a partire dall'amore e lo inserisce in una direzione ben determinata. I beni che sostengono gli amori umani strutturano la razionalità specifica degli obblighi morali e consentono di discernere gli atti che ne esprimono la verità.Un'amicizia ci obbliga a mantenere in modo creativo un rapporto reciproco e a condividere una certa intimità, perché senza di esso l'amicizia sparirebbe»[25].

È impossibile definire un amore, compreso l'amore di amicizia, se lo proponiamo come un'intimità che consideri esterni determinati beni oggettivi concreti che hanno le loro esigenze specifiche. Inoltre, nel caso dell'amore coniugale, questi beni sono ben definiti ed è facile riassumerli: «l'indissolubilità, l'unità, la fedeltà e la procreatività, ossia l'apertura alla vita»[26]. Questi sono i beni uniti in una sacra alleanza che gli conferisce unità e valore di promessa divina e rende il matrimonio diverso da altri tipi di unione.

Il valore pubblico e stabile, simbolizzato dagli anelli, contiene, di conseguenza, due dimensioni inseparabili. La continuità della *fedeltà* a questi beni oggettivi che contengono sicuramente un loro valore di giustizia, al di là dell'arbitrio dei contraenti, e la configurazione globale degli stessi in ciò che è definito come uno *stato di vita,* che di conseguenza

24 Cfr. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate,* l. 5, c. 16 (SC 63,344): «Amor gratuitus est, quando quis ei a quo nihil muneris accipit gratanter impendit. Amor debitus est, quando quis ei a quo gratis accipit nihil nisi amorem rependit».

25 J.J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, EUNSA, Pamplona 2011, 77-78.

26 FRANCESCO, *Discorso per la conclusione della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi,*(18-X-2014); come fondamento per la sua affermazione cita: CIC, cc. 1055, 1056 e CONCILIO VATICANO II, Cost.Past. *Gaudium et spes*, n. 48.

è legato ad una pienezza umana riconoscibile come un bene comune in quanto tale[27]. La virtù della castità ci permette di vedere la bellezza e l'integrità umana contenuta in questa unione eccellente di beni[28].

Gli sposi, nel consenso matrimoniale che, per sua stessa natura, ha tutte le caratteristiche del dono di sé, non si promettono un piano consensuale di carattere privato. Dicono sì a un piano d'amore che li supera e che ha determinati elementi oggettivi e pubblici comprensibili dagli altri e che possono essere dichiarati dai testimoni del matrimonio quali *oggetto della loro promessa*. Tutto questo ha una forza tale da distinguere il matrimonio dagli altri tipi di unione che non contengono questi beni[29].

Non ci può essere amore sponsale senza i contenuti di giustizia che sono l'oggetto di una promessa vincolante e irrevocabile. Si fa quest'offerta *alla persona amata* che è singolare e concreta, per ciò che appare come una vocazione i cui parametri sono interpretati partendo dal *piano di Dio*. Questo ci porta ad un piano d'amore che permette di raccontare la vita in una risposta di libertà che non è determinata, bensì convogliata dai beni oggettivi.

Da qui il valore della legge, incapace in quanto tale di "obbligare" ad un dono di sé, necessaria però per intraprendere il cammino della promessa. Questo è il senso profondo della "*Torah*" (תורה), con tutto il suo valore di obbligo senza eccezioni, il cammino che non bisogna smarrire per arrivare alla terra promessa. «Si vede dunque che la morale è molto più che un codice di comportamenti e atteggiamenti. Essa si presenta come un «cammino» («derek») rivelato, regalato: leitmotiv ben sviluppato nel Deuteronomio, presso i profeti, nella letteratura sapienziale e nei salmi didattici»[30]. In questa direzione si è sviluppato il senso biblico

27 Cfr. FRANCESCO, Lett.Enc. *Lumen fidei*, n. 52: «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». Cfr. lo studio di: H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985.

28 Cfr. O. GOŢIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2011.

29 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, "L'esperienza dell'amore: tra soggettività e norme sociali", in ID., *Il mistero della famiglia*, Cantagalli, Siena 2010, 199-210.

30 PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, n. 20. Cfr. C. GRANADOS, *El camino de la ley. Del Antiguo al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2011.

di giustizia che arriva ad avere un carattere di salvezza[31], perché guida il desiderio umano verso una perfezione che si può capire solo partendo dall'amore, in un'unione intenzionale tra giustizia e amore: «Perché l'intenzione della legge è principalmente che l'uomo aderisca a Dio e l'uomo aderisce perfettamente a Dio attraverso l'amore: è necessario che l'intenzione della legge divina si ordini principalmente ad amare»[32].

La salvezza non proviene dalle opere della legge ma viene dall'unione con Gesù Cristo verso la quale puntano tali opere. Non si realizza però *al di fuori della legge,* come se essa non avesse un significato di bene realizzato, come avviene nell'interpretazione luterana del *simul justus et peccator*, una giustificazione fiduciale e giuridica che non cambia la condizione miserabile dell'uomo. La giustificazione appare come un dono di Dio che permette di dare pienezza alla legge e rinnova la fedeltà dell'uomo all'alleanza che, come nel caso del figlio prodigo, lo fa rinascere come figlio e lo veste a festa perché partecipi al banchetto.

3. LA MISERICORDIA E LA GENERAZIONE DEL BENE

La maggior difficoltà di accettazione di ciò che abbiamo detto non viene da una mancata comprensione dei termini, ma da una difficoltà nel viverli. Non esiste nessuno che non vorrebbe un "per sempre nell'amore", in questo senso l'invito è ineludibile. «Vi sfido – non mi stanco di ripetere ai giovani – a dire alla ragazza di cui siete sinceramente innamorati: "Ti amo", senza aggiungere: "per sempre"»[33]. È comprensibile anche che un riconoscimento sociale di questo legame aiuti a viverlo. In questo senso: «il "per sempre" scava un canale sicuro per il desidero e lo porta al compimento»[34].

Il problema nasce nella logica dell'amore che contiene realtà che la giustizia non è capace di assumere. L'apparizione della reciprocità inerente al dono di sé scopre una vulnerabilità dell'amore che spesso può

31 Cfr. G. SCHRENK, "δίκαιος", en*TWNT*, II, 184-189.
32 SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 116 (n. 2888).
33 A. SCOLA, *Uomo-donna. Il "caso serio" dell'amore,* Marietti, Genova-Milano 2002, 79. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, "¿Consumación sin promesa? Por qué la *una caro* exige el «para siempre»", in J. GRANADOS (a cura di), Una caro. *Il linguaggio del corpo e l'unione congiugale*, Cantagalli, Siena 2014, 275-333.
34 A. SCOLA, *Uomo-donna. Il "caso serio" dell'amore,* Marietti, Genova-Milano 2002, 47.

sembrare eccessiva[35]. Come amare quando sono crollate tutte le ragioni per continuare in un cammino d'amore? Può continuare ad esistere una chiamata alla fedeltà, ma come renderla possibile? In questo senso, l'esigenza degli altri beni del matrimonio, si trasforma in una minaccia rispetto al bene maggiore dell'unione che è quello che sembra naufragare.

La risposta a questa situazione angosciante viene anch'essa dall'amore: «Ti ho amato di amore eterno, per questo ti conservo ancora misericordia» (*Ger* 31,3). Questa è la grande affermazione del profeta Geremia nel contesto della Nuova Alleanza che conferma la verità delle promesse di Dio[36]. In questa cornice si rivela l'originalità dell'amore sponsale di Dio nei confronti del suo popolo con una forza di rinnovamento che è capace dell'impossibile, di attrarre di nuovo l'amata e convertirla a un amore nonostante la sua infedeltà: «Perciò, ecco, io la sedurrò, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore» (*Os* 2,16)[37]. Si tratta della ratifica di una esclusività che va al di là dei calcoli umani e si unisce all'adorazione unica di Dio. «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»[38].

È un amore che viene da dentro, perché guarisce i desideri umani, li rende capaci di *generare* il bene[39]. Unisce l'amore umano all'*amore originario*, dono sempre ricevuto come lo è la creazione[40], gli concede la forza del *dono di sé* di Dio attraverso la grazia che ci rende suoi figli, accordata con il legame indissolubile del battesimo

Ecco perché, questa misericordia divina che esprime una verità d'amore più grande della giustizia, non è mai estranea ad essa, ma è anzi

35 Cfr. la riflessione di: M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

36 Cfr. C. GRANADOS, *La nueva alianza como recreación: estudio exegético de Ez 36,16-38*, Analecta Biblica, Roma 2010.

37 Cfr. L. ALONSO SCHÖKLE, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1997.

38 BENEDETTOXVI, Lett.Enc. *Deus caritas est*, n. 11. Cfr. A. STAGLIANÒ, "«All'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico». La bellezza difficile del cristianesimo nel tempo della società liquida", in J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014, 105-121.

39 Per quanto riguarda la relazione tra bene e generatività: F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

40 Cfr. FRANCESCO, Lett.Enc. *Lumen fidei*, n. 11.

capace di rigenerarla, di rendere l'uomo fedele alla promessa di giustizia che ha pronunciato. Ci troviamo di fronte alla più grande delle giustizie, nata dal «sangue purificatore, che è più eloquente di quello di Abele» (*Eb* 12, 24)[41].

La risurrezione di Cristo, che assume il valore dell'amore misericordioso della Croce[42], è la testimonianza effettiva della giustizia divina, restaura l'armonia spezzata dalle ingiustizie umane e ripara tutte le offese; cura le ferite di qualunque fallimento, che non è mai definitivo[43]. Secondo le parole di Benedetto XVI: «Dio c'è, e Dio sa creare la giustizia in un modo che noi non siamo capaci di concepire e che, tuttavia, nella fede possiamo intuire. Sì, esiste la risurrezione della carne. Esiste una giustizia»[44].

Il matrimonio cristiano, frutto di una vocazione alla santità divina, deve essere quindi testimone di questa nuova giustizia, possibile grazie al dono misericordioso di Dio, che si esprime proprio nella sua indissolubilità[45]. Questo è ciò che può farci esclamare con una fede solida rispetto al legame d'amore che si realizza in tale unione: «forte come la morte è l'amore» (*Ct* 8,6).

41 Ricordiamo la bella riflessione di: GIOVANNI PAOLO II, Lett.Enc. *Evangelium vitae*, n. 25: «È ancora nel sangue di Cristo che tutti gli uomini attingono *la forza per impegnarsi a favore della vita*. Proprio questo sangue è il motivo più forte di speranza, anzi *è il fondamento dell'assoluta certezza che secondo il disegno di Dio la vittoria sarà della vita*. «Non ci sarà più la morte», esclama la voce potente che esce dal trono di Dio nella Gerusalemme celeste (*Ap* 21,4). E san Paolo ci assicura che la vittoria attuale sul peccato è segno e anticipazione della vittoria definitiva sulla morte».

42 Cfr. J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984.

43 Contro ciò che presenta come "teologia del fallimento": E. SCHOCKENHOFF, *La Chiesa e i divorziati risposati. Questioni aperte*, Queriniana, Brescia 2014.

44 BENEDETTO XVI, Lett.Enc. *Spe salvi*, n. 43.

45 Cfr. P. BORDEYNE, "Il matrimonio, sacramento della misericordia divina", in J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014, 123-140.

Il matrimonio come istituzione: un vincolo di giustizia in quanto verità dell'amore

GIACOMO BERTOLINI*

SUMMARY: *The institutional dimension of canonical marriage today is perceived increasingly as abstract, disconnected from anthropological reality, faith, and sacramental fruitfulness. The overcoming of the metaphysics of nature often is proposed for greater focus upon the historicity of private relationship and the cultural dimension. What instead is proposed here is a middle way that makes use of the categories of juridical realism and the study of knowledge by inclination, where the universal is characterized in practice by the betrothed who perceives his own creaturely dimension. This allows for institutionalizing and making due the connatural affective tension of man. Consent is an oblative act of free will that transforms the inclination in the pact, which involves the versatility of love in deference, concupiscence, and dilection, even to the gift and total acceptance of self (spousal love), projecting it towards the ends of the good of the spouses and of the family. Love thus characterized is according to justice, in that it is founded upon the creatural dimension of man.*

1. INTRODUZIONE

Nel dibattito contemporaneo circa la natura del matrimonio, paiono talora sovrapporsi piani dottrinali disomogenei, con espliciti o impliciti riferimenti a categorie filosofiche, teologiche e giuridiche invero tra loro

* Docente di Diritto Canonico presso l'Università degli Studi di Padova.

infungibili. Taluni approfondimenti di stampo fenomenologico sulla relazione interpersonale sponsale, sulla dimensione antropologico sacramentale, sul matrimonio rapporto, parrebbero implicitamente far uso di categorie nominaliste, intellettualiste ove non addirittura strutturaliste o storiciste, che eppure si dichiara esplicitamente di voler confutare. Talora paiono rinvenibili anche tempi antropoietici ricavati da implicita adesione a frammentate e non sistematiche interpretazioni dell'antropologia culturale contemporanea.

È inoltre da constatare difficoltà di comunicazione tra i vari settori disciplinari (filosofico, teologico e giuridico). In particolare, è radicata la convinzione che il Diritto canonico proponga un'idea del matrimonio di stampo esclusivamente astratto, contrattualista, intellettualista, estrinsecista, legato al solo concetto di validità, posto in relazione ad una materia minimale di diritto naturale, o positivamente predeterminata dal legislatore, ma comunque del tutto scollegata dalla realtà antropologica coniugale, dalla fede dei nubenti, e dalla fruttuosità sacramentale. Tali ambiti vengono sovente riferiti alla dimensione istituzionale del matrimonio canonico, talora percepita alla stregua di una mera struttura culturale.

La dimensione istituzionale del matrimonio canonico, nell'epoca post moderna, caratterizzata da multiculturalismo e secolarizzazione, vien detta non più comprensibile ed evidente all'uomo contemporaneo. Inseparabilità contratto-sacramento, dottrina dell'*ex opere operato*, oggetto esclusivamente naturale (e non sacramentale) *dell'intentio generalis faciendi id quod facit Christus et Ecclesia*, obbligo della forma, costituiscono ambiti dottrinali circa i quali alla canonistica è ormai diffusamente rimproverato eccessivo automatismo, ed assunzione dei separati parametri del *duplex ordo* (naturale e sopranaturale), sganciati dall'analisi antropologica della relazione coniugale.

È da ammettere che la distinzione fra *natura* e *sopranatura* abbia creato, a partire dalla tardo-scolastica, una razionalista frattura teologica tra contratto e sacramento ancora pervadente la teoria generale del consenso matrimoniale[1]. Ed è pur vero che l'altrettanto razionalista focalizzazione

1 Storicamente, dal punto di vista teologico-dottrinale, la divergenza tra *intentio sacramentalis* ed *intentio naturalis* nel matrimonio è da ricondurre alle istanze volontariste e pertanto non è da accogliere la riconduzione della teoria dell'identità contratto-sacramento al razionalismo ed al contrattualismo, da taluni invece argomentata anche al fine di porre nella medesima negativa luce contrattualista la teorica consensualista:

dell'indagine *contrattuale* sul momento *individuale* ed *unilaterale* della prestazione di astratti *diritti soggettivi* agli atti sessuali abbia segnato un modo di intendere il matrimonio *atto* che faceva uso di categorie giuridiche in parte infungibili con le odierne istanze personaliste[2]. Ma l'impostazione

cfr. G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità, II: Approfondimenti e riflessioni*, Cedam, Padova 2008, 21 ss.; cfr. J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito. Teologia del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014, 244 ss.

2 Parte della dottrina personalista contemporanea indica nel razionalismo tomista, nella visione ottimistica inerente alla razionalità umana, nella evoluzione della categoria dello *ius*, e dunque nell'analisi dell'individuo e delle sue facoltà, il germe di tutta la successiva teorizzazione del diritto soggettivo. Tale processo viene descritto all'origine della laicizzazione dell'idea di giustizia nonché –in campo matrimoniale- dell'esasperazione contrattualista e soggettivista dello *ius in corpus*. La ricostruzione dell'incidenza tomista nella progressiva razionalizzazione e soggettivizzazione del diritto costituisce deduzione accolta da molti: sono a questo proposito note le ricostruzioni (sebbene in senso positivo e *construens* di *progressione*) del pensiero giuridico laico moderno, a partire dalla scolastica: cfr. M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1985, 143-155). Occorre tuttavia non procedere ad una lettura di tipo *post hoc ergo propter hoc*, ove si rischia di attribuire deduzioni successive ad autori che precedono. Non è questa la sede dove poter approfondire la tematica in senso generale. In esclusivo riferimento, invece, ai nostri fini, riteniamo che non possa non ammettersi che con Tommaso ed il suo *realismo giuridico* sia stato proposto un ultimo tentativo di equilibrio della dimensione *antropologica* della *legge di natura* (e della dimensione sociale ed interpersonale del *diritto di natura*) con l'ambito soggettivo dell'individuo che sulla dimensione -ed entro la dimensione- naturale ontologicamente preesistente *conosce*, razionalmente si *riconosce*, e pone atti di libero arbitrio (atti di *volontà*) di conferimento della *res iusta* che è l'*unio ad invicem*: ciò che è dovuto all'altro secondo giustizia nel matrimonio. È da cogliere –in riferimento alla diemnsione interpersonale del matrimonio- l'equilibrio presente nella metafisica della natura tomista, tra una volontà *reciproca e bilaterale* scaturente da una *relazione* tra *persone* (che nel consenso coniugale pongono un atto libero e sovrano dell'io), e la dimensione *ontologica* previa di soggetti che non sono un agglomerato materiale di atomi o di individui, ma sono caratterizzati da una *forma* comune e da un *fine* naturale e soprannaturale, nel quale è possibile ricercare un *essere* ed un *dover essere*: ciò che esiste realmente, anche indipendentemente dalla ragione che conosce tale ordine oggettivo. Gli opposti estremi esiti rispetto alla teorica tomista sono i seguenti: o il dogma della volontà individuale e dell'indagine meramente psicologica dell'atto di volontà (che non rintraccia una dimensione oggettiva di giustizia tra coniugi e di validità del coniugio, esaltando la relazionalità interpersonale: il matrimonio è ciò che di volta in volta i coniugi hanno posto nel matrimonio *rapporto*), o lo spiritualismo puro dove è valorizzata l'*amicitia* coniugale, scissa dalla dimensione ontologica e dalla naturale ordinazione del *matris munus*; o infine il positivismo ove si ha esclusiva concentrazione sull'atto *giuridico*, sui diritti-doveri estrinseci rispetto alle persone ed al loro entrare in relazione, e dove il matrimonio ha quale fonte principale la volontà (anche *contra naturam*) del legislatore.
Fu semmai nel volontarismo scotista e nominalismo occamista che si produsse «la linea di frattura tra il diritto naturale classico, inseparabile dal realismo di Aristotele e S. Tommaso, ed il positivismo giuridico»: M. VILLEY, *La formazione*…, cit., 178. È in quella sede che si ebbe focalizzazione sul primato assoluto della *volontà*, sulla conoscenza delle sole cose *individuali*, così trasportando a livello di linguaggio, di nomi

e di pensiero (con tutto ciò che in ambito matrimoniale un atto in senso psicologico comporta) ciò che invece per il tomismo appartiene all'essere. Fu poi nella tardo scolastica che si operò la definitiva affermazione del soggettivismo attraverso l'assimilazione dell'istanza individualista e volontarista della scuola occamistica alla dottrina giuridica tomista: cfr. AA.VV., *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, a cura di P. GROSSI, Giuffrè, Milano 1973; M. VILLEY, *La formazione*…, cit., 175-232; F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, Cedam, Padova 1973. Con il Suárez si accettò infine l'idea soggettivistica del diritto inteso come facoltà personale: cfr. F. SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, I, 2; M. VILLEY, *La formazione*…, cit., 327-330, fungibile rispetto alla teorizzazione giusnaturalista groziana, anch'essa tanto rilevante in ordine alla configurazione del diritto in funzione del singolo e del diritto sul corpo come *dominium*: cfr. F. VASSALLI, *Dello ius in corpus, del debitum coniugale e della servitù d'amore, ovverosia la dogmatica ludicra*, Bardi, Roma 1944, 55; F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, I: *Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Giuffrè, Milano 1983, 86-87. Con il Sánchez il matrimonio si modellò sempre più sul più soggettivo dei diritti, ossia quello di proprietà, sul contratto di compravendita (addirittura *super semen*), ed i *tria bona* divennero essenza del matrimonio nell'accezione di obbligazioni a determinate prestazioni, funzionali ai *bona* come, ad esempio, il diritto sul corpo in funzione del *bonum prolis*: cfr. T. SÁNCHEZ, *De Sancto Matrimonii Sacramento*, L. IX, d. 46, n. 19; G. CABERLETTI, *L'oggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio canonico. Studio storico-giuridico sul pensiero di Tomás Sánchez*, Morcelliana, Brescia 1986. Non è un caso che quelli individuati fossero gli anni in cui in campo filosofico Cartesio elaborava i fondamenti dell'individualismo e razionalismo moderni, ed in campo teologico si andasse sempre più approfondendo il solco tra il concetto di *natura pura* e *sopranatura*: cfr. G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità*, *II: Approfondimenti e riflessioni*, cit., 100-186. L'individuata direttiva della esasperazione soggettiva dello *ius in corpus* nella declinazione atomistica, razionalista ed individualista, trovò dunque massima espressione in epoca illuminista (cfr. i riferimenti kantiani in F. VASSALLI, *Dello ius in corpus*…, cit., 52 ss.) ed ottenne definitiva sistematizzazione nella teoretica del diritto soggettivo ottocentesca, che importanza ebbe nella definizione di oggetto del consenso matrimoniale di cui al can. 1081, §2 CIC 1917 e di cui alla esaltazione della dimensione meramente contrattuale ed astratta del matrimonio, invero estranea alla tradizione canonistica.

L'Aquinate, invece, in riferimento al matrimonio non pare andare oltre il concetto paolino di *potestas* intesa come *fides*: cfr. S. TOMMASO, *Summa, Supplementum*, q. 64, a. 1; *Supplementum*, q. 48, a. 1; *In IV Sententiarum*, d. 34, q. un., a. 2, ad 1, e non utilizza lo schema del diritto soggettivo dell'uomo sulla cosa per applicarlo al rapporto di signoria di un corpo sull'altro: «matrimonium autem non est essentialiter ipsa coniunctio carnalis, sed quaedam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam et alia quae ex consequenti ad virum et uxorem pertinent»: S. TOMMASO, *Supplementum*, q. 48, a. 1; cfr. *ibid.*, q. 44, a. 1; q. 45, a. 1.

Resti infine che, anche coloro che assumono argomentazioni assai critiche nei confronti dell'incidenza di codici culturali tomisti nella dottrina matrimonialista giuscorporalista successiva (sottolineandone nondimeno l'accoglimento di una sostanziale differenza razionale tra uomo e donna), non possono non ammettere il carattere non biologista e non contrattualista della riflessione inerente la *maxima amicitia*: «Cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua *coniunctio*, secundum quam dicitur maris et uxor; et talis coniunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod *unum, est matrimonium*; coniunctio autem corporum vel animorum ad matrimo-

contrattualista (che ha da tenersi nettamente separata dal principio *consensualista*, invece compatibile con l'antropologia cristiana e la dottrina del sacramento del matrimonio) si è ormai ampiamente dimostrato non essere stata della tradizione cristiana delle origini, essere stata recepita solo a partire dal XII-XIII secolo con radicalizzazione intellettualista nella seconda scolastica, e non essere più della dottrina canonistica contemporanea[3].

---

nium consequitur»: S. TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 (corsivi nostri); "matrimonium *non est ipse consensus*, sed quaedam *unio ordinatorum ad invicem*, ut dictum est, quam consensus facit; nec consensus, proprie loquendo, coniunctionem Christi et Ecclesia significat, sed voluntatem eius, qua factum est ut Ecclesiae coniungeretur": ID., *In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 2; ad 3 (corsivi nostri); «Inter virum autem et uxorem *maxima amicitia* esse videtur: adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signum huius, homo propter uxorem etiam *patrem et matrem* dimittit, ut dicitur *Gen.* 2,24. Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubile»: ID., *Summa contra gentiles*, l. III, c. 123. Cfr. il carattere ottimista inerente alla copula coniugale dello stato incorrotto e dunque del sacramento primordiale della creazione in: ID., *Summa Theologiae*, I, q. 92, a. 1; I, q. 98, a. 2. Cfr. A. L. CASIRAGHI, "La dottrina tomista e l'amore coniugale", in AA. VV., *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, I, Giuffrè, Milano 1976, 593-635.
Non può dunque negarsi che nella dottrina tomista sia presentata una visione *integrale* dell'uomo inserita nella metafisica della natura. Ciò permette all'Aquinate, inoltre, di descrivere l'ordinazione alla procreazione ed educazione della prole –e con essa il diritto sul corpo- quale primaria non affatto nel senso che sia di prima importanza ma, al contrario, nel senso che essa sia pertinente alla natura *generica* dell'uomo (cfr. S. TOMMASO, *Supplementum*, q. 41, a. 1; *In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1). L'*unio ordinatorum ad unum*, il *mutuum obsequium*, invece, sono effetto dell'*amicizia* coniugale, sono naturali in quanto espressione della inclinazione alla completa *unità* spirituale tra due persone, e sono *secondarie* nel senso che sono pertinenti non già alla natura generica dell'uomo, ma alla natura sua *specifica* di essere razionale, capace di virtù (cfr. ID., *Supplementum*, q. 41, a. 1, ad 1; ID., *Summa contra gentiles*, l. III, cc. 122, 123, 124; ID., *Expositio in decem libros Ethicorum*, ll. 8-9). «Il "mutuum obsequium" che i coniugi si prestano nella vita domestica appare quale effetto della amicizia coniugale, e si può capire la qualifica di "secundarius" attribuitagli da S. Tommaso solo ricordando che le tendenze specificamente umane sono da lui dette "secondarie" in quanto non sono in diretto rapporto con un fine generico, mentre "primarie" vengono chiamate quelle derivanti dalla natura generica dell'uomo»: A.L. CASIRAGHI, "La dottrina tomista e l'amore coniugale", cit., 618. L'oggetto del consenso, dunque, non è inserito in un rapporto sinallagmatico circa diritti estrinseci rispetto ai coniugi, ma è invece costituito dalla stessa unione coniugale nella sua duplice connotazione naturale quanto al genere (unione carnale) e quanto alla specie (unione spirituale), secondo una copresenza di cui a *Gn* 2, 24: cfr. G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità*, *II: Approfondimenti e riflessioni*, cit., 80-93.

3 Occorre tenere distinto il principio *consensualista* (espressione della donazione sponsale) da quello *contrattualista*. Il concetto di matrimonio come *contratto*, è invero estraneo alla dottrina canonistica antica, ed anche a quella romanistica. Si tratta di un tema fondamentale dell'Orestano, argomentato in una puntuale –e tendenzialmente definitiva-

bibliografia della teoria del matrimonio contratto, definita in dottrina "completa": cfr. J. S. ROBLEDA, *El matrimonio en derecho romano*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1970, 72, n. 43. La prima pubblicazione ove viene provata la tesi è: R. ORESTANO, "La struttura giuridica del matrimonio romano dal diritto classico al diritto giustinianeo", in *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano 'Vittorio Scialoja'* 47 (1940) 162-219, poi sintetizzata, in riferimento specifico all'errore dal quale si è generata la teoria contrattualista applicata al matrimonio, in R. ORESTANO, "Un errore che ha fatto storia: il matrimonio fra i contratti", in ID., *"Diritto", incontri e scontri*, Il Mulino, Bologna 1981, 315-337. Qui, in estrema sintesi, si dica solo che l'illustre autore verifica che i giustinianei presero a modello i *libri digestorum*, composti a loro volta sullo schema dell'Editto pretorio. In esso il *iudicium rei uxoriae* seguiva –per successione meramente sistematica- gli editti relativi ad una serie di contratti consensuali. Il matrimonio si trovò dunque inserito tra i contratti ed il *iudicium rei uxoriae*. «Quando i civilisti medievali si affacceranno al *Corpus Iuris* resteranno colpiti da questo ordine e da questa sequenza, particolarmente evidente nel *Codex* (…) non avranno la coscienza di essere loro a creare il collegamento e l'inquadramento, ma crederanno di cogliere la vera 'essenza' del pensiero romano»(*ibid*., 333) e «la giurisprudenza romana (…) mai pensò di dovere o potere ascrivere il matrimonio tra i contratti e tanto meno in ragione della vicinanza di trattazione con essi nelle opere *ad edictum* o su queste modellate» (*ibid*., 332). Fu così che «le prime tracce di una teoria contrattuale del matrimonio si trovano in taluno di quei trattatelli civilistici derivati dalla fonti romane, fioriti nel XII secolo» (*ibid*., 323). L'autore cita la *Summa Codicis Trecensis* (oggi ritenuta post irneriana, e non posteriore al 1159), la *Summa Codicis* di Rogerio (anch'essa del XII sec.), la celeberrima *Summa aurea* di Azzone (inizi del XIII secolo) e mostra come delle due impostazioni dommatiche, tese e rinvenire nel matrimonio una *societas* ovvero un *contractus personarum*, sia definitivamente prevalsa, nei commentatori del XIII e XIV secolo, la seconda. È tuttavia interessante verificare in Cino ancora un riferimento alla realtà *uniduale* che il consenso è chiamato a costituire: «merito ergo matrimonium suo respectu dicitur contractus personarum, quia duas personas quodammodo facit unam: et efficit quod persona quae habetur, habet; et quae habet, habetur»: CINO DA PISTOIA, *In Codicem*, Frankfurt a. M. 1578, fol. 286 recto, citato in R. ORESTANO, *Un errore*…, cit., 336. Quanto al Diritto Canonico, invece, è chiaro che il principio *consensus facit nuptias* fu utilizzato sin dalla Patristica (cfr. A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, I, Paris 1891, 97), ma che invero solo dal XII secolo la dizione di Ulpiano fu accolta dalla dottrina giuridica della Chiesa. Dunque, «tra il principio *consensus facit nuptias*, nel modo nuovo in cui venne assunto dalla Chiesa e la teoria del matrimonio contratto vi è un rapporto, ma non così necessario ed immediato, come si suole affermare. Ancorché il significato attribuito dalla Chiesa al *consensus* fosse quello di una volontà iniziale che creava effetti perenni, da ciò non scaturiva direttamente la "teoria del matrimonio contratto"»: R. ORESTANO, *Un errore*…, cit., 320; cfr. G. LE BRAS, "Mariage", in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX/II, Paris 1926, col. 2139. I primi spunti di una concezione contrattuale del matrimonio vengono individuati dall'Orestano in Ugo da S. Vittore (cfr. UGO DA S. VICTORE, *De Beatae Mariae Virginitate* (PL 176,859); cfr. R. ORESTANO, *Un errore*…, cit., 321) e dunque curiosamente proprio nell'autore medievale indicato da molta dottrina come l'unico esempio di teorizzatore dell'essenzialità della dimensione interpersonale del coniugio (cfr. *infra*, cap. II, §3.5). In Pier Lombardo è teorizzata, invece, la teoria consensualista coniugale come *obligatio verborum* (cfr. PETRUS LOMBARDUS, in *Sent. lib. IV*, d. 27). È inoltre nota l'evoluzione contrattualista (e la sintesi operata con la realista *copulatheoria*) in Alessandro III, Innocenzo III e Gregorio IX (cfr. X. 4, 1, 26; e cfr. anche X. 4, 1, 27; X. 4, 1, 32; cfr. G. LE BRAS, *Mariage*…, cit., col. 2157) e l'assimilazione ai contratti consensuali proposta nella *Glossa al*

Parlare eppure oggi di dimensione *istituzionale* del matrimonio (e dunque ammettere che esista una struttura normativa caratterizzata da precettività e doverosità sia nella dimensione pubblica, che in quella privata, e collegarla al concetto di giustizia in quanto verità dell'amore, così come dal titolo di questo contributo, è oggi operazione percepita non solo quale ardua, ma addirittura antistorica, sol che si considerassero i temi introdotti al momento presente anche in ambito teologico, e provenienti dalla fenomenologia e dall'antropologia culturale. È difatti avvertita la necessità di affrancarsi dall'analisi di una dimensione metafisica ed astratta che, a proposito del matrimonio, individui un universale razionale, il quale poi trovi il suo precipitato giuridico nella dimensione istituzionale del matrimonio.

Dedicherò pertanto una prima parte di questo contributo a cogliere per meri cenni taluni momenti di tensione dottrinale contemporanea sul matrimonio, per tentare successivamente una ricostruzione della "verità dell'amore" che si fondi sulla dimensione interpersonale delle persone dei coniugi, la quale poi si istituzionalizza in una forma secondo giustizia, ed assume una valenza giuridica.

Decretum (cfr. *ibid*., col. 2163). «Tuttavia, i primi accenni ad una teoria contrattuale del matrimonio si hanno per lo più ove l'assimilazione del matrimonio all'una o all'altra figura di contratto poteva servire a precisare aspetti particolari dell'unione [ad es. il matrimoino *inter absentes* n.d.r.], mai in funzione di una costruzione generale, che si andrà componendo solo in seguito (…) nel primo periodo l'assimilazione canonistica del matrimonio al contratto è fatta non su schemi nati in seno al diritto canonico, ma tratti [con l'errore che si è descritto n.d.r.] dalle fonti romane»: R. ORESTANO, *Un errore*…, cit., 323; cfr. *supra*, nota 5). È curioso verificare che negli anni '40 del XX secolo, nella disputa tra Carnelutti e Fedele (il primo sosteneva che il diritto coniugale fosse un diritto di *servitù*, il secondo di *credito*, ove la prestazione dell'obbligazione consisteva nell'uso della persona del coniuge: cfr. F. CARNELUTTI, "Replica intorno al matrimonio", in *Il Foro Italiano* 68 [1943] 4, 1 ss.; P. FEDELE, "Postilla ad una nota di F. Carnelutti", in *Archivio di Diritto Ecclesiastico* 5 [1943] 64 ss.) si inseriva Filippo Vassalli con il noto *divertissement* citato (cfr. F. VASSALLI, *Dello ius in corpus, del debitum coniugale e della servitù d'amore, ovverosia la dogmatica ludicra*, Bardi, Roma 1944), ove egli metteva in guardia da una certa "dogmatica" contrattualista (*ibid*., p. 11) e sosteneva che i giuristi non avessero "raccolto l'invito" (*ibid*., p. 27, nota n. 1) delle fonti canoniche antiche, puntualmente dall'autore citate. Orestano e Vassalli, solo dopo il secondo conflitto mondiale (nel 1951) reciprocamente si accorsero degli studi parallelamente condotti e delle convergenti conclusioni (cfr. R. ORESTANO, *Un errore*…, cit., 334, nota 43).

2. SPUNTI CRITICI CONTEMPORANEI

Non è questa la sede dove ripercorrere contenuti arcinoti: ossia il processo, segnatamente occidentale, di moderna *privatizzazione* del vincolo coniugale, degli affetti, e della dimensione etica. Può essere opportuno, tuttavia, individuare alcuni spunti di evoluzione, per cercare di comprendere come, anche nella riflessione ecclesiale, essi siano chiamati nel momento presente a confrontarsi con i fondamenti dell'antropologia cristiana, e quali possano essere gli esiti giuridici pratici della loro eventuale recezione dottrinale[4].

Anche in ambito canonistico, il personalismo ha portato ad evoluzione l'interpretazione pubblicista e istituzionalista del matrimonio, riconoscendo la dimensione personale-interpersonale della relazione nuziale, la sua dimensione affettiva, corporea e sessuale, e la parità delle relazioni uomo-donna. L'apporto dell'antropologia fenomenologica ha permesso di cogliere l'uomo che si relaziona ad una donna in dimensione unitaria e non frammentata, ove sono pienamente coinvolte non solo le funzioni spirituali, ma anche la dimensione affettiva e corporea, quale forma di accesso alla propria identità. L'ermeneutica ha aggiunto l'attiva comprensione storica del soggetto che identifica liberamente la propria dimensione antropologica nell'esperienza concreta del matrimonio e della famiglia.

L'approfondimento della individualizzazione e privatizzazione del rapporto di coppia, tuttavia, al momento presente pare essersi spinto, anche nella prassi dei fedeli, sino ad esiti di affrancamento non solo dalla dimensione istituzionale del matrimonio, ma pure da quella sacramentale (convivenza, matrimonio civile prima di quello canonico, fondamento del vincolo sulla debolezza fluida dell'amore di concupiscenza e di compiacenza).

In ambito secolare, inoltre, l'individualizzazione dell'*eros* ha condotto alla disgiunzione tra *sesso*, *genere*, ed *orientamento sessuale*, sino a descrivere una vera e propria rivoluzione antropologica e culturale.

---

4 Per le argomentazioni qui di seguito proposte prendiamo spunto da tematiche svolte da canonisti e teologi in un Seminario tenutosi nel gennaio 2015 presso il Pontificio Consiglio per la Famiglia dal titolo "Matrimonio: fede, sacramento, disciplina", di imminente pubblicazione; cfr. anche P. MONETA, *Processo di nullità matrimonio e famiglia dell'attuale dibattito sinodale*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale, rivista telematica*: www. Statoechiese.it, pp. 7 ss.

Si è poi significativamente mutato il rapporto tra *eros* e generazione, ove la dimensione sessuale viene maggiormente interpretata in un'ottica di bisogno e diritto soggettivo, eventualmente sganciato dalla comparte e dalla prole, ovvero in cui la prole diviene anch'essa un diritto soggettivo, indipendentemente dalla dimensione tanto pubblica (*officium civilitatis*), quanto istituzionale, quanto interpersonale, quanto biologica.

La privatizzazione del rapporto di coppia, dunque, è stata obiettivamente accompagnata da una sempre più accentuata disgiunzione tra natura, cultura, corpo, sesso, genere, orientamento sessuale, diritti soggettivi, dimensione istituzionale, dimensione duale-interpersonale, ed ha condotto a considerare la dimensione sponsale assai più dipendente dalla libera e fluida scelta del soggetto, nonché dalla mediazione culturale dello stesso, in una sorta di revisione ed evoluzione postmoderna dell'individualismo contrattualista.

Quanto ora velocemente riassunto, va ad aggiungersi al riscontro di tensioni culturali tra il sacramento cattolico ed il matrimonio delle differenti culture, con difficoltà conseguenti in ordine ai matrimoni tradizionali, alla poligamia, alla fertilità della coppia, ed alle problematiche intereligiose.

Ciò ha portato anche in ambito intraecclesiaale a ripensare la tradizionale impostazione dottrinale metafisica della relazione sponsale, per accentuarne la lettura storica. A causa della *duritia cordis*, l'uomo contemporaneo viene descritto manifestare incapacità di conoscere o riconoscere il matrimonio naturale. Taluni invero ribadiscono l'esistenza di uno statuto ontologico creaturale dell'uomo, ed individuano una semplice difficoltà storica, anche dei battezzati, a comprenderlo, a causa della sclerosi del cuore, anche *post Christum natum*[5]. Per tale motivo essi ritengono di dover approfondire non solo la visione metafisica (creaturale–naturale) ma *anche* quella storica del matrimonio, proprio nel momento nel quale il peso del fattore storico appare con nuova forza.

Al momento attuale, in ambito teologico, tuttavia, pare sempre più diffusa la necessità di superamento di un'idea astratta ed ontologizzante di natura, e si sottolinea la necessità di partire dall'analisi della forma storica dell'universale antropologico. L'esperienza culturale viene sempre

5 Cfr. J. RATZINGER, *Relazione* 6 giugno 2001 alla feria IV della Congregazione per la dottrina della fede (relazione riservata).

più avvertita come costituire il punto di partenza tramite il quale accedere all'universale, e l'esperienza morale esser costituita da un'ineludibile mediazione culturale. Se nell'impostazione metafisica tradizionale si rinviene la razionalità quale riscontro della giusitizia ed università di una norma, ove la *ratio* è il luogo comune a tutti gli uomini e partecipante della *Lex aeterna*, oggi si sottolinea invece che la ragione abbia un previo legame con la storicità dell'esperienza personale del soggetto, e pertanto occorra superare l'idea astratta ed universale di ragione, oltre che una idea oggettivata di natura.

L'esperienza morale, pertanto, viene avvertita non già in riferimento alla ragione astratta che conosce e risconoce la natura come sua norma, ma a partire dalla coscienza, e non una coscienza che sia un giudizio proveniente dalla facoltà della ragione che conosce la natura e pone l'atto pratico *hic et nunc* ad essa conforme, ma la coscienza come forma morale del soggetto, nella quale risuona una voce che chiama a volere il bene. Essa non sarebbe innata, ma ricavata dalle esperienze fondamentali del vivere, dal proprio corpo, dalle relazioni di prossimità, e dalle relazioni socio-culturali.

In tale ottica la norma morale non è il precetto-norma; il comandamento non coincide con una legge universale conosciuta immediatamente dalla ragione, ma la ragione rimanda alla totalità del soggetto nella sua forma morale che è la coscienza. La ragione sarebbe una forma della coscienza.

Vengono dunque detti superati sia il naturalismo, sia l'intellettualismo, per una rivalutazione della cultura che plasma le forme concrete dell'identità e dei ruoli sessuali, ed il corpo nella sua determinazione sessuale.

Collegare la coniugalità ad una natura umana e ad una legge naturale immutabile non solo è ritenuto improponibile per un dialogo con la cultura secolare -al contrario di quanto teorizzato dalla dottrina metafisica che ravvisava proprio nel comune naturale un piano razionale di argomenti fungibili per un dibattito comune- ma addirittura erroneo, atteso che le forme concrete della figura maschile e femminile sarebbero caratterizzate (forse anche determinate) dall'esperienza culturale e biografica.

Il rapporto tra coscienza, esperienza del corpo sessuato, ed alleanza sponsale, andrebbe dunque pensato a partire dai significati simbolici

inscritti nell'esperienza culturale, perché la sessualità umana avrebbe una forma costitutivamente culturale. Ciò non escluderebbe una dimensione universale antropologica, anche orientata alla unicità e definitività dell'alleanza sponsale, che tuttavia dovrebbe essere ricavata dalle differenti modalità storiche e culturali.

Viene dunque sovente riconosciuto un universale nel concetto di alleanza coniugale e nel nesso tra sponsalità e generazione, ma viene ritenuto legalistico far coincidere detta ingiunzione antropologica universale con il precetto legale: in diversa accezione il concetto di fallacia naturalistica. Tutte le norme avrebbero difatti un valore storico sia *ex ante*, ove l'esperienza culturale è determinante per l'accesso all'universale antropologico, sia *ex post*, ove la coscienza è chiamata a discernere il bene da volere nella singola decisione.

Talora ci si protende non solo verso distinzioni tra natura e cultura, tra pubblico e privato, tra istituzionalismo e relazionalità, tra dimensione giuridica e dimensione affettiva, tra soggettivismo e comunione interpersonale e famigliare, ma anche direttamente verso la centratura prioritaria dell'analisi sulla dimensione *culturale*, secondo un carattere tipico del pensiero postmoderno e degli studi dell'antropologia culturale, implicitamente accogliendo la categoria dell'uomo quale essere manchevole ed incompiuto, ovvero creatore della propria umanità (dimensione antropoietica dell'uomo storico).

Oggi è dunque messa fortemente in discussione l'impostazione classica dell'etica della legge e del diritto naturale, in tanto in quanto essa era fondata sulla sicura e certa conoscibilità deduttiva della natura umana da parte della ragione speculativa, la quale individuasse aprioristicamente un universale razionale caratterizzato da immutabilità, certezza e determinabilità.

I temi dell'evoluzione del concetto di alleanza coniugale, della sua specificazione in ordine alla prole, e la messa in discussione del concetto di legge e diritto naturale sono stati ovviamente posti dall'*Instrumentum laboris*, dalla *Relatio post disceptationem*, e dalla *Relatio Synodi* finale in occasione del Sinodo sulla famiglia 2014, nonché dall'*Instrumentum laboris* e dalla *Relatio Synodi* del Sinodo 2015, con significative e sensibili differenze tra i citati documenti i quali, partendo da una decisa messa in discussione della metafisica della natura presente nell'*Instrumentum laboris*

del 2014, paiono recuperarne i contenuti nell'*Instrumentum laboris* e nella *Relatio Synodi* finale del Sinodo 2015[6]. Detti temi sono difatti la cartina al tornasole dei momenti di tensione dottrinale cui si accennava.

Per il giurista, tuttavia, occorre individuare gli esiti giuridici della recezione di tali evoluzioni. La dimensione giuridica, difatti, rimane il piano ove si realizza il passaggio pratico alla dimensione dei rapporti intersoggettivi, e dunque la verifica della congruenza o meno di talune teorie proposte.

È indubbiamente problematico trovare da un lato il fondamento oggettivo della giustizia dell'istituto matrimoniale contro ogni forma di volontarismo e positivismo giuridico e dall'altro riconoscere la variabilità storica, contro ogni assolutismo oggettivista; ma occorre capire se l'affrancamento dalla fissità della dimensione ontologica della legge naturale, possa condurre ad ammettere la categoria dell'uomo quale essere incompiuto (e non già creato *ad imaginem*), ovvero forme antropoietiche, o nuove forme di relativismo, o di determinismo culturale, che peraltro non è che una forma di naturalismo storico, con ammissione di un "orientamento" alla sponsalità anche di forme diverse da quelle matrimoniali.

Ci troviamo pertanto in un momento di conflitto, di ostruzione, dal quale, tuttavia, solitamente il pensiero scende dal massimalismo concettuale ed esce auspicabilmente riaffermando concetti minimi, caratterizzati da universalità condivisa. In tali momenti detti concetti minimali, seppure in ottica di lungo periodo, escono abitualmente rafforzati nella loro sostanziale validità, senza la necessità di rifondazione *ab imis* di una nuova etica. Occorre tuttavia investire tali principi di una rinnovata interpretazione per approfondirne il significato, nella tipica dinamicità della comprensione della legge e del diritto naturale.

6 In particolare si confrontino gli spunti critici proposti avverso il concetto di legge naturale nell'*Instrumentum laboris* del Sinodo 2014 (cfr. nn. 20-40), l'assenza della tematica nella *Relatio Synodi* 2014 (cfr. nn. 11, 33), ed invece la sua riproposizione nell'*Instrumentum laboris* e nella *Relatio Synodi* finale del Sinodo 2015, ove ci si riferisce al "matrimonio naturale" ed alle "proprietà naturali del matrimonio": *Instrumentum laboris* Sinodo 2015, n. 40; *Relatio Synodi* Sinodo 2015, nn. 37 e 47.

3. UNA QUESTIONE DI METODO: LA DIMENSIONE CREATURALE DELL'UOMO

È anzitutto opportuno tenere conto delle odierne obiezioni dottrinali al concetto di legge naturale[7]. Tra le molte, ne assumiamo una: come la *cultura* crei percezioni della natura umana e delle diversità attraverso ed all'interno del particolare, in una realtà pluriculturale e secolarizzata che non pare intendere la natura il modo univoco.

A proposito di tale spunto critico, un primo approfondimento può tentare di far uso delle categorie del *realismo giuridico*, ove non solo la legge naturale è intesa come modello metafisico partecipante della *Lex Aeterna* dal quale ricavare, attraverso la ragione speculativa, la conoscenza della natura dell'uomo ed altrettante norme morali ontologicamente giuste, ma ove è anche condotto l'approfondimento della conoscenza *per inclinazione*, dell'esperienza ermeneutica, dell'universale concreto individuato dalla ragione pratica che percepisce la natura, la quale si offre attraverso il piano del reale, in un progressivo e dinamico disvelamento all'uomo.

Occorre inoltre indagare le condizioni dell'agire etico libero, ove dal piano dell'*essere* si passa a quello dell'*agire*, che pone dimensioni di dover essere voluto, attuando una *potenzialità* e *finalismo* dell'essere umano, ovvero di doverosità giuridica secondo giustizia, ove l'istituzione matrimoniale è giusta in concreto e non solo in astratto.

A tal proposito alcuni punti della riflessione sulla legge naturale paiono restare validi: esiste uno statuto creaturale ontologico dato da Dio all'uomo ed un ordine morale intrinseco alla realtà; la ragione pratica può fornire la conoscenza di ciò che è retto e buono sia in senso metafisico, sia nelle circostanze concrete; ci sono verità morali, come i diritti umani, che trascendono i confini culturali ed includono ogni comunità umana.

In un adeguato realismo giuridico, il diritto è *ipsa res* iusta, è descritto nascere dall'esperienza *storica* e *libera* dei soggetti, ma individuare il suo senso di giustizia, e dunque di *debitum*, in rapporto analogico o meno

7 Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, "Legge naturale e teologia in contesto secolare", in *Concilium* 46 (2010) 438 ss. L'intero fascicolo della rivista è dedicato al problema della natura umana e legge naturale.

con la natura dell'uomo e con la conformità a ragione. Diversamente risulterebbe impossibile individuare la *res iusta* o, all'opposto, l'ingiustizia di una norma, anzi la convinzione che ontologicamente essa non sia neppure *lex*, anche se validamente promulgata, o conforme alla iniziale percezione della coscienza e successiva interpretazione culturale che di quella norma è data -anche unanimemente- in un determinato contesto storico e culturale. Le leggi positive e la cultura possono ad esempio teorizzare "razze" inferiori e legalizzarne lo sterminio, le quali però inferiori non sono, in ragione dello statuto ontologico e creaturale inscritto nell'essere umano.

Allo stato attuale di recezione dell'approfondimento antropologico, inoltre, abbandonare i parametri giuridici di analisi della *validità* del consenso matrimoniale ed *efficacia* sacramentale, al fine di andare verso l'esclusivo approfondimento antropologico-fenomenologico[8] e culturale della relazione coniugale, è operazione di sistema che porta con sé non solo una deistituzionalizzazione e degiuridicizzazione del matrimonio, ma anche una prioritaria sua focalizzazione sulla dimensione storica e culturale del *rapporto*, sulla scia degli ordinamenti civili, con il rischio di ricadere così in quell'individualismo, che nell'adesione alla scuola personalista si intendeva invece superare, ed aprendo a nuove forme di nominalismo e di strutturalismo, con ammissione di un orientamento alla sponsalità anche di forme diverse da quelle tra un uomo ed una donna.

Punto di partenza del discorso sul matrimonio è dunque la persona, e la persona che tramite il coniugio risponde pienamente alla sua vocazione di essere in relazione. Per tale motivo lo stato di vita coniugale non necessita invero di giustificazioni teologiche quanto a dignità (*remedium concupiscentiae*) e giuridiche (*ius ad consortium*), fondate su elementi estrinseci al rapporto, ma la bontà del matrimonio va ricercata nell'ordinazione alla complementarietà psicosessuale ed interpersonale dei coniugi e della famiglia.

8 Vedi in merito gli approfondimenti di coloro che distinguono la concezione unitaria dell'uomo conforme all'antropologia fenomenologica, e quella che viene definita 'frammentata' del soggetto dotato di funzioni spirituali, sottesa alla concezione contrattualista del matrimonio; cfr. P. COLPI, "Precedenti dottrinali e giurisprudenziali del can. 1095 par. 2-3 'defectus discretionis judicii' e 'incapacitas assumendi onera'; problemi di qualificazioni e conseguenze", in *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 533-539.

La visione antropologica immanente alla visione contrattualista ed individualista (volontà soggettiva, diritti e doveri istituzionalizzati cui si aderisce, contratto, vincolo coniugale) e quella trascendente sottesa al personalismo (persona, amore sponsale, comunione di vita) sono dalla dottrina contemporanea insanabilmente contrapposte, a tal punto da prefigurare esiti di incompatibilità tra la dogmatica del consensualismo puro (che si è detto non si deve affatto identificare *tout court* con il contrattualismo) e quella del matrimonio come *communio vitae*, ovvero sino a considerare l'istituto della nullità una forzatura giuridica, infungibile con l'impianto personalista, indotto – si afferma – dall'acritica recezione dall'astratta proprietà dell'indissolubilità[9], ovvero dalla elevazione alla dignità sacramentale *ex opere operato*.

L'adozione dell'interpretazione personalista e dell'analisi fenomenologica della relazione coniugale non dovrebbe, al contrario, comportare l'occultamento della dimensione naturale, nella misura in cui anch'essa integri l'aspetto personale ed interpersonale della donazione di sé che avviene con la prestazione del *consenso* coniugale, entro la dimensione del dono *totalizzante* della propria *persona* che è lo scambio del *consenso*, proiettato nondimeno in modo dinamico verso il bene dei coniugi, della pluralità della famiglia e della società[10].

Rifiutare la visione contrattualista non dovrebbe dunque oscurare la dimensione giuridica ed istituzionale del coniugio[11], depurata però da ogni volontarismo e positivismo giuridico.

Se difatti si tiene presente che nella visione personalista si supera il concetto di soggettivo diritto-dovere a determinate prestazioni cui ci si obbliga allo scopo di conseguire fini istituzionali estrinseci rispetto ai coniugi (ove esiste una triangolazione coniuge-oggetto del consenso-coniuge) per ammettere invece che il rapporto giuridico sia interpersonale

9 Cfr. E. Dieni, *Tradizione 'giuscorporalista' e codificazione del matrimonio canonico*, Giuffrè, Milano 1999, 537.

10 Sul punto, le parole della Costituzione *Gaudium et spes* non esaltano la dimensione del bene della prole e della famiglia come coonestante il disordine della concupiscenza, ma al contrario ne argomentano una derivazione dal diritto naturale e dall'amore coniugale: "per sua indole naturale" e "in quanto donazione di due persone" che esige totalità, unità e stabilità (cfr. n. 48) «il vero culto dell'amore e tutta la struttura famigliare che ne nasce, senza trascurare gli altri fini del matrimonio, a questo tendono» (cfr. n. 50).

11 Commissio Theologica Internationalis, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, in *Il Regno-documenti* 17 (2009) 525 ss.

(coniuge-coniuge), che insufficienti siano i criteri statici dell'uso di ragione e della consumazione oggettiva, che l'oggetto del consenso sia una persona, che questa persona non possa essere un mezzo ma un fine, e che essa sia il bene dell'altro dotato di pari dignità, allora non si fa fatica a vedere connotato il matrimonio di una squisita indole interpersonale ed intrapersonale, entro il quale è presente una dimensione naturale ed istituzionale di giustizia. Ed in tale senso è interpretabile nel Magistero più recente il ricorrente concetto di *integrazione* tra *eros* ed *agape*[12].

La stabilità ed irrevocabilità naturale del patto coniugale è inoltre valore altamente personale, giacché attiene alla *totalità* o meno della donazione della propria persona.

Nella prassi forense, allora, altro sarà utilizzare – in un patto irrevocabile unico ed esclusivo – gli schemi dei vizi del consenso *adeguati* alla *relazione* coniugale, altro sarà invece entrare nella esclusiva valutazione culturale e fattuale, nella quale non esisterebbero più dimensioni della *res iusta* dovuta secondo giustizia in forza di un patto vincolante, ove i parametri dei vizi della volontà diverrebbero del tutto inadatti – insieme con le tradizionali loro strutture probatorie – dove l'abbandono dello schema consensualista puro imporrebbe attenzione alle ipotesi di rescindibilità del vincolo, in un'esaltazione del matrimonio *rapporto*[13], sulla scia di quanto sta avvenendo negli ordinamenti civili, attenti alla effettività della *comunione materiale e spirituale*, intesa quale elemento in forza del quale valutare l'eventuale rescissione del vincolo o, all'opposto, la perdurante

12 Cfr. BENEDICTUS XVI, L.Enc. *Deus caritas est*, (25-XII-2005), in *AAS* 98 (2006) 221, nn. 10, 11; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano nel piano divino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003[6], 339-443.

13 Parte della dottrina ha già rilevato che, per il matrimonio canonico, l'adozione del sistema contrattualista confligga con il principio generale dei contratti che prevedono la rescindibilità con effetti *ex nunc* e non già *ex tunc*, come invece è nel sistema delle nullità canoniche funzionali alla proprietà della indissolubilità del matrimonio. L'introduzione di capi che afferiscano alla valutazione della capacità al rapporto *in facto* o all'esclusione di detto rapporto, costituirebbe così –secondo questa parte dottrinale- eccezione al principio consensualista puro ed incongrua forzatura di ipotesi di rescissione in ipotesi di nullità, a motivo della salvaguardia 'espressivo simbolica' della condanna al divorzio. Questa dottrina, quale ultimo esito, giunge a concludere che il principio consensualista puro non sia più compatibile con l'idea del matrimonio come comunione di vita e che il matrimonio stesso «non sembra riducibile dal diritto né ad un *atto* cui non segua alcun vissuto comune, né ad un *rapporto* che non abbia avuto qualche ratifica sociale in sede fondativa": E. DIENI, *Tradizione «giuscorporalista» e codificazione del matrimonio canonico*, cit., 557.

validità del matrimonio *atto*, ovvero l'automatica e fattuale sanazione anche di un vincolo originariamente invalido[14], ovvero infine lo scaturire di diritti e doveri dalla convivenza *more uxorio*.

4. Un vincolo di giustizia che scaturisce dall'amore

Quanto esposto pare dunque indicare, quale più adeguata per l'istituto del matrimonio, l'impostazione che si ponga quale alternativa al soggettivismo contrattualita, all'istituzionalismo positivista, quanto infine al fenomenologismo personalista puro, ricercando così un'*adeguata antropologia* del matrimonio[15]. E se tale antropologia avevesse uno specifico *cristiano*, non si dovrebbe temere di proporla ed insegnarla in tale specifica accezione.

La preoccupazione di ricercare nelle relative e mutevoli forme culturali o della coscienza un accesso od orientamento ad un universale antropologico, ovvero sostenere che la riflessione personalista sia di impronta esclusivamente occidentale, infungibile con altre strutture culturali, pare preoccupazione analoga a quella che viene rimproverata alla dottrina metafisica della legge naturale, che sarebbe stata – si afferma – elaborata in chiave apologetica per scendere su un piano razionale universale e dimostrare che i "gentili" hanno torto.

L'accezione *culturale* e *soggettivista* dell'istituto coniugale è invero definita dal Magistero (o da documenti prossimi a pronunce di Magistero ordinario ed autentico) «non realistica»[16]. L'oggetto del consenso non è

14 Cfr. Cass. (I Sez.) (20-I-2011), n. 1343; Cass. (I Sez.) (8-II-2012), n. 1780; e le ormai notissime e *pluries* commentate Cass. (SS.UU.) (17-VII-2014), nn. 16379-16380.

15 «La determina in certo senso il linguaggio del corpo, in quanto l'uomo e la donna, che mediante il matrimonio debbono diventare una sola carne, esprimono in questo segno il reciproco dono della mascolinità e femminilità, quale fondamento dell'unione coniugale di due persone»: Giovanni Paolo II, Catechesi V ciclo, n. 103, (5-I-1983), n. 4, in Id., *Uomo e donna lo creò, catechesi sull'amore umano*, cit., 398; cfr. Id., Es.Ap. *Familiaris consortio* (22-XI-1981), in *AAS* 73 (1981) 81-191, nn. 14, 19; Id., *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (1-II-2001), in *AAS* 93 (2001) 360, n. 4; Id., *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (30-I-2003), in *AAS* 95 (2003) 394, n. 3. Non è infine da tacere il deciso recupero delle istanze antropologico-teologiche del precedente pontificato operata dal Pontefice Benedetto XVI nella sua prima lettera enciclica: cfr. Benedictus XVI, L.Enc. *Deus Caritas est*, n. 7.

16 «Rappresentare il consenso quale adesione ad uno schema culturale o di legge positiva non è realistico e rischia di complicare inutilmente l'accertamento della validità del matrimonio»: Ioannes Paulus II, *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (1-II-

il diritto al *totius vitae consortium*, ma è un patto che consiste nella totalizzante e consacrante donazione di sé e della totalità della propria persona in tutte le componenti spirituali e fisiche, che è in suo principio ordinata al bene dei coniugi ed alla generazione ed educazione della prole.

In un autentico personalismo il centro della riflessione è la *persona* nella sua dimensione integrale, o meglio è la *persona* che diviene una *coppia*, una nuova *res dualis*, che riconosca pari reciproca dignità e si proietti *dinamicamente* verso la *progressiva* integrazione interpersonale ed infrapersonale della famiglia. La donazione coniugale è difatti unione delle potenze naturali della persona conferite tramite l'atto del consenso[17].

Se il matrimonio, dunque, non dovrebbe essere rappresentato da modelli culturali o giuridici istituzionali estrinseci al rapporto (diritti-doveri intesi in senso volontarista e positivista), esso non pare neppure esposto alla totale disponibilità soggettiva o alla fattualità dell'instaurazione effettiva del rapporto: va valutato entro le coordinate delimitate dal suo promanare da un'interna *inclinazione* tipica dell'essere uomo e donna, inclinazione che connota il matrimonio di una fondamentale *indole naturale*[18]. È attraverso l'*inclinazione naturale* che i coniugi conoscono connaturalmente, elaborano criticamente, sperimentano affettivamente, manifestano liberamente ed instaurano la loro unione coniugale. La dimensione culturale apporta semplicemente una *mediazione* ed una *modalità* di accesso, comprensione ed espressione di tale tensione.

Non è comunque realista indagare la dimensione naturale-ontologica del coniugio lontana dall'intellettualismo contrattualista o da certo fenomenologismo, senza previamente approfondire come allora possa avvenire il passaggio dalla potenza all'atto del consenso, quando è

2001), in *AAS* 93 (2001) 363, n. 7. I diritti e doveri matrimoniali sono descritti come un *agire estrinseco* rispetto all'*essenza* matrimoniale naturale: «L'ambito dell'agire degli sposi e, pertanto, dei diritti e doveri matrimoniali, è consequenziale a quello dell'essere e trova in quest'ultimo il suo vero fondamento»: *ibid.*, 361, n. 5.

17 «Certo, il vincolo è causato dal consenso, cioè da un atto di volontà dell'uomo e della donna; ma tale consenso attualizza una potenza già esistente nella natura dell'uomo e della donna»: *ibid.*, 362, n. 5.

18 «Il matrimonio non è una qualsiasi unione tra persone umane, suscettibile di essere configurata secondo una pluralità di modelli culturali. L'uomo e la donna trovano in sé stessi l'inclinazione naturale ad unirsi coniugalmente … nell'uomo e nella donna è sempre presente un'inclinazione profonda del loro essere, che non è frutto della loro inventiva, e che, nei tratti fondamentali, trascende ampiamente le diversità storico-culturali»: IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (1-II-2001), in *AAS* 93 (2001) 360, n. 4.

soggettivamente conosciuto ed assunto quale obbligo ciò che la natura propone quale inclinazione, e non già quale esclusivo oggetto di speculazione astratta – o culturale – sugli estrinseci diritti-doveri.

La conoscenza per *connaturalità* vede in dottrina interpretazioni talora anche dissimili[19], ma il nucleo concettuale[20] risiede nell'ammettere che esista una conoscenza per appetizione che sostituisce la *cognitio per rationis inquisitionem*, attraverso un giudizio esperienziale prodotto dalla relazione affettiva con l'oggetto del giudizio stesso[21].

L'uomo possiede l'inclinazione al matrimonio in forza della *naturale* tensione a cogliere l'altro/a, ad unirsi con lui/lei ed a considerare tale

19 Cfr. G. BERTOLASO, "La connaturalità affettiva nei processi conoscitivi", in *La Civiltà Cattolica* 103/I (1952) 374-383; M. GARCÍA MIRALLES, "El conocimiento por connaturalidad en teología", in AA.VV., *XI Semana Española de Teología*, CSIC, Madrid 1952, 363-424; J. DE FINANCE, "La notion du bien", in *Gregorianum* 39 (1958) 5-42; I. CAMPOREALE, "La connaturalità affettiva nel pensiero di S. Tommaso", in *Sapienza* 12 (1959) 237-251; J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1963 (trad. it., *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1964); I. BIFFI, "Il giudizio 'per quandam connaturalitatem' o 'per modum inclinationis' secondo San Tommaso. Analisi e prospettive", in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 66 (1974) 356-393; A. PIOLANTI, *La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980; S. MOSSO, "Il ruolo della connaturalità affettiva nella conoscenza morale secondo Jacques Maritain", in AA.VV. *Jacques Maritain oggi, Atti del convegno internazionale promosso dall'Università Cattolica nel centenario della nascita, Milano 20-23 ottobre 1982*, Vita e Pensiero, Milano 1983, 525-546; M. D'AVENIA, "Il dinamismo psicologico della conoscenza per connaturalità", in AA. VV., *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, 81-93; L. MELINA, "La conoscenza morale nel regime della Legge Nuova", in AA. VV., *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, IV, Libreria Edtrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, 91-105; M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992; F. GABRIELLI, *I fondamenti dei diritti dell'uomo nel pensiero di Jacques Maritain*, Sovera Editore, Roma 2000, 54-59; R. PIZZORNI, *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999, 143-150; ID., *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni studio Domenicano, Bologna 2003, 349-357.

20 «Ac denique philosophiae nostrae traditae scholis hoc vitio vertunt, eam nempe in cognitionis processu ad intellectum unice respicere, neglecto munere voluntatis et affectuum animi. Quod quidem verum non est … Immo Doctor Communis censet intellectum altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo percipere posse, quatenus experiatur in animo affectivam quandam 'connaturalitatem' cum eisdem bonis sive naturale, sive dono gratiae additam (cfr. S. TOMMASO., *Summa*, II-II, q.1, art.4 ad 3, et q.45, art.2, in c); ac liquet quantopere vel suboscura huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse valeat»: PIUS XII, L.Enc. *Humani generis*, in *AAS* 42 (1950) 574-575.

21 «È un giudizio conoscitivo non raziocinativo che determina la bontà di un oggetto concreto, in forza della convergenza dell'apprensione dell'oggetto e dell'inclinazione appetitiva a questo diretta»: M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, cit., 177.

unione un *bene*. La *causa dell'amore è il bene*, costituito dalla comparte appetita per connaturalità nel matrimonio. Questo bene, nel matrimonio può dunque essere conosciuto principalmente ed esperienzialmente attraverso una tensione affettiva a conoscere l'altro ed e raggiungere il giusto matrimoniale.

In questa dimensione, la conoscenza della comparte amata cagiona un movimento delle potenze appetitive dell'uomo (*amor naturalis*): l'inclinazione impelle verso l'unione con la persona amata così com'è nella realtà. Le categorie intelletto-volontà, sovente applicate in modo schematico alla teoria contrattuale dell'oggetto del consenso matrimoniale, vuoi individuato quale diritto reale di servitù sul corpo, vuoi quale diritto di credito, vuoi quale quasi-possesso di diritti, debbono dunque cedere il passo ad un'analisi squisitamente antropologica.

Si può così comprendere perché, in un'impostazione realista, allorché i coniugi possedessero una precisa definizione razionale astratta degli obblighi contrattuali afferenti all'istituto matrimoniale, non necessariamente ne avrebbero colto l'intrinseca dimensione giuridica, costituendo difatti l'agire secondo giustizia atto di virtù solamente quando è stato appetito il *bonum* naturalmente dovuto all'altro, ed è stata posta essenzialmente e realmente tale *res iusta* dovuta.

L'inclinazione della quale stiamo argomentando altro non è che quella potenzialità che appartiene all'essere sessuato donna o uomo nella reciproca complementarietà e differenza dei sessi[22]. L'uomo e la donna hanno difatti insita nella propria diversità una connaturale inclinazione ad unirsi in quanto persone tra le quali esiste una *differenza* sessuale, una naturale *complementarietà* reciproca, chiasmatica, asimmetrica, ed una *potenzialità* naturale a comunicarsi nella propria identità di uomo e donna, nella propria *coniugalità*. Ed è al livello della coniugalità naturale che avviene la storica comunicazione tra gli sposi in ordine alla costituzione della nuova dimensione duale del coniugio[23].

22 «Il matrimonio non è una qualsiasi unione tra persone umane, suscettibile di essere configurata secondo una pluralità di modelli culturali. L'uomo e la donna trovano in sé stessi l'inclinazione naturale ad unirsi coniugalmente (…) L'unica via, infatti, attraverso cui può manifestarsi l'autentica ricchezza e varietà di tutto ciò che è essenzialmente umano è la fedeltà alle esigenze della propria natura»: IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (1-II-2001), in AAS 93 (2001) 360, n. 4.

23 «Gli sposi si uniscono in quanto persona-uomo ed in quanto persona-donna. Il riferimento alla dimensione naturale della loro mascolinità e femminilità è decisivo per

L'inclinazione non corrisponde al mero istinto sessuale, ma si fonda anzitutto sulla ordinazione dell'uomo al *bonum* individuato in ragione dei fini naturali. L'ambito descritto, che è quello dell'amore di *compiacenza*[24] e di *concupiscenza*[25], corrisponde invero ancora ad una percezione del bene interelazionale, ma dove il volere quel bene non è ancora maturato sino alla *benevolenza*[26](ossia fino al volere il bene dell'altro *in sé*), e sino all'atto di donazione totale e reciproco della persona dei coniugi (amore *sponsale*).

La dottrina canonistica contemporanea, negli approfondimenti di diritto naturale, descrive la mascolinità e la femminilità quali potenze naturali[27] al cui livello si scatena l'*unione delle nature*[28] e dunque l'essenza giuridica del matrimonio.

---

comprendere l'essenza del matrimonio. Il legame personale del coniugio viene ad instaurarsi proprio *al livello naturale della modalità maschile o femminile dell'essere della persona* umana»: IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (1-II-2001), in *AAS* 93 (2001) 361, n. 5 (corsivi nostri).

24 «L'amore sta ad indicare un rapporto reciproco di due persone, della donna e dell'uomo, fondato sul loro atteggiamento nei confronti del bene. Questo atteggiamento ha la propria origine nella compiacenza. "Piacere" significa più o meno "presentarsi come un bene"»: K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, in ID., *Metafisica della persona*, Bompiani, Città del Vaticano-Milano 2003, 530.

25 «L'uomo ha perciò bisogno della donna per completarsi onticamente, e viceversa. Questo bisogno oggettivo si manifesta attraverso la tendenza sessuale sulla cui base nasce l'amore. È un amore di concupiscenza, perché risulta dal bisogno e tende a trovare un bene che manca (…) Ma c'è una profonda differenza tra l'amore di concupiscenza e la concupiscenza stessa. Questa presuppone la sensazione sgradevole di una mancanza (…) La persona appare allora quale mezzo (…) L'amore di concupiscenza non si riduce quindi ai soli desideri (…) non si limita alla sola concupiscenza. Appare come il *desidero di un bene per sé*: "io ti voglio bene perché tu sei per me un bene"»: *ibid*., 537.

26 «Non 'io ti desidero come un bene', ma: "io desidero il tuo bene", "io desidero ciò che è un bene per te"»: K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità…*, cit., 540. Per le note distinzioni tomiste in merito all'amore, cfr. S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 1, 2, 3, 4; "Sicut Philosophus dicit in 2 *Rethoric*., "amare est velle aliqui bonum". Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae (…) id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri": S. TOMMASO, *Summa Theologiae,* I-II, q. 26, a. 4, resp. Occorre fare attenzione che in S. Tommaso l'*amor amicitiae* non si identifica immediatamente con l'*amicizia*. In quest'ultima, l'amore di amicizia deve ulteriormente caratterizzarsi per la *reciprocità*: cfr. ID., *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, aa. 1, 5.

27 «La coniugalità non è altro che la mascolinità e femminilità in quanto capaci di unirsi e tendenti naturalmente alla reciproca unione; ci troviamo, quindi, di fronte all'inclinazione naturale all'unione di uomo e donna»: J. HERVADA, "Essenza del matrimonio e consenso", in ID., *Studi sull'essenza del matrimonio*, Giuffrè, Milano 2000, 289.

28 La definizione hervadiana dell'essenza come *unione delle nature* si incontra per la prima volta in: J. HERVADA –P. LOMBARDIA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Derecho matrimo-*

Ad altri approfondimenti in senso realista dell'essenza del matrimonio dobbiamo invece l'individuazione della *sessualità* come oggetto di reciproco dono, giacché il matrimonio «coinvolge quella dimensione che dal profondo dell'essere investe integralmente l'uomo, costituendolo sostanzialmente in senso maschile e femminile, con la conseguente inclinazione a vivere la propria esistenzialità nella dinamica unitaria, ma inconfusa del 'noi'. Se vogliamo indicare questa fondamentale dimensione umana, dalla quale restano esclusi quei valori intimamente individuali ed assoluti del tutto intangibili pure per colui che ne è il portatore, in una maniera che essa sia chiaramente comprensibile nell'odierno contesto culturale, possiamo utilizzare il termine di sessualità»[29].

Nell'accezione personalista, pertanto, l'accento non è più posto sui diritti soggettivi ma sulle persone stesse, che si realizzano pienamente solo entrando in relazione, tendendo alla comparte come ad un naturale completamento, e costruendo una "nuova cosa" che è il matrimonio. Quanto descritto è consentito segnatamente dal dimorfismo, dalla natura della complemementarietà o alterità dell'essere sessuato uomo-donna che in potenza sono ordinati l'uno all'altro[30].

---

nial, III/I, EUNSA, Pamplona 1973, 29.

29 P.A. BONNET, "Il "bonum coniugum" come corresponsabilità degli sposi", in *Apollinaris* 83 (2010) 424. Spiega l'Autore cosa intenda per sessualità: «con una tale parola si intende un modo di essere integrale, uno strutturarsi fondamentale dell'uomo che, sgorgando dal profondo della sua realtà psico-fisica, lo plasma nella sua interezza. Più specificamente la sessualità è non un qualche cosa, anche di estremamente importante come la genitalità, che l'uomo possiede, ma esprime *ciò che l'uomo è*, contrassegnandone tanto profondamente l'esistenzialità da non riuscire neppure ad immaginarla senza» (*l.c.*). Con approfondimento in relazione all'amore coniugale, alla sessualità come oggetto di dono, all'eterosessualità e dunque nell'ottica della trattazione realista, anche in riferimento alle fonti scritturistiche ed alla dottrina antica, cfr. il ponderoso P.A. BONNET, *L'essenza del matrimonio canonico; Contributo allo studio dell'amore coniugale*, *I: Il momento costitutivo del matrimonio*, Cedam, Padova 1976, 51-221.

30 «Tale donazione personale ha bisogno di un principio di specificità e di un fondamento permanente. La considerazione naturale del matrimonio ci fa dedurre che i coniugi si uniscono precisamente in quanto persone tra cui esiste la diversità sessuale»: IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (1-II-2001), in *AAS* 93 (2001) 361, n. 5. A diversi approdi dottrinali si giunge focalizzando invece l'attenzione sull'essenzialità della dimensione interpersonale soggettiva, ed additandola come pertinente alla singola creatura. Della creatura, secondo questa dottrina, occorrerebbe riconoscere una dimensione naturale individualista persona per persona, in quanto essere creato, e dunque riconoscendo in ciascuno un diritto *creaturale*. Tale dimensione, tuttavia, pare con difficoltà conciliarsi con l'istanza fondamentale stessa di un personalismo realista, che non può esser concepito se non entro una dimensione di relazionalità interpersonale e di riconoscimento del vincolo matrimoniale come nuova *res dualis*,

Diversamente, ove si rilevasse l'incomunicabilità dell'essere sessuato da parte dell'uomo e della donna nella reciproca e feconda ordinazione, si inficerebbe in radice il concetto biblico stesso di *una caro* e di *sponsalità* Cristo-Chiesa, non si avrebbe una fondazione antropologia della indissolubilità del coniugio e della sua ordinazione alla pluralità della prole e della famiglia (il *matris munus*) e non rimarrebbe dunque che riproporre o le tesi giuscorporaliste e contrattualiste, o scendere nel campo del positivismo e volontarismo, ovvero accogliere riferimenti alla dimensione individualista e transeunte della comunione materiale e spirituale fondata sull'amore di compiacenza o di concupiscenza, ovvero, infine, ammettere una equivalenza tra molteplici generi sessuali e forme di convivenza, provenienti da varie ed umane *strutture* culturali, comunque ordinate alla interpersonalità del rapporto.

L'ambito dell'amore di *compiacenza* e dell'amore di *concupiscenza*, nel matrimonio, invece, si accresce di una nuova dimensione, che è quella dell'amore di *benevolenza* o amore di *amicizia*, ove è *voluto* il bene *dell'altro come a sé stessi*[31], dove è *reciprocamente* donato e ricevuto il bene dell'altro[32], e dove questa nuova intimissima dimensione *uniduale* è alfine liberamente voluta come *dovuta* secondo giusitizia nel *dono totale* e definitivo *di sé*: atto supremo che supera l'amore di benevolenza stesso[33].

L'essenza coniugale non è dunque l'oggetto di un'obbligazione contrattuale (o, in veste giuspersonalista, il diritto al *consortium*), ma l'*unio*, la *relatio praedicamentalis* che la dottrina antica ricondusse all'essenza del

---

e non già di individualista recezione e/o decisione in merito alla propria sessualità come realizzazione di sé. Per altro verso la delineata impostazione pare svincolarsi da ogni riferimento alla dimensione sia biologica sia naturale-razionale del *matrismunus*, e dunque da una dimensione ove si possa avere incontro tra dimensioni fungibili naturali e naturalmente complementari tra persone, per andare verso una multiformità di dimensioni soggettive: cfr. G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del Diritto Canonico moderno*, t. II, *Il matrimonio e le sessualità diverse: tra istituzione e trasgressione*, Cedam, Padova 1984.

31 «Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliqui, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse "alter ipse"»: S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 1, resp.; cfr. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, in ID., *Metafisica della persona*, cit., 540.

32 Cfr. *Ibid.*, 543.

33 Cfr. *Ibid.*, 553.

matrimonio[34], la comunione di animi e corpi, la nuova *res dualis*, l'*unio ordinaturoum ad unum*, la *maxima amicitia*[35].

L'estraneità del contrattualismo volontarista e positivista all'impianto dottrinale cristiano avrebbe dovuto essere in passato maggiormente rilevata, se non altro in ragione di quell'adombrata unità tra le nature dei due coniugi, che permetteva a S. Paolo di affermare, fondandosi sulla legge aurea della tradizione giudaico-cristiana, che amare la propria moglie è come amare sé stessi[36]. Proprio nella dimensione della donazione oblativa è difatti individuabile quella reciproca consacrazione-donazione, dalla quale è stata ricavata la dottrina della significazione sacramentale.

Il *patto*, dunque, fondato su un atto causativo di *libero arbitrio* (il consenso) non è costituito *ab extrinseco*, ma promana dalla persona dei coniugi perché è la stessa inclinazione che si fa diritto e dovere. Il consenso è passaggio dalla potenza all'atto, dall'inclinazione all'assunzione di detta inclinazione come patto in cui è voluto il bene dell'altro, ed è voluta l'*unione* con l'altro[37] (*oggetto* del consenso).

Il consenso, dunque, e con esso il principio consensualista puro, permette di rendere dovuta secondo giustizia la tensione affettiva dell'uomo proposta dalla sua natura, poiché ciò avviene in forza di un *libero atto umano*, che è atto complesso in quanto coinvolge la poliedricità affettiva dell'amore di compiacenza, di concupiscenza, di dilezione, sino al dono totale di sé. Il matrimonio è difatti istituto naturale cui la natura *inclina*, ma non viene estrinsecamente determinato *constitutive*, *consecutive*, *exigitive*, né dalla natura stessa, né dal legislatore: «Alla base infatti dello stato di vita nuziale,

34 Cfr. F. SALERNO, *La definizione del matrimonio nella dottrina giuridica e teologica dei sec. XII-XIII*, Giuffrè, Milano 1965, 88.

35 Cfr. S. TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1; ID., *In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, sol. 1; ID., *Summa contra gentiles*, l. III, c. 123.

36 Cfr. *Ef* 5,28-29.

37 «Certo, il vincolo è causato dal consenso, cioè da un atto di volontà dell'uomo e della donna; ma tale consenso attualizza una potenza già esistente nella natura dell'uomo e della donna. Così la stessa forza indissolubile del vincolo si fonda sull'essere naturale dell'unione liberamente stabilita tra l'uomo e la donna»: IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (1-II-2001), in *AAS* 93 (2001) 362, n. 5; «Si tratta di vedere se le persone, oltre ad identificare la persona dell'altro, hanno veramente colto l'essenziale dimensione naturale della loro *coniugalità* la quale implica per esigenza intrinseca la fedeltà, l'indissolubilità e la potenziale paternità/maternità, quali beni che integrano una dimensione di giustizia»: *l.c.*, 363, n. 7.

costituito dalla relazione coniugale, non può che esserci un atto che sappia reciprocamente trasformare, inventare, plasmare l'altro in un 'tu'»[38].

Nell'impostazione realista proposta, nell'atto del consenso si compongono dunque sinergicamente *essere* ed *agire*, statuto creaturale dell'uomo e libero arbitrio, congiunti in una nuova tensione etica, per nulla astratta o affetta da puro ontologismo.

Relazione umana ed *istituzione* dell'unione di corpo e di anima, *officium naturae* ed *officium civilitatis*, connaturalmente riconosciuti, e volontariamente, giuridicamente posti, in un significato prospettico, per tutti i giorni della vita, nel *doversi* reciproco. Tale realtà è una nuova *res dualis*[39], una *correlazione*, entità appunto che promana dai coniugi come singoli, ma che costituisce una nuova entità, l'*una caro* dove non è annientata l'identità personale, si permette alla differenza di integrarsi, e l'amore dono della differenza sessuale di trasformarsi nell'amore dono della differenza generazionale: *sintesi* e punto di arrivo descritto dall'iniziale relazione che è divenuta *dovuta* secondo giustizia[40].

5. SULLA VERITÀ DELL'AMORE: DALLA CONCUPISCENZA, ALLA BENEVOLENZA, ALLA TOTALITÀ DELLA DONAZIONE SPONSALE

Per quanto sino ad ora esposto, si è verificato che l'amore di compiacenza e di concupiscenza (amore passivo) inizialmente permetta la conoscenza sia della persona dell'altro sia, connaturalmente, delle potenzialità

38 P.A. BONNET, "Il 'bonum coniugum' come corresponsabilità degli sposi", in *Apollinaris* 83 (2010) 431.

39 La locuzione, che ben evidenzia la novità dell'unione coniugale rispetto alla singolarità dei due coniugi, è particolarmente ricorrente nella giurisprudenza rotale *coram* Serrano. Basti un accenno alla *pluries* citata decisone del 5 aprile 1973 (cfr. RRDec. LXV, 323, n. 3). Non sempre le istanze proposte dall'Uditore rotale sono tuttavia fatte oggetto di corretta interpretazione quanto al concetto di *relazione interpersonale*, che non viene descritta dall'autore nei termini della dimensione transeunte, bensì entro i parametri di una profonda analisi della sostanza coniugale nella sua *totalità* di scambio interpersonale, che costituisce un'unità nuova, appunto *duale*: cfr. J.M. SERRANO RUIZ, "El acto del voluntad por el que se crea o frustra el consentimento matrimonial", in *Revista Española de Derecho Canónico* 51 (1994) 578. Lo stesso magistero contemporaneo utilizza sovente il concetto di *relazione interpersonale*: cfr. IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (27-I-.1997), in *AAS* 89 (1997) 487, n. 3.

40 Cfr. IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (27-I-1997), 487.

delle nature che i fidanzati tendono a fondere nella reciproca ordinazione della sessualità attraverso l'affettività naturale.

Dopo l'atto di libertà che consiste nel patto coniugale, l'amore è trasformato e trasfigurato, in quanto divenuto *impegno* per tutta la vita ad amare *stabilmente* la comparte *come sé stessi*: «l'eros umano è chiamato a farsi *philia* e a trasformarsi in una vera e propria *agape*»[41]. Trattasi di un *dover essere voluto* che viene definito amore di elezione, di benevolenza, ed è atto di *volontà* razionale[42].

In tale ambito si colloca la *crux interpretum*, sulla quale sempre si torna in diritto canonico, in merito alla rilevanza giuridica o meno dell'*amor coniugalis*[43], ove si ha sovente la sovrapposizione di distinte categorie quali l'amore-*causa efficiente* della volontà di donarsi totalmente nell'atto del consenso, l'amore che in quanto oblazione totalizzante è elemento strutturale ed *essenziale* del patto, ed infine l'amore quale desiderio di bene reciproco ed indirizzato alla prole e dunque *fine*[44].

41 Cfr. R. BERTOLINO, *Matrimonio canonico e* bonum coniugum, *per una lettura personalistica del matrimonio cristiano*, G. Giappichelli, Torino 1995, 49.

42 Cfr. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, in ID., *Metafisica della persona*, cit., 540; 543; 553. «L'amante appare passivo, come attratto dall'essere amato, e per ciò un tale amore si chiama amore passivo. È una *passione*, qualcosa che *si patisce*, qualcosa che è nell'amante senza che sia stato prodotto da lui (…) Altra cosa è invece la dilezione. Non è un amore che nasca spontaneamente, ma un atto complementare originale della persona, che si orienta all'altro riflessivamente, in forza di un ragionamento o giudizio della ragione (…) Ciò che ha prodotto l'amore è la decisione volontaria di amare (…) È tipico della dilezione il fatto di comportare una *elezione* –una decisione libera-; consiste in un atto elettivo e da qui le viene il nome (cfr. S. TOMASSO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 3): L'amore passivo risiede principalmente nel sentimento, ma anche nella volontà; la dilezione, invece, è solo volontà»: J. HERVADA, "Discorso generale sul matrimonio", in ID., *Studi sull'essenz*…, cit., 104.

43 Per una ricognizione della dottrina pre e postneocodiciale in merito alla *rilevanza* o *irrilevanza* o *potenzialità giuridica* dell'*amor coniugalis*, si rinvia integralmente a: nota bibliografica in: G. FATTORI, *Scienza e diritto nella giustizia della Chiesa*, Milano 2011, 85-89; cfr. P. PELLEGRINO, *Il consenso matrimoniale nel Codice di Diritto Canonico latino*, Torino 1998, 34-44 (in particolare p. 39, nota 46). In senso critico, segnatamente in merito all'equiparazione da taluni adombrata tra *amor* e *bonum coniugum*, cfr. E. MONTAGNA, "Considerazioni in tema di bonum coniugum nel diritto matrimoniale canonico", in *Il Diritto Ecclesiastico* 104/I (1993) 681-686.

44 Cfr. in riferimento all'amore coniugale quale causa efficiente, formale e finale, la celebre sentenza rotale *coram* Fagiolo del 30 ottobre 1970 (cfr. c. Fagiolo 30.10.1970, in RRDec. LXIII, 982, n. 5).

A questo proposito sia il magistero[45], sia parte della dottrina[46], par-

45 Leone XIII nell'Enciclica *Arcanum* individua la natura giuridica di *ius* nell'*amor maximus*: «officia (…) ut amorem maximum»: LEO XIII, L.Enc. *Arcanum*, (10-II-1880), in *ASS* 12, 389, n. 8; (cfr. *supra*, note 1; 23), altrove ne sottolinea la dimensione di *fine*: «ut meliorem vita coniugum beatioremque efficiant; idque pluribus causis, nempe mutuo ad necessitates sublevandas adiumento, amore constanti et fideli, communione omnium bonorum»: *ibid*., in *ASS* 12, 395, n. 14. Pio XI nell'Enciclica *Casti connubii* pare incedere sulla dimensione del *fine*: «etiam secundarii fines ut sunt mutuum adiutorium mutuusque fovendus amor et remedium concupiscentiae»: PIUS XI, L.Enc. *Casti connubii*, in *AAS* 22 (1930) 561. La Costituzione *Gaudium et spes* descrive l'amore come *causa* che conduce i coniugi al libero e mutuo dono di sé (cfr. n. 49), ma anche lo utilizza in endiadi con l'*unione* coniugale per descriverne sia l'essenza dell'atto umano con il quale i coniugi si danno e si ricevono, sia l'indole naturale in forza della quale il matrimonio e l'amore sono ordinati al bene dei coniugi e della prole (cfr. n. 48). Altri luoghi conciliari sull'amore: Cost.Dog. *Lumen gentium*, nn. 7-11; Decr. *Optatam totius*, n. 10; Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 16; Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 11. Cfr. anche PAULUS VI, L.Enc. *Humanae vitae*, nn. 8, 9; IOANNES PAULUS II, Es.Ap. *Familiaris consortio*, nn. 11, 12; 18-20.; ID., *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (28-I-1982), in *AAS* 74 (1982) 449-453, nn. 2-8.
La Pontificia Commissione di revisione del Codice di Diritto Canonico escluse la dizione *ius ad amorem*, sebbene la *ratio* sottesa a quell'espressione fosse comunque improntata al giuspersonalismo, attento a rinvenire il *diritto* a specifiche azioni: «iamvero non videtur dari posse 'ius ad amorem' sed potius ius ad aliquas actiones quae generatim foventur ab amore. Etiamsi in Concilio plura de amore coniugali dicta sunt non videtur illa transferri posse ad categorias iuris ita ut habeatur "ius ad amorem"» (in *Communicationes* 9 [1977] 375).
In altro contesto, il magistero ha ripreso invece l'espressione "amore dovuto", in quanto inserito delle categorie giuridiche della *res iusta*, dovuta all'altro secondo giustizia: «Per affrontare il problema in modo perspicuo ed equilibrato, occorre aver ben chiaro il principio che la valenza giuridica non si giustappone come un corpo estraneo alla realtà interpersonale del matrimonio, ma ne costituisce una dimensione veramente intrinseca. I rapporti tra i coniugi difatti, come quelli tra genitori e figli, sono anche costitutivamente rapporti di giustizia, e perciò sono realtà di per sé costitutivamente rilevanti. L'amore coniugale paterno-filiale non è solo inclinazione dettata dall'istinto, né è scelta arbitraria e reversibile, ma è amore dovuto. Mettere, perciò, la persona al centro della civilità dell'amore non esclude affatto il diritto, ma piuttosto lo esige, portando ad una sua riscoperta la realtà interpersonale e ad una visione delle istituzioni giuridiche che metta in risalto il loro costitutivo legame con le stesse persone, così essenziale nel caso del matrimonio e della famiglia»: IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (27-I-1997), in *AAS* 89 (1997) 487, n. 3. Sull'argomento, cfr. G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità, II: Approfondimenti e riflessioni*, cit., 202-207.

46 Specificamente in riferimento al rapporto tra amore coniugale e *bonum coniugum* come essenza del matrimonio, cfr. E. MONTAGNA, "Considerazioni in tema di *bonum coniugum* nel diritto matrimoniale canonico", in *Il Diritto Ecclesiastico* 104/I (1993) 681-686, ove sono descritti due filoni dottrinali che individuarono l'amore coniugale come analogato del bene dei coniugi: quale esponente del primo l'autrice indica Wrenn (cfr. L.G. WRENN, "Refining the essence of marriage", in *The Jurist* 46 [1986] 547 ss.), e quale esponente del secondo l'autrice indica Grocholewski (cfr. Z. GROCHOLEWSKI, "De 'communione vitae' in novo schemate 'de matrimonio' et de momento iuridico amoris coniugalis", in *Periodica* 68 [1979] 456). Se il primo, pur chiarendo che l'amore

rebbero indicare che l'amore coniugale non possa essere indicato esclusivamente quale fine del matrimonio, ed angustamente ristretto in tale categoria logico-giuridica. L'amore, invero, pare abbracciare tutte le riferite dimensioni, ma in modo diverso.

Vi sono taluni passaggi conciliari e di magistero autentico che hanno ribadito l'ontologica *dignità* della persona umana[47] ed i suoi fini trascendenti, che fanno tendere naturalmente l'uomo all'unità, tramite il fondamento sulla *legge aurea* giudaico-cristiana dell'amore oblativo[48]. L'uomo, esistente *per sé*, è dunque *persona* che tende alla *realizzazione* ed intrinseco *perfezionamento*: «L'essere persona significa: tendere alla realizzazione di sé (il testo conciliare[49] parla di 'ritrovarsi') che non può compiersi se non 'mediante un dono sincero di sé (…) l'uomo è chiamato ad esistere 'per' gli altri, a 'diventare un dono'»[50].

Ebbene, l'amore si colloca nel *rapporto* tra le persone e sul loro atteggiamento nei confronti del *bene*[51].

Si è visto che l'amore sponsale non si limiti alla mera *compiacenza*, ove ci si presenta alla comparte come un bene, ed ove entra in gioco quell'insieme di facoltà conoscitive ed affettive, che possono essere solo il punto di partenza dell'amore. L'amore sponsale non può neppure limitarsi all'amore di *concupiscenza*, nel quale si ha ancora una percezione *unilaterale* della propria tensione al completamento ed alla necessità di

---

coniugale non è mera infatuazione, tentò comunque di portare sul piano giuridico la dimensione affettiva, sentimentale e psicologica dell'amore coniugale che spinge all'atto traditivo della propria persona, il secondo osservò che la concessione di tale declinazione psicologica dell'amore coniugale, e dunque del diritto all'amore, non possa avvenire, essendo l'amore non interamente sottomesso alla propria potestà. È dunque di Grocholewski la riproposizione della tradizionale distinzione, di derivazione tomista, tra *amor concupiscentiae* ed *amor benevolentiae*, e l'affermazione che solo il secondo ha ad oggetto ciò che è nel dominio del soggetto, ossia lo *ius ad vitae communionem*.

47 Cfr. *Gaudium et spes*, n. 22; IOANNES PAULUS II, L.Enc. *Redemptor hominis*, nn. 8, 13, 18.

48 Cfr. *Gaudium et spes*, n. 24; cfr. G. MARTELET, *Amore coniugale e rinnovamento conciliare*, Cittadella Editrice, Assisi 1968, 917.

49 La Lettera Apostolica si riferisce a *Gaudium et spes*, n. 24: «l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per sé stesso non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé».

50 IOANNES PAULUS II, L.Ap. *Mulieris dignitatem*, n. 7.

51 Cfr. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, in ID., *Metafisica della persona*, cit., 529. Più in generale sul personalismo di Giovanni Paolo II, cfr. P. BUSELLI MONDIN, "Il Personalismo cristiano di Giovanni Paolo II: quale significato giuridico?", in AA.VV., *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, Lateran University Press, Roma 2008, 67-121.

trovare un bene che manca *per sé stessi*: «io ti voglio bene perché tu sei per me un bene»[52]. L'amore di *compiacenza* e di *concupiscenza* permettono comunque la progressione della conoscenza del proprio statuto ontologico di essere sessuato, delle proprie inclinazioni, della comparte, ed infine di ciò che è bene in ordine al progressivo perfezionamento reciproco.

Invero l'amore sponsale non si identifica neppure (sebbene lo comprenda essenzialmente) con l'amore di *benevolenza*, ove già la persona dell'altro non è solo appetita come un bene riflessivo per sé stessi, ma soprattutto in quanto si è voluto il bene dell'altra persona: «io desidero il tuo bene, io desidero ciò che è bene per te»[53]. Lì si ha, invero, già l'essenza dell'amore disinteressato, non egoistico o utilitarista, ed il modello di realizzazione più pieno sia della persona che *vuole il bene dell'altro*, sia di quella che lo riceve. Ma l'amore sponsale comporta che si passi all'ulteriore elevazione dell'amore sia attraverso la piena *reciprocità*, sia attraverso la stabile *volontà* tipica dell'*amicitia*, per proiettarsi nel *dono di sé e della propria persona*.

Nell'atto di volontà coniugale (amore *sponsale*[54] o *coniugale*) è presente difatti la *donazione ed accettazione* della propria *persona* nella totale *reciprocità* della coniugalità. E l'*amore sponsale* è *maxima amicitia*, perché non solo si *vuole amare l'altro come sé stessi*, ma perché in esso si vuole giungere al *perfezionamento* di entrambe le persone tramite il *dono totale di sé*; amore interpersonale (fatto all'altra persona), intrapersonale (reciproco) che si spinge sino alla massima disponibilità della propria persona che è un "perdere" la propria vita per trovarla in modo più pieno e perfezionato[55].

A seguito dell'atto di donazione coniugale esistono solo le persone unite tra loro, esiste l'*unio ordinatorum ad unum*, la *coniunctio*, esiste *un unico* amore, non esistono più gli *io*, ma esiste il *noi*, esiste la *una caro* in senso, ovviamente, non più giuscorporalista[56]. Nell'ottica antropologica dell'*amore* e del *dono*, la *persona* (*per sé* esistente) tende alla *realizzazione* di sé e *si ritrova*, *si integra* nel *dono* stesso.

52 K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, cit., 537.
53 *Ibid*., 540.
54 Cfr. *ibid*., 552.
55 Cfr. *Mt* 10,39; cfr. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, cit., 554-555.
56 Sul superamento dell'interpretazione dell'*una caro* in senso giuscorporalista è intervenuto il Magistero: «l'amore coniugale comporta una totalità in cui entrano tutte le componenti della persona (…) esso mira ad una unità profondamente personale, quella che, al di là dell'unione in una sola carne, conduce a non fare che un cuor solo e un'anima sola»: IOANNES PAULUS II, Es.Ap. *Familiaris consortio*, n. 13.

Due momenti dunque rilevano nella dinamica inerente alla verità dell'amore e del consenso che lo istituzionalizza: uno *inter se* di reciproca donazione (dove la persona dell'altro è un *bene* nel senso dell'amore sponsale, dell'*amicitia* e del *dono* totale), ed uno *ad fines*, dove la donazione ha un principio *potenziale* e *dinamico* di *ordinazione al bene dei coniugi e della prole*, intese come *potenziale perfezionamento* ontologico nell'unione delle nature[57]. Intendiamo *perfezione* nel senso di *integrazione* interpersonale ed intrapersonale nella *complementarietà* uomo-donna che, nella totalità del dono di sé, divengono una nuova realtà ontologica unidiuale, potenzialmente feconda nell'orientamento alla prole, e si *perfezionano* conformemente all'inclinazione naturale, secondo la multiformità delle singole situazioni coniugali e secondo diversi e non aprioristicamente tipizzabili modelli culturali.

L'atto giuridico del consenso è dunque atto intrinsecamente ed essenzialmente oblativo, «actus essentialiter amorosus»[58], che se non fosse atto *totale e totalizzante* di donazione di sé stessi, non sarebbe oblativo, comporterebbe un riservare a sé qualche ambito della propria dimensione coniugabile, e non realizzerebbe quella completa unità di animi e corpi.

Per tale motivo l'indissolubilità (ossia la totalità ed irrevocabilità del consenso) è dimensione squisitamente e naturalmente personalista e conforme al principio consensualista, giacché prova dell'assenza di limiti e riserve nella donazione volontaria e libera della persona[59].

57 Cfr. P.A. BONNET, "Il 'bonum coniugum' come corresponsabilità degli sposi", in *Apollinaris* 83 (2010) 452.

58 L'espressione è di Navarrete, sebbene utilizzata in un contesto mirato a dimostrare l'irrilevanza giuridica dell'amore coniugale: cfr. U. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, Pontificia Università Gregoriana, Romae 1968, 154.

59 «Se la persona si riservasse qualcosa o la possibilità di decidere altrimenti per il futuro, già per questo essa non si donerebbe totalmente"; "l'amore coniugale comporta una totalità in cui entrano tutte le componenti della persona –richiamo del corpo e dell'istinto, forza del sentimento e dell'affettività, aspirazione dello spirito e della volontà-; esso mira ad una unità profondamente personale, quella che, al di là dell'unione in una sola carne, conduce a non fare che un cuor solo ed un'anima sola; esso esige l'indissolubilità e la fedeltà della donazione reciproca definitiva e si apre sulla fecondità (cfr. *Humanae vitae*, n. 9). In una parola si tratta di caratteristiche normali di ogni amore coniugale naturale, ma con un significato nuovo che non solo le purifica e le consolida, le eleva al punto di farne l'espressione di valori propriamente cristiani»: IOANNES PAULUS II, Es.Ap. *Familiaris consortio*, n. 11; cfr. A.M. ABATE, "Il consenso matrimoniale", in *Apollinaris* 59 (1986) 475-476.

L'essenza così costituita, a sua volta, è quella medesima unione delle nature che è diventata *dovuta*, e dunque ha assunto le coordinate giuridiche della *res iusta*. La reciproca *deditio* delle persone, essenzialmente amorosa ora è *ius* (*amore dovuto*[60], ancorché non necessariamente attuato). L'espressione, per quanto giuridicizzante, coglie tuttavia in modo realista la dimensione di giustizia che promana dal rapporto tra persone che *vogliono* quella vincolante unione delle nature.

Infine, tale *ius*, proprio in quanto scambio totale, totalizzante ed assoluto tra persone, è natura sua congruente con l'essenza del vincolo (volere il bene dell'altro e della prole in suo principio) e, dunque, ordinato al bene dei coniugi e della famiglia in quanto fine e dinamica tensione verso la *dilectio*[61].

L'amore, dunque, in quanto *concupiscenza* è iniziale inclinazione, in quanto *benevolenza* è già volere il bene dell'altro, in quanto *amore sponsale* è donazione ed accettazione interpersonale nel vincolo, ed infine l'amore dell'uomo e della donna vincolati è principio di operazione dell'orientamento naturale ai fini[62]; dunque né aspetto transeunte esposto al

60 L'espressione è della già citata Allocuzione alla Rota del 1997: cfr. IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (27-I-1997), in *AAS* 89 (1997) 487, n. 3.

61 «Dirigendosi ed incarnandosi nella persona amata, trascende sino a diventare anche l'oggetto del consenso stesso: non quale *ius ad amorem* –ben inteso- autonomamente considerato (si incorrerebbe infatti nell'identico errore della identificazione concettuale di uno *ius ad communionem vitae*, che quasi prescinde dalle persone, pretendendo di sostanziarsi per sé) ma quale ius alla reciproca *deditio* delle persone, ordinata al loro bene: dunque, anche al loro reciproco volere il bene l'uno dell'altro»: R. BERTOLINO, *Matrimonio e* bonum coniugum…, cit., 55.

62 «Il 'mutuum obsequium' appare come il fine direttamente perseguito da due persone unite in matrimonio, unite cioè da un vincolo giuridico che accomuna le sorti di due esseri razionali. I fini del matrimonio devono essere perseguiti attraverso l'amore coniugale come 'opus amoris' cioè come dono all'altro coniuge e come collaborazione di entrambi alla medesima opera. I fini inoltre appaiono come le opere nelle quali necessariamente si espande l'amore coniugale, per sua indole attiva, e che ne costituiscono la necessaria conseguenza. Questo fine che S. Tommaso chiama secondario considerando il significato universale del matrimonio ed il suo scopo 'inquantum officium naturae', appare subito come principale a chi consideri il significato altamente personale del matrimonio ed il ruolo che esso svolge in rapporto alla coppia umana. Il 'mutuum adiutorium' degli sposi è, nella dottrina tomista, molto più di uno scambio di servizi; S. Tommaso ne ha fatto l'estrinsecazione di una amicizia che dà luogo alla unione totale della vita di due esseri umani. La qualifica di fine secondario indica solo che un tale bene è al di fuori della tendenza primaria, non specificamente umana, in cui si esprime la natura generica dell'uomo -cioè della generazione- tendenza che è presupposta a tutti gli istinti umani di società e di amicizia»: A.L. CASIRAGHI, "La dottrina tomista e l'amore coniugale", in AA.VV., *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, cit., 631-632.

mutevole del concupiscibile, né dimensione da verificare volta per volta nel matrimonio rapporto[63].

Lo *stato di vita* istituzionale ed istituzionalizzato anche di fronte alla società che *deriva* dall'atto del consenso altro non è che la manifestazione fenomenico-esistenziale di ciò che si è previamente costituito: l'unione delle nature dell'uomo e della donna, (il vincolo coniugale): «Il *consortium totius vitae* esige la reciproca donazione degli sposi. Ma tale donazione personale ha bisogno di un principio di specificità e di un fondamento permanente (…) l'ambito dell'agire degli sposi e, pertanto, dei diritti-doveri matrimoniali è consequenziale a quello dell'essere e trova in quest'ultimo il suo vero fondamento»[64].

6. FINI MATRIMONIALI COME SPECIFICAZIONE E POTENZIALE PERFEZIONAMENTO

Da quanto esposto si può dunque dedurre che le proprietà ed i fini disegnino un ambito di *specificità* del matrimonio e, sia nelle proprietà

63 Difficoltà a rinvenire la tensione etica del matrimonio al *fine* dell'amore di dilezione tra coniugi è espressa anche da coloro che sostengono l'afferenza dell'amore coniugale all'essenza: «*il beninteso amore coniugale non è il fine del coniugio, ma è lo stesso coniugio visto nell'unità dei due soggetti*. Il problema è se questo (beninteso) amore coniugale sia qualcosa che precede o consegue all'unità operata dal diritto, e costituisca, perciò, alcunché di *metagiuridico*, o non sia invece, a sua volta, *radicalmente giuridico*, sino ad identificarsi con la stessa essenza giuridica naturale del matrimonio»: S. LENER, "L'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio", in AA.VV., *L'amore coniugale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1971, 165. Più specificamente, l'autore individua l'essenza come *communicatio* formalmente ordinata dal diritto divino naturale, «con la conseguenza che, quanto ai singoli coniugi, quello *ius ordinativum* altro non è che il *vincolo* che costituisce *formaliter* (non *effective*: q. XLIV, *ad primum*) l'unione 'ordinatorum ad unum': vincolo nel quale *talis vir tali mulieri determinatur* nello stesso momento in cui esso viene posto in essere con il consenso matrimoniale; ma che obbliga per giustizia, in forza di quell'ordinativum ius in cui si concreta, alla anche effettiva e continuativa donazione reciproca delle persone»: *ibid*., 174.
Note sono le deduzioni della giurisprudenza *coram* Fagiolo, che più di altra ha approfondito il valore giuridico dell'amore (beninteso *coniugale*), derivandone, in caso di assenza, l'assenza del consenso: «nunc post Concilium videtur quod ob defectum veri amoris coniugalis contractus obiectum abest, in casu, quia defuit illa mutua donatio maritalis qua coniugium constituitur, in actu celebrationis matrimonii» (c. Fagiolo 30.10.1970, in RRDec., LXII, 986, n. 9).

64 IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, (1-II-2001), in *AAS* 93 (2001) 361, n. 5. Per una critica alla concezione razionalistica della *società* coniugale in senso stretto e dunque come condivisione di fini e mezzi: cfr. J. HERVADA, "Discorso generale sul matrimonio", in ID., *Studi sull'essenza del matrimonio*, cit., 60 ss.

essenziali, sia nell'essenziale ordinazione ai fini, sia rinvenibile una dimensione della verità dell'amore coniugale.

Nell'unità ed indissolubilità troviamo una dimensione *naturalmente intrinseca* ed *essenziale*, effetto della libera *donazione di sé*[65] che, se veramente *totale*, *totalizzante*[66], ed assoluta, non può essere il suo contrario, ossia postulare divisioni nell'unione delle nature, ovvero riserve, o limitazioni temporali. L'indissolubilità, in particolare, è indicata quale "cartina al tornasole" della «correttezza e consistenza antropologica e personale di una costruzione giuridica del matrimonio»[67]. Ed in tanto in quanto già presente nel matrimonio primordiale, l'unione unica ed indissolubile è stata assunta ed elevata a segno efficace della grazia nella realtà sacramentale[68].

Ma l'essenza si *specifica ulteriormente* in ragione dei fini. Le finalità essenziali, sotto questo secondo aspetto, permettono «quell'operatività totale che caratterizza la relazione coniugale e due specifiche '*ordinatio ad bonum prolis*'e '*ordinatio ad bonum coniugum*'»[69] e dunque donano la *quidditas* che fa essere l'essenza *idonea* ai raggiungimento dei fini, ovvero principio potenziale.

Segnatamente in ragione della peculiare totalità affettiva, nonché della stabilità anche di fronte alla società, l'istituto ha inoltre una rilevanza tanto privata (ma comunque duale-interpersonale e non più unilaterale e soggettiva), sia anche *pubblica*, in ordine alla *prole* ed in ordine alla *società* (*officium civilitatis*; *seminarium reipublicae*)[70].

L'essenza del matrimonio qui non è dunque interpretata come uno statico ordine naturale, ma nell'ottica del *bonum habet rationem finis*. Le

65 Cfr. J. CARRERAS, "Il 'bonum coniugum' oggetto del consenso matrimoniale", in *Ius Ecclesiae* 6 (1994) 151-152.

66 Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, "L'esclusione del 'consortium totius vitae'", in AA.VV., *La simulazione nel consenso matrimoniale canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, 113.

67 F. CATOZZELLA, "Personalismo e Diritto marimoniale canonico. Verso una adeguata Antropologia giuridica del Matrimonio", in *Apollinaris* 83 (2010) 221.

68 Per l'intera problematica della significazione sacramentale del matrimonio di diritto naturale, ed il rapporto di identità-inseparabilità-consustanzialità del matrimonio primordiale e del sacramento: cfr. G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità, II: Approfondimenti e riflessioni*, cit., 70-97; 219-252; 297-309.

69 P.A. BONNET, "Il 'bonum coniugum' come corresponsabilità degli sposi", in *Apollinaris* 83 (2010) 439.

70 Per spunti di afferenza dell'*officium civilitatis* al *bonum coniugum*: cfr. R. BERTOLINO, *Matrimonio canonico e* bonum coniugum, cit., 132-133.

inclinazioni naturali rappresentano difatti la tensione razionale al bene percepito come scopo dello sviluppo della natura secondo la *massima capacità*: insieme delle possibilità dinamiche di sviluppo dell'uomo, attuate mediante il libero arbitrio, secondo possibilità già presenti nella vita umana. Il *bene* è dunque un *poter essere massimo*, l'attualizzazione delle maggiori opportunità concesse dalla vita umana, attualizzazione dei beni fondamentali e corrispondenti ai fini naturali, quali il bene dei coniugi e della prole.

Il «linguaggio del corpo»[71] è non solo dimensione biologico-genitale, non solo è rispondenza alla *legge naturale* razionale (perpetuare la specie), ma anche (sempre su presupposti di legge naturale) l'entrare in comunione con la comparte e con la eventuale prole. L'individualità maschile e femminile può dunque crescere ed ulteriormente accrescersi nella fecondità sia biologica (ciò è permesso entro il perimetro della differenza eterosessuale), sia di *relazioni interpersonali ulteriori*, caratterizzate da stabilità tanto biologica, quanto affettiva (in quanto maggiormente idonea al bene della prole). In tal senso si recupera una realista visione *integrale* della persona e della famiglia, ove anche l'atto coniugale (anche tra coniugi naturalmente sterili) è espressione dell'amore coniugale[72].

È dunque perfettamente coerente che non invalidi il matrimonio il mancato *esercizio* del linguaggio del corpo (ed il mancato raggiungimento del fine), ma lo invalidi la *previsione* di non integrare il dono del *patto* sponsale con la dimensione sessuata della propria coniugalità (genitorialità in suo principio), ovvero si abbia la previsione di donarsi con una riserva che impedisca alla comparte di partecipare di tutte le dimensioni – fisiche e psichiche – della persona.

L'atto del consenso si pone allora tra «la piena soggettività della *deditio* e la altrettanto piena oggettività (*rectius*, naturalità) della sua ordinazione al bene dei coniugi e della prole»[73]. Da questa dimensione oggettiva di naturale ordinazione non si può prescindere, salvo non confondere il matrimonio atto (ed il vincolo da esso derivante) con il rapporto transeunte. Tale distinzione, come si è voluto sino ad ora argomentare, è

71 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, cit., 398, n. 4, 5.

72 Cfr. P. A. BONNET, *L'essenza del matrimonio canonico. Contributo allo studio dell'amore coniugale*, *I: Il momento costitutivo del matrimonio*, cit., 291-314, in particolare p. 308, nota 37.

73 R. BERTOLINO, *Matrimonio canonico e* bonum coniugum, cit., 75.

peraltro congruente con una declinazione personalista realista, giacché individua esattamente (nel matrimonio *in fieri*) l'*impegno* responsabile e la dimensione della *totalità* della donazione personale, che invece risulterebbe impossibile in un qualsiasi riferimento alla fluidità del rapporto.

Posto, tuttavia, questo momento di causalità efficiente, l'ordinazione del vincolo giuridico al fine, rappresenta un *moto a luogo*, una *tensione* non solo in sé, ma un senso di *progressione dinamica* che non ha una sussitenza[74] codificabile in forme tassativamente previste, ma che risulta non meno essenziale[75], in quanto la sua esclusione sarebbe distruttiva *in suo principio* della *potenzialità* dell'ordinazione al bene dei coniugi e della prole.

Il consenso matrimoniale non si deve limitare al dono di sé ed all'impegno affinché il dono della propria persona sia dovuto: il consenso deve *ulteriormente* aprirsi in senso *dinamico* alla pienezza del bene della *persona* dell'altro, dove l'altro non è un mezzo ma un fine, e dove l'altro non è soggetto con il quale contrattualmente ci si accordi in ordine ad un oggetto formale esterno alle persone, ma invece è persona alla quale *donarsi* e, donandosi, *perfezionarsi* (o *ritrovarsi*[76]). Il perfezionamento della persona passa attraverso l'interelazionale dono di sé, tipico della comunione tra persone, ed immagine della comunione trinitaria[77].

Nel matrimonio *in fieri*, dunque, non pare essere sufficiente la *traditio-acceptatio* delle persone, seppure nell'accezione di personalismo realista che si è intesa decrivere, ma che potrebbe risultare momento *statico*: la dimensione dell'impegno, difatti, deve caratterizzare il *vincolo* coniugale *in facto* nel suo momento *dinamico*, ossia una «doverosa responsabilità» a riconoscere nella comparte una persona ed a perfezionarsi con lei in tale rapporto interpersonale, nel completamento reciproco dei coniugi[78],

74 Cfr. J. HERVADA, "La *ordinatio ad fines* en el matrimonio canónico", in *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-1991)*, I, EUNSA, Pamplona 1991, 357.

75 Cfr. E. MONTAGNA, "Considerazioni in tema di *bonum coniugum* nel diritto matrimoniale canonico", in *Il Diritto Ecclesiastico* 104/I (1993) 696.

76 Cfr. *Gaudium et spes*, n. 24.

77 Cfr. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, in ID., *Metafisica della persona*, cit., 554; J. CARRERAS, "L'antropologia e le norme di capacità per celebrare il matrimonio (i precedenti remoti del canone 1095 CIC '83)", in *Ius Ecclesiae* 4 (1992) 134.

78 «L'*ordinatio ad bonum coniugum* determina quindi un particolare atteggiarsi -coniugale appunto- della relazione, e per ciò una peculiare, *doverosa responsabilità* nella quale consiste essenzialmente il Matrimonio *in facto esse*»: P. A. BONNET, "Il 'bonum coniugum' come corresponsabilità", cit., 445.

secondo parametri già espressi nell'assise conciliare e nell'enciclica *Humane vitae*[79].

Si tratta di fattori che permettono il *progressivo perfezionamento* e completamento vicendevole dei coniugi nella loro dimensione psicosessuale e spirituale, e che pongono la differenza tra un donarsi con finalità *statiche* ed immediate, ed il donarsi come *coniugi*, come *consorti*[80] nella *dualità* del vincolo. Trattasi della volontà *tempore nuptiali* della proiezione futura della comunione, ma non affatto trattasi della dimensione del raggiungimento effettivo della perfetta integrazione psicosessuale.

Le argomentazioni proposte circa l'essenza coniugale minimale in riferimento alla dimensione di complementarietà psicosessuale e spirituale trovano conferma nel magistero di Benedetto XVI il quale, commentando nella Lettera Enciclica *Deus caritas est* la prima lettera di Giovanni[81], e riflettendo sull'essenza dell'amore di Dio e dell'uomo, a proposito dell'uomo e della donna ne sottolinea l'inscindibile *unitarietà* (in quanto *persone*), di *anima* e *corpo*[82], e li descrive come partecipanti al divino amore della creazione proprio attraverso la *connaturale* tendenza a trovare nell'altro il proprio *completamento* e la propria *perfezione*. Manca ogni riferimento alla colpa originaria, e la complementarietà dei sessi è

79 «E così l'uomo e la donna che per il patto di amore coniugale 'non sono più due ma una sola carne' (*Mt* 19,6), prestandosi un mutuo aiuto e servzio con l'intima unione delle persone e delle attività, esperimentano il senso della propria unità e sempre più pienamente la raggiungono (…) tendono a raggiungere sempre più la propria perfezione e la mutua santificazione»: *Gaudium et spes*, n. 48; cfr. PAULUS VI, L.Enc. *Humanae vitae*, n. 8.

80 «Riteniamo perciò che, riferita al momento costitutivo del Matrimonio l'*ordinatio ad bonum coniugum* sia *sostanzialmente* colta -nel suo insieme di fattori che permettono il perfezionamento ed il completamento vicendevole dei coniugi nella reciproca comunanza dell'esistenza materiale (psico-fisica) e spirituale- dalla ricezione dell'altro come futuro coniuge, ciò che è individuabile giuridicamente mediante la categoria sufficientemente puntualizzabile dell'*'honor Matrimonii'*, inteso però nella ricchezza dei valori umani e soprattutto cristiani»: P. A. BONNET, "Il 'bonum coniugum' come corresponsabilità…", cit., 454-455; cfr. ID., *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Giuffrè, Milano 1985, 124.

81 Cfr. *Gv* 4,16.

82 «L'uomo diventa veramente sé stesso, quando corpo ed anima si ritrovano in intima unità (…) Ma 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 ed anima. Solo quando ambedue si fondono veramente in unità, l'uomo diventa pienamente sé stesso»: BENEDICTUS XVI, L.Enc. *Deus caritas est*, (25-XII-2005), n. 5: versione latina in *AAS* 98 (2006) 221.

vista non solo come cosa buona in sé, ma come ricerca e tensione verso la *perfezione comunionale* rappresentata dalla *una caro*[83].

Il dono dell'amore coniugale è *eros* ed *agape* al contempo, uniti in un legame caratterizzato da *unicità* e definitività e nondimeno *icona* del rapporto di Dio con il suo Popolo[84]. L'impostazione antropologica proposta si fonda su una realista lettura della dimensione potenziale-naturale insita nella natura dell'uomo[85]. La nobilitazione dell'amore umano attraverso il matrimonio costituisce nelle parole del Pontefice addirittura la seconda *novità* della fede biblica, dopo l'immagine di Dio, anch'esso *eros* ed *agape* nei confronti dell'uomo[86].

7. Dimensione creaturale e modalità di accesso all'istituzionalizzazione della verità dell'amore

Non pare dunque esservi necessità di alterare il concetto di atto giuridico del consenso come atto di libera volontà che istituzionalizza la verità dell'amore, e che si è anzi descritto come massimamente coerente con un'impostazione personalista realista.

83 «Nel racconto biblico non si parla di punizione; l'idea però che l'uomo sia in qualche modo incompleto, costituzionalmente in cammino per trovare nell'altro la parte integrante per la sua interezza, l'idea cioè che egli solo nella comunione con l'altro sesso possa diventare 'completo', è senz'altro presente. E così il racconto biblico si conclude con una profezia su Adamo: 'Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno 'una sola carne' (Gn 2,24)»: *ibid.*, n. 11. Da notare che nella versione latina, "completo" è indicato con l'aggettivo "perfectus": cfr. *AAS* 98 (2006) 227.

84 Nelle riflessioni iniziali dell'Enciclica l'amore tra l'uomo e la donna viene anche descritto come amore che all'uomo si prospetta immediatamente quale *archetipo* dell'amore per eccellenza: «l'amore tra uomo e donna, nel quale corpo ed anima concorrono inscindibilmente e all'essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile, emerge come archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono»: *ibid.*, n. 2.

85 «Due sono gli aspetti importanti: l'*eros* è come radicato nella natura stessa dell'uomo; Adamo è in ricerca e "abbandona suo padre e sua madre" per trovare la donna; solo nel loro insieme rappresentano l'interezza dell'umanità, diventano '*una sola carne*'. Non meno importante è il secondo aspetto: un orientamento fondato nella creazione, l'*eros*, rimanda l'uomo al matrimonio, un legame caratterizzato da unicità e definitività; così e solo così, si realizza la sua intima destinazione (…) Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano»: *ibid.*, n. 11.

86 Cfr. *ibid.*, nn. 10, 11.

È difatti opportuno non cadere in eccessi opposti e non giungere ad un'esaltazione razionalista, intellettualista, volontarista e privatistica del dogma del volere, dove solo la reale intenzione soggettiva ed unilaterale del soggetto, determinata dalla dimensione culturale e psicologica è parametro di giustizia slegato da ogni valutazione sia metafisica, sia inerente ad una adeguata antropologia del *matrimonio* e della *famiglia* ovvero, per altro eccesso sempre di stampo volontarista, dove la volontà del legislatore è il mero riferimento positivistico alla legge promulgata, che garantirebbe la giustizia del caso concreto.

Talune impostazioni dottrinali, nell'aprire a *tutte* le valutazioni *psicologiche* e *culturali* della formazione della decisione matrimoniale, rischiano di indurre a spingersi sino a cogliere ogni più individualista intenzione soggettiva, anche imperfettamente orientata alla sponsalità ed alla famiglia. È dunque in questa sede che vanno recuperati gli spunti di approfondimento antropologico dell'atto del consenso, ora sviluppati.

L'atto di volontà è atto libero e sovrano dell'io, ma l'io agisce ed *inter*agisce in quanto persona, nella sua dimensione fisica e metafisica, la quale disegna un limite etico, che l'ordinamento è chiamato a *riconoscere* costantemente. Il nubente sulla dimensione – ed entro la dimensione – creaturale *conosce* ancorché imperfettamente o dinamicamente, si *riconosce*, entra in relazione riconoscendo anche la comparte, e pone atti di libero arbitrio di conferimento di sé per la costituzione della *res iusta* che è l'*unio ordinatorum ad unum*, il vincolo coniugale, proiettato verso la realtà famigliare.

Sarà dunque la dimensione creaturale e non la norma positiva che eventualmente la riconosca (e che talora potrebbe anche contraddire), ad individuare quale sia la dimensione antropologica (e la complessità del processo psicologico di formazione del consenso matrimoniale) che deve essere *giuridicamente* e *realisticamente* considerata ai fini della valutazione della vincolatività secondo giustizia del matrimonio nel singolo caso.

Solo il riferimento alla dimensione del diritto che nasce, si autolimita, rinviene finalità naturali e criteri di validità sul fondamento creaturale della metafisica della natura dell'uomo e del suo agire, pare essere quella *via mediana* necessaria onde poter conservare da un lato le acquisizioni della dimensione giuridica del coniugio senza cadere del contrattualismo volontarista e giuspositivista, e dall'altra nell'acquisire i contributi delle

scienze umane e della dottrina personalista (eventualmente anche della antropologia culturale), senza cadere in nuove forme individualiste, volontariste, nello psicologismo, nello storicismo culturale, nella totale privatizzazione del rapporto, ove la verità sul matrimonio verrebbe ricavata da ciò che i singoli coniugi, in un determinato contesto culturale, avessero mutevolmente desiderato ed empiricamente posto.

Alla luce della dimensione creaturale pare allora opportuno acquisire elementi dell'evoluzione dottrinale che l'approfondimento sopra condotto ha ripercorso in tema di atto giuridico.

Una prima evoluzione vede acquisito che nel consenso matrimoniale vi siano dimensioni psicologiche dell'atto che lo rendono *personale* del soggetto che lo pone (e dunque al medesimo pienamente attribuibile), ma anche *interpersonale* (atteso che si relaziona con un altro soggetto) ed *intrapersonale* (perché deve necessariamente integrarsi in *reciprocità* con l'altro atto, per costituire una nuova *res* uniduale dov'esso perde la sua soggettività). In Diritto canonico è oramai chiaro che nel celebrare matrimonio non si appetiscano diritti-doveri astratti, "chimicamente" puri ed estranei alle persone dei nubenti, ma (per la validità) debba essere voluta l'unione con l'altro come bene, ed una donazione-accettazione amorosa e totale di persone, che è *conseguentemente* e naturalmente unica, fedele e permanente. Le proprietà e gli elementi, come si è più volte detto, sono predicati ed elementi di una realtà personale ed interpersonale previamente costituita (prima direttrice di analisi).

La verità dell'amore così istituzionalizzata, per sua stessa natura, è dinamicamente *orientata* a ben delineati *fini*, che quella materia sono destinati a proiettare verso una sua progressiva perfezione che ne rappresenta l'*optimum potentiae* (seconda direttrice d'indagine), e ne permette una specificazione in ordine alla famiglia, anche *coram societate*.

Una seconda evoluzione vede invece le scienze umane non solo come integratrici dell'approfondimento di quelle dimensioni della volontà che possano essere sussunte nella valutazione giuridica, ma anche di quelle dimensioni *psicologiche e culturali* che, non essendo ricondotte dalla scienza giuridica al concetto di volontà effettiva, riflessa e ponderata, possono nondimeno permettere di utilizzare più realisticamente, in giudizio, i mezzi di prova in genere, le presunzioni, e le altre prove indirette, che attengono alla dimensione *psicologica* delle *motivazioni* dell'atto,

e *culturali* delle *modalità* di accesso ed espressione di esso. In tal senso attenzione istruttoria potrà dunque essere rivolta anche alla qualità della relazione interpersonale ed alle modalità di accesso dei coniugi all'atto del consenso (anche notevolmente dissimili nelle differenti culture), ma sempre al fine di meglio comprendere l'obiettiva esistenza -o meno- di una minimale materia coniugale naturale.

In riferimento a tale materia coniugale naturale, potrà così essere indagato se vi sia *assenza* (o insufficienza) della dimensione psicologica dell'affettività uomo-donna, poi l'assenza (o insufficienza) dell'instaurazione di una minimale – e lecita – relazione interpersonale preconiugale, l'assenza (o insufficienza) di libera e ponderata donazione ed accettazione di sé nel consenso coniugale, ed infine l'assenza (o insufficienza) della ponderata proiezione dell'unione al fine del bene reciproco e della famiglia. Chi non ha saputo indirizzarsi verso una minima conversazione interpersonale affettiva, non può difatti essersi impegnato a costituire quella relazione in modo dovuto, fedele ed indissolubile nel matrimonio *in fieri*, ed ulteriormente a proiettarla nella tensione ai fini, nel matrimonio *in facto*.

In un coniugio caratterizzato da insufficienza di minimo, cosciente e volitivo conferimento sponsale nonché da insufficienza di proiezione feconda verso i fini del bene reciproco e della famiglia, potrebbero anche non essere formalmente e *positivamente* escluse la fedeltà e l'indissolubilità, e potrebbero anche essere posti in essere gli atti ordinati alla prole (risultando così assenti i tradizionali capi di nullità), ma mancherebbe *ab origine* la *effettiva* materia coniugale che il patto fa diventare *res iusta* dovuta secondo la dimensione *creaturale* dell'uomo (e dunque secondo giustizia), ossia la donazione della propria persona, nella sua naturale dimensione corporea e spirituale, per costituire l'*una caro* e proiettarla dinamicamente verso l'integrazione intrapersonale e della famiglia.

Volgendo attenzione sia alla dimensione creaturale dell'uomo, sia alle modalità psicologiche, storiche ed anche culturali di accesso a quella dimensione, si potrà dunque comprendere come l'amore vero (oblativo e sponsale) possa istituzionalizzarsi in quanto dovuto e voluto, secondo giustizia (poiché fondato sulla dimensione creaturale dell'uomo e le sue naturali inclinazioni), nel suo duplice *officium naturae* ed *officium civilitatis*, del matrimonio e della famiglia.

IN RILIEVO

Ecologia dell'amore coniugale: l'*Humanae vitae* nella luce dell'Enciclica *Laudato si'*

LIVIO MELINA*

SUMMARY: *Along the lines of Pope Francis' new encyclical* Laudato si', *the article proposes an ecology of conjugal love that today is crucial more than ever as it allows man and woman to guard the place where their identity is born and matures. It thus shows the need for maintaining the "theology of love" and "theology of the body" as united, respecting human nature and the relationships that flow from it. In reference to Synodal discussions, the value of Blessed Paul VI's encyclical* Humanae vitae *is indicated, a document which in teaching the indissoluble link between sexuality and procreation expresses prophetically an essential principle of human ecology.*

Il grande pensatore francese Jean Guitton, in un suo saggio sull'amore umano del 1955, propone un pensiero che può offrirci lo spunto iniziale per la nostra riflessione. Egli infatti scrive: «Così come la respirazione suppone un'atmosfera, anche l'amore esige quella che potremmo chiamare una *erosfera*»[1]. L'amore umano cioè ha bisogno di un ambiente che gli permetta di vivere, di comprendersi e di svilupparsi, altrimenti è privo di ossigeno e soffoca. Egli chiama questo ambiente "erosfera" e per definirla dice che non ci si può amare veramente se non ci si ama in

* Preside e Ordinario di Teologia morale fondamentale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1 J. GUITTON, *L'amour humain,* suivi de deux essais sur *Les relations de famille* et *Le demon de midi*, Aubier- Montaigne, Paris 1955, 90.

qualcosa di più grande di sé, in una unità superiore e più alta. Anche per chi non è credente e non ha a sua disposizione il culto, l'amore è sempre necessariamente religioso: «supera l'estasi mutua da cui inizia, per elevarsi ad un'adorazione unica». E solo così, in questa erosfera, può avvenire la personalizzazione dell'amore, che lo orienta a ciò che è più grande.

Che cosa è accaduto all'amore umano nel frattempo? Potremmo dire che si è inquinata l'erosfera, che si è verificata un'erosione degli strati superiori, qualcosa di analogo al buco dell'ozono, che tanto ci preoccupa. L'amore ha perso la sua dimensione cosmica e misterica, la sua apertura religiosa e personalistica: l'eros è in agonia, ci dicono sociologi e filosofi[2].

Ma il vero paradosso consiste in una specie di schizofrenia, per cui, mentre siamo così allarmati per il deterioramento dell'ecosistema biologico, non pensiamo minimamente al pericolo che corriamo con l'inquinamento dell'ambiente umano che ci permette di amare e di vivere come uomini e donne, come persone[3]. Anzi, un ambientalismo radicale propone addirittura, come soluzione al problema ecologico, una completa manipolazione tecnica della sessualità: separare del tutto sesso e riproduzione, mediante la contraccezione, l'aborto e la procreazione artificiale, fino all'affermazione di una radicale plasticità del corpo con la teoria del gender.

In questa riflessione vorrei collocare la questione della regolazione naturale della fertilità, che è al cuore dell'enciclica *Humanae vitae* del Beato Paolo VI, nel contesto di quell'ecologia umana, che permette all'uomo e alla donna di custodire l'erosfera necessaria all'amore. E così sarà possibile istituire un paragone con la nuova enciclica di Papa Francesco *Laudato si'*, ascoltandone per un verso gli insegnamenti e per un altro sviluppandoli in una direzione costì non esplicitamente trattata.

Procederò in tre momenti: dapprima riprenderemo i concetti fondamentali di un'ecologia umana, in relazione al corpo e alle relazioni. In secondo luogo vedremo l'intima connessione dell'unione coniugale e della generatività, iscritta nella natura dell'amore umano. Infine potremo

2 Cfr. BYUNG-CHUL HAN, *Eros in agonia*, Nottetempo, Roma 2013; Z. BAUMAN, *Gli usi postmoderni del sesso*, Il Mulino, Bologna 2013.

3 Denuncia questo paradosso anche la nuova enciclica di FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 136 (d'ora in poi LS).

riconoscere quali scelte nutrano effettivamente l'amore e siano "eco-compatibili" con l'erosfera, di cui abbiamo bisogno per respirare.

1. INQUINAMENTO DELL'EROSFERA ED ECOLOGIA UMANA DELL'AMORE

Ripercorriamo innanzitutto il recente Magistero pontificio sul tema, fino all'enciclica *Laudato si'*. Il primo Papa a parlarne fu il Beato Paolo VI, il grande Papa dell'*Humanae vitae*, che nell'udienza del 7 novembre 1973, coniò il concetto di "ecologia umana" proprio in relazione alla sessualità umana. Egli lo riferì significativamente a ciò che «conturba il cuore e contamina gli spiriti con la pornografia, con gli spettacoli immorali e con le esibizioni licenziose».

Successivamente e in forma più ampia, l'argomento fu ripreso da San Giovanni Paolo II nell'enciclica *Centesimus annus* del 1991 (nn. 37-39). Egli denunciò come ancor più grave della minaccia all'ambiente naturale fosse la distruzione dell'ambiente umano, in particolare quella che toccava l'uomo nella famiglia. La famiglia infatti è il "luogo", l'ambiente (*Ethos*), in cui l'uomo nasce alla propria umanità, diventa se stesso, crescendo nelle relazioni con gli altri e con Dio. E tale minaccia radicale all'*humanum* avviene in particolare quando si manipola la sessualità e la procreazione, mettendo le mani sulle fonti della vita e sulla stessa vita nascente, mediante la contraccezione e l'aborto procurato. Si è così di fronte ad una vera e propria "guerra chimica" che avvelena la vita dell'umanità, profanando il santuario della vita e dell'amore.

Il Papa della famiglia non si ferma qui e addita anche l'errore antropologico fondamentale che sottende a questa distruzione dell'ambiente: la dimenticanza che l'azione trasformatrice dell'uomo sulla natura, e in particolare sulla natura umana, deve svolgersi sempre «sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio» (n. 37). Viene così indicato all'azione umana il criterio morale della legge naturale, che giustamente il Card. Carlo Caffarra chiama «alleanza con la sapienza creatrice»[4]. Quando l'uomo rifiuta quest'alleanza, da collaboratore di

4 C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo. Compendio della morale cristiana*, II edizione, Cantagalli, Siena 2006, 81-85.

Dio nell'opera della creazione, si sostituisce a Dio, e allora, prima o poi finisce col provocare la natura, che si ribella. E come ha già ricordato in diverse occasioni Papa Francesco: «Dio perdona sempre, gli uomini qualche volta, la natura mai»[5].

Di Papa Benedetto XVI, che ritornò sul tema molte volte, vale la pena menzionare uno dei suoi ultimi discorsi, svolto alla Curia Romana, in occasione degli auguri natalizi, il 21 dicembre 2012. Egli aveva lanciato un grido di allarme proprio sul tema della famiglia, oggi messa radicalmente in discussione nella sua fisionomia naturale, di relazione fondata sul matrimonio come legame stabile tra un uomo e una donna, finalizzato alla procreazione e all'educazione dei figli[6]. Egli aveva ribadito che su questo punto non è in gioco solo una determinata forma sociale, ma l'uomo stesso nella sua dignità fondamentale: se infatti si rifiuta questo legame «scompaiono le figure fondamentali dell'esistenza umana: il padre, la madre, il figlio». La manipolazione delle relazioni familiari è minaccia all'identità dell'uomo, che diventa così facile e fragile preda di un potere anonimo.

Nella recentissima enciclica *Laudato si'*, che per la prima volta è dedicata completamente al tema ecologico, possiamo far tesoro di alcuni insegnamenti di Papa Francesco, il quale innanzitutto, riprendendo i suoi predecessori e sottolineando il legame tra ecologia ambientale ed ecologia umana, ha menzionato in particolare i due verbi di un atteggiamento adeguato verso il creato, già presenti nel racconto genesiaco della creazione: «custodire e coltivare» (LS 124; Udienza generale di mercoledì 5 giugno 2013). Vi è qui implicito il richiamo all'idea della dinamica collaborazione col Creatore, che si basa sul rispetto di quell'ordine sapiente che il Creatore stesso ha iscritto nella natura. Vi è poi, fortemente sottolineata l'idea che la natura, in quanto opera del Creatore, porta iscritto nelle sue stesse strutture un messaggio, da scoprire e da rispettare (LS 117); essa è frutto di una sapienza e non esito di una cieca e casuale evoluzione (LS 68-69).

5 Ad esempio nell'intervento alla FAO del 19 novembre 2014.

6 Per una discussione argomentata sull'identità naturale della famiglia, in confronto con le tesi relativistiche si vedano: P. DONATI, *Perché "la" famiglia? Le risposte della sociologia relazionale*, Cantagalli, Siena 2008; L. MELINA (a cura di), *Il criterio della natura e il futuro della famiglia*, Cantagalli, Siena 2011.

Ma è soprattutto il n. 155, il testo che vale la pena di sottolineare, come una perla incastonata in questo documento, in quanto porta il contributo più prezioso all'argomento che stiamo sviluppando. In esso si parla innanzitutto di ecologia umana e, citando l'insegnamento di Papa Benedetto XVI, del fatto che l'uomo ha una natura e deve rispettare la legge morale iscritta in tale natura. Il perno di una autentica ecologia umana viene colto proprio nel corpo, che è sorgente di relazioni non solo con l'ambiente, ma anche e soprattutto con gli altri esseri umani e con Dio. In particolare, mediante la differenza sessuale iscritta nel corpo, si stabiliscono quelle relazioni decisive per l'identità di ciascuno che riguardano l'essere figli e figlie, sposi e spose, padri e madri. Applicare al corpo una logica di dominio e di manipolazione, senza rispetto per la legge morale naturale significa distruggere il presupposto di ogni ecologia umana.

Potremmo dire dunque, in sintesi che la preoccupazione ecologica del magistero recente richiama in maniera forte l'esigenza di integrare alla prevalente preoccupazione sull'ecosistema, anche una più fondamentale responsabilità verso la natura propria dell'uomo. Il corpo dell'uomo non può essere considerato una materia da manipolare a piacere: esso è realtà personale, è apertura al mondo e agli altri, è luogo dove l'identità del soggetto si costruisce nel tempo rispondendo ad una vocazione all'amore, nella trama di relazioni donate e costruite, che hanno nella famiglia il luogo primario della loro manifestazione e coltivazione. L'ecosistema umano ha dunque nella famiglia il suo luogo delicatissimo e preziosissimo di custodia e di sviluppo. Nella famiglia è la memoria del dono della vita e dei significati originari, che il Creatore stesso ha iscritto nelle sue creature, creandole uomo e donna.

Sorprende e preoccupa quindi che, nel vivace dibattito in corso riguardo alla recente assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi sulla famiglia, in un importante incontro svoltosi "segretamente" alla Università Gregoriana il 25 maggio 2015 e promosso dagli episcopati tedesco, francese e svizzero, si sia sentita la voce di un teologo moralista affermare, a quanto riferiscono i mezzi di comunicazione, che, seguendo i suggerimenti dell'attuale Pontefice, sarebbe ormai da «promuovere una

teologia morale, che non sia più prigioniera della "legge naturale"»[7], e che permetta quindi di abbandonare il riferimento a norme assolute, privilegiando il giudizio della coscienza e l'esperienza di vita concreta dei fedeli.

Si tratta di una radicale messa in discussione dei principi della morale cattolica, insegnata da San Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor* e in particolare di quelle norme morali circa la sessualità e la procreazione umana definite dal Beato Paolo VI in *Humanae vitae* e poi confermate in *Familiaris consortio*. Se le norme non sono arbitrarie imposizioni di autorità umane, ma piuttosto espressioni di verità sul bene, colte dalla ragione nel sapiente disegno del Creatore, allora esse non rappresentano una prigionia per la libertà, ma le condizioni di un suo esercizio ecologico, non distruttivo della natura. In tal senso il teologo Joseph Ratzinger scriveva: «La Chiesa tradirebbe non solo il suo messaggio, ma il destino dell'umanità, se rinunciasse ad essere la "sentinella dell'essere" e del suo messaggio morale»[8].

Recentemente il Cardinale Angelo Scola, riflettendo proprio sul tema ecologico alla luce del racconto biblico di Giobbe, ha illustrato la correlazione profonda tra custodia del creato e coltivazione dell'uomo: se la ragione umana è tensione a cogliere il senso ultimo delle cose e permette di scoprire nel creato una saggezza e un ordine, è solo nello stupore davanti ad un "tu" che l'io della persona umana emerge in modo armonico. L'ecologia ha bisogno di un'antropologia e non di un'antropologia qualsiasi, riduttiva: ha bisogno di un'antropologia adeguata. nello stesso senso e quasi con le stesse parole si esprime anche Papa Francesco nell'enciclica (LS 118). Ecco dunque la chiave per evitare sia il naturalismo ecologista, che nega il posto preminente dell'essere umano, sia il prometeismo tecnocratico, che ne fa un arbitro irresponsabile, che consuma e abusa della natura: per poter custodire la natura l'uomo deve prima di tutto preoccuparsi di sapere chi sia e di coltivare se stesso. E per ritrovare se stesso, deve potersi ritrovare di fronte ad un Altro, al Creatore, certamente, ma anche di fronte alla creatura con cui da sempre è in

7 Ne riferisce J.M. GUÉNOIS su *Le Figaro* del 23 e 24 maggio 2015, anticipando brani delle relazioni, finora non pubblicate. Un resoconto più esteso degli interventi si trova nel quotidiano *Repubblica* del 26 maggio 2015, unico giornale invitato ai lavori.

8 J. RATZINGER, "Coscienza e verità", in *Elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009.

dialogo costitutivo: la donna per l'uomo, l'uomo per la donna. Nell'antropologia della differenza uomo / donna si illumina anche l'ordine della natura, iscritta dalla sapienza del Creatore nei loro corpi[9].

Quando si nega questa differenza antropologica costitutiva, si finisce per negare la natura e per distruggere la capacità di amare. Lo si vede nell'ambito dell'ideologia del gender, sia dei *Gender-Studies* che dei suoi precursori, i quali considerano la differenza di genere una mera costruzione sociale, e così preconizzano una radicale trasformazione dell'intimità, sulla base di un'idea plastica del corpo[10]: esso sarebbe un oggetto completamente manipolabile attraverso ormoni e interventi chirurgici, per diventare disponibile ai desideri di piacere degli esseri umani post-moderni. Ma in realtà tale violenta pretesa di plasticità conduce ad una banalizzazione della sessualità e ad una perdita del respiro grande dell'eros.

Si favorisce così la distruzione dell'erosfera, un suo micidiale inquinamento, nel quale viene meno proprio la capacità di gioire nell'amore. La violazione della natura del corpo e dei suoi ritmi (cfr. LS 71) è anche nello stesso tempo una perturbazione dei rapporti d'amore nella loro ricerca di pienezza e nella loro dinamica di dono.

Il desiderio infatti non mira mai solo al piacere di un istante, ma alla felicità, che trova il suo orizzonte completo nell'incontro con l'altra persona e nella vita buona che con lei si può costruire nel tempo. La parola "felicità" ha etimologicamente a che fare con l'idea di fecondità e di abbondanza[11]: felicità è la fecondità del poter comunicare vita intorno a sé. Ai suoi discepoli Gesù descrive così la gioia che promette loro: «sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in sovrabbondanza» (*Gv* 10, 10). È il contrario dell'idea di "contentezza", che stabilisce una misura chiusa alla soddisfazione cercata. E infatti il piacere ha una valenza simbolica: rimanda sempre ad un oltre.

Il corpo non è dunque plastico, ma piuttosto elastico, come osserva acutamente José Noriega: esso non è in grado di ricevere qualsiasi forma,

9 A. SCOLA, "Custodire il creato, coltivare l'umano. L'esperienza di Giobbe", Intervento all'XI Festival Biblico, Vicenza 21 maggio 2015; si veda anche: A. SCOLA, *Abitare il mondo. La relazione tra l'uomo e il creato*, Emi, Milano 2015.

10 Si veda: A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 2005 (orig. 1992).

11 Cfr. S. NATOLI, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 2004, 46-48.

perché tenderà sempre a ritornare alla sua forma naturale e razionale, ovvero ad una intenzionalità che cerca di colmare il desiderio di vita in una pienezza di senso[12].

E allora si comprende bene come la prima cura ecologica da avere sia quella di coltivare in sé le virtù morali[13], cioè quelle disposizioni stabili del proprio carattere e dei propri affetti, che consentono di ricollocare la ricerca di ciò che è gradevole e attira, in un orizzonte di pienezza umana autentica.

2. AMORE CONIUGALE E GENERATIVITÀ

Dopo aver gettato uno sguardo sui fondamenti antropologici di un'ecologia umana dell'amore coniugale, in confronto critico con ciò che inquina l'erosfera, possiamo ora concentrarci sul punto che è decisivo per la nostra riflessione e che costituisce il cuore del magistero di *Humanae vitae*: il nesso tra la sessualità umana e la procreazione. Nessuno può negare che per natura l'esercizio della sessualità tra un uomo e una donna sia aperto alla possibilità del concepire e dare alla luce dei figli. Ma, dal momento in cui si è potuto intervenire sulla complessa fisiologia della riproduzione per impedire il concepimento, non solo con metodi empirici, ma con preparati e strumenti offerti dalla tecnica, si è posta una domanda nuova: ha qualche significato questa connessione "naturale" di sesso e riproduzione per l'agire umano dal punto di vista morale? È solo un dato di fatto, come tanti altri della nostra fisiologia, oppure questo nesso fattuale porta in sé un significato prezioso da rispettare, per un'ecologia dell'amore?

Proprio ai nostri giorni, nel contesto dei dibattiti pre-sinodali, da parte di alcuni teologi, ma anche di vescovi e cardinali, emergono proposte di una revisione radicale non solo dell'enciclica *Humanae vitae*, ma

12 J. NORIEGA, "Fantasia e virtù: la conformazione dei desideri corporali", in L. MELINA–J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La soggettività morale del corpo (VS 48)*, Cantagalli, Siena 2012, 173-185. Più diffusamente e sistematicamente in: J. NORIEGA, *Enigmi del piacere. Cibo, desiderio e sessualità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2014.

13 Per una panoramica sull'odierna riscoperta delle virtù in ambito etico: G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

della morale sessuale cattolica nel suo complesso[14]. E ritornano modi di pensare e argomentazioni, che avevano dominato la stagione precedente la pubblicazione dell'enciclica paolina. Sono voci, che col pretesto di "approfondirla" in realtà ne svuotano il contenuto dottrinale e ci riportano ad una discussione teologica, che dovrebbe considerarsi superata.

In effetti, fin dagli anni trenta e quaranta del secolo scorso, in ambito tedesco e francese, erano apparse istanze di riscoperta del carattere personalistico della sessualità, che giustamente si riteneva essere stato misconosciuto nella morale tradizionale cattolica[15]. Il concetto di "fine procreativo" dell'atto coniugale, collocato su di un piano meramente biologico, veniva conseguentemente subordinato al "fine unitivo", cui solamente era riconosciuta una valenza personalistica. Di conseguenza, la generatività non era vista come dimensione intrinseca dell'amore sessuale interpersonale. In tale prospettiva, il "*bonum prolis*" messo in secondo piano nella gerarchia dei beni del matrimonio, viene inteso quale fine biologico della natura. L'amore, interpretato ambiguamente secondo un personalismo astratto, finisce col contrapporsi alle dinamiche della natura. A questa visione sottende una divaricazione antropologica tra persona e natura, che, identificando la persona col mero soggetto spirituale, ne fa il titolare di un dominio completo sul corpo, in vista dei propri obiettivi.

Va anche ricordato il clima culturale in cui si svolse il dibattito pubblico previo all'enciclica di Paolo VI. Negli anni sessanta si era ancora sotto l'influsso di una visione sociologica che, impressionata da interessati allarmismi demografici, insisteva sull'urgenza improcrastinabile del controllo delle nascite (il famoso Rapporto del Club di Roma). È paradossale che ancor oggi, mentre l'Occidente è entrato da decenni in una fase di declino dovuto al deserto demografico e questa tendenza si va globalizzando, alcuni, perfino nella Chiesa, continuino a parlare in questi termini, attribuendo addirittura agli esperti il potere di decidere quanti figli sarebbe giusto procreare nelle famiglie.

---

14 Preoccupante è anche il panorama di opinioni di teologi moralisti raccolte dal PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA nel volume *Famiglia e Chiesa. Un legame indissolubile*, LEV, Città del Vaticano 2015, dove, dietro l'apparenza di un ossequio formale, in realtà si mettono in discussione apertamente gli insegnamenti di *Humanae vitae*, quelli sull'indissolubilità del matrimonio e sull'omosessualità.

15 Per una ricostruzione critica del dibattito si vedano i numerosi interventi di G. MAZZOCATO sulla rivista *Teologia*, in particolare: "Il dibattito tra Doms e neotomisti sull'indirizzo personalista", in *Teologia* 31 (2006) 249-275.

Possiamo vedere ora come questo sguardo sia stato e sia limitato e come ci fosse una certa ingenuità e forse unilateralità nel centrarsi solo sulla prospettiva della coppia, più che della famiglia, con lo scopo di stabilire i limiti di quanto sia eticamente lecito consentire al fine di raggiungere un obiettivo considerato ovvio: controllare il numero dei figli. Il limite è accettare come presupposto indiscusso una logica di controllo che vede nella riproduzione solo un fatto fisiologico, senza rilevanza personalistica.

La risposta della Chiesa, data con Paolo VI quasi cinquant'anni fa e che oggi si vorrebbe rimettere in causa, fu chiara e coraggiosa. Al n. 12 l'enciclica *Humanae vitae* afferma che esiste «una connessione inscindibile, 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, l'atto coniugale, mentre unisce profondamente gli sposi, li rende atti alla generazione di nuove vite, secondo leggi iscritte nell'essere stesso dell'uomo e della donna. Salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali, unitivo e procreativo, l'atto coniugale conserva il senso di mutuo e vero amore e il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità».

Le leggi cui fa riferimento il Beato Papa Montini non sono prescrizioni di un'autorità ecclesiastica, cui magari un confessore potrebbe "per misericordia" esentare (come infelicemente capita di leggere nel n. 137 *dell'Instrumentum laboris* in preparazione alla scorsa assemblea sinodale[16]), ma sono espressione di quella verità sul bene, frutto della sapienza creatrice, che è iscritta nell'essere dell'uomo e della donna come una grammatica dell'amore. Per comprendere l'assurdità dell'appello alla misericordia pastorale in questo contesto basta fare un test di contrasto e verificare se si possano applicare questi concetti alla prassi medica: chi giudicherebbe misericordioso un medico che, per indulgenza verso le debolezze viziose di un diabetico, lasciasse al giudizio della sua coscienza l'opportunità di assumere zuccheri? Oppure, altro test di verifica: si lascia forse al giudizio della coscienza il discernimento sulla legittimità di aderire ad un'associazione mafiosa? In realtà questa ipertrofia abusiva

16 SINODO DEI VESCOVI. XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo. Instrumentum laboris*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015.

del ruolo della coscienza nel linguaggio pastorale emerge quando c'è una mancanza di convinzione sulla verità della norma morale insegnata.

All'antropologia individualistica e spiritualistica, potremmo dire neo-gnostica, che in fondo disprezza il corpo e pretende di poterlo manipolare con la tecnologia, e alla concezione scadente della morale, come una serie di prescrizioni legalistiche che opprimono la libertà, ha già risposto con chiarezza e forza di pensiero la "teologia del corpo" di San Giovanni Paolo II, che offre una integrazione profonda tra persona e natura, nella prospettiva di una teologia dell'amore[17].

La "Teologia del corpo" mostra il fondamento antropologico della dottrina etica dell'enciclica del Beato Paolo VI: il corpo, testimone dell'amore originario del Creatore è il luogo dove i rapporti rompono l'isolamento dell'individuo per generare la persona. Nell'incontro con la donna, l'uomo scopre la vocazione sponsale del proprio corpo al dono di sé. Ed è solo rispettando tale apertura al dono, che si custodisce la dignità personalistica dell'amore, nell'apertura ad una nuova vita, che può nascere allora non come mero effetto fisiologico, ma come dono da dono. Il corpo non è qualcosa di puramente materiale, che rientra nell'"avere" della persona: fa parte invece del suo "essere". Per questo le dinamiche fisiologiche della sessualità e della procreazione non hanno una valenza puramente biologica: esse additano i significati fondamentali del linguaggio di un amore autenticamente personale. Essi sono accessibili alla ragione umana nell'esperienza dell'amore, ma vengono ulteriormente illuminati e approfonditi nella luce della teologia della creazione e della redenzione in Cristo del nostro corpo.

Pertanto solo rispettando il legame tra sessualità e riproduzione si mantiene il valore di dono dell'unione coniugale e si difende la dignità della procreazione umana. Non si tratta dunque di una "sacralizzazione" della natura biologica, ma piuttosto del riconoscimento del carattere personale dell'amore sessuale, nella cui luce emergono anche le verità pratiche sui beni morali, che sono in causa nell'agire dei coniugi.

17 Due studi della Area di Ricerca in Teologia Morale, attiva presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, approfondiscono questo tema: L. MELINA - J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La soggettività morale del corpo (VS 48)*, Cantagalli, Siena 2012; J.J.PÉREZ-SOBA – P. GALUSZKA (a cura di), *Persona e natura nell'agire morale*, Cantagalli, Siena 2014.

Le legge morale naturale, che deve guidare il comportamento, non è dunque un retaggio di feticismo, da cui ci si dovrebbe liberare, ma il cammino di verità che la sapienza divina ha impresso nel nostro corpo, per condurci al bene di un amore integralmente personale.

3. LE SCELTE CHE NUTRONO L'AMORE

Ci resta ora l'ultimo passo. Alla luce dei fondamenti antropologici e del principio etico dell'unità inscindibile tra il significato unitivo e quello procreativo dell'atto coniugale: quali scelte nutrono dunque l'amore coniugale?

È innanzitutto chiaro che ci sono scelte che invece di nutrirlo lo avvelenano. La contraccezione, sia essa chimica o meccanica, nelle sue diverse forme, è una pratica che priva l'atto coniugale della sua integrale valenza di dono personale aperto alla vita. E così inquina l'amore con un ripiegamento che, indipendentemente dalle motivazioni soggettive e dalle percezioni immediate dei coniugi, è oggettivamente egoistico. La connessione mascherata dal linguaggio ideologico, ma sempre più presente di fatto, con l'aborto, aggrava la qualità morale di alcune pratiche contraccettive, che in realtà sono contra gestazionali e antinidatorie: la chiusura alla vita diventa negazione di una vita già concepita. Il servo di Dio prof. Jérôme Lejeune definiva la pillola RU 486 un "pesticida umano". Esso avvelena non solo il piccolo embrione, ma anche chi ne fa uso per sopprimerlo e tutto l'ambiente di relazioni in cui tale scelta viene esercitata.

Altra è dunque la strada da percorrere. Ed è una strada certamente più esigente e difficile, ma più umana. Paolo VI al n. 21 di *Humanae vitae* ci parla dello sforzo di disciplina e di dominio di sé, necessario per acquisire la capacità di esprimere nella verità il proprio amore di sposi: non una tecnica, che esime dall'impegno personale, ma il cammino per crescere nella virtù della castità. Essa non è la negazione o la mortificazione della sessualità, ma piuttosto la risorsa stabile di maturità personale che permette di vivere l'impulso sessuale nella dinamica che lo orienta verso la pienezza del dono personale d'amore.

Di fronte alla grandezza della vocazione all'amore e alla generazione di una nuova vita umana, l'atteggiamento è dunque quello di una

responsabilità generosa che nasce dalla gratitudine. Papa Francesco vede proprio in questi atteggiamenti il contenuto di quella "conversione ecologica", cui egli sprona ogni uomo di buona volontà (LS 220). L'enciclica sulla procreazione umana di papa Paolo VI ne parla al n. 10, definendo i tratti essenziali della "paternità responsabile". È quanto mai utile ripercorrere questo insegnamento, proprio per gli equivoci che la mentalità dominante induce, purtroppo anche nei discorsi di taluni ecclesiastici. Il termine "responsabilità" è equivocato quando viene identificato *tout court* con l'idea del necessario controllo demografico e del conseguente inevitabile ricorso a mezzi tecnici efficaci per attuarlo.

Così una sottile mentalità neo-malthusiana, che concepisce la procreazione come una minaccia all'ambiente e vede addirittura nell'uomo il cancro della natura, insinua un'ostilità preconcetta verso le famiglie numerose e verso i popoli giovani di altri continenti, come l'Africa, l'America meridionale e l'Asia (cfr. LS 50). È una mentalità che non nasce certo dalle periferie del mondo, ma piuttosto dal centro di quell'Europa, "sazia e disperata", che ha chiuso le sorgenti della vita e inquinato quelle dell'amore. Essa guarda con sospetto i popoli che vivono in un contatto fresco con le energie della vita, e pretende di imporre loro inique leggi sulla "salute riproduttiva" come condizione per gli aiuti allo sviluppo. Accade addirittura che si vorrebbe privare di parola queste giovani chiese nelle assemblee sinodali su questi temi, in quanto ancora vittime di presunti "tabù". L'annuncio cristiano di rispetto dell'ambiente non potrà mai parlare l'ambiguo linguaggio dell'ONU e delle altre agenzie, che mirano al controllo demografico delle giovani nazioni.

Il Cardinale Robert Sarah, in un recente libro intervista ha ammonito con parole forti contro questo neo-colonialismo che tende a inquinare anche l'erosfera degli altri popoli. Egli dice: «Ritengo che l'immensa influenza economica, militare, tecnica e mediatica di un Occidente senza Dio potrebbe essere un disastro per il mondo. Se l'Occidente non si converte a Cristo, potrebbe finire per paganizzare il mondo intero (…) Per favorire la loro rinascita, i paesi di antica tradizione cristiana hanno bisogno di ritrovare le sorgenti, entrando in una via di nuova evangelizzazione»[18]. Come non salutare allora con entusiasmo il volume di Isabelle e Réné Ecochard, che raccoglie testimonianze di ogni parte del mondo,

18 R. Sarah, *Dieu ou rien. Entretien sur la foi* avec N. Diat, Fayard, Paris 2015, 209.

ma soprattutto dalle periferie africane, latino-americane ed asiatiche, di questa evangelizzazione dell'intimità coniugale, di cui abbiamo bisogno soprattutto noi nella vecchia Europa[19]?

Ecco dunque i tratti dell'autentica responsabilità procreativa, che nasce da uno sguardo di ammirazione e di gratitudine verso la grandezza del dono della sessualità e della sua apertura alla vita. L'ecologia umana dell'amore ha bisogno innanzitutto di un atteggiamento contemplativo, che sa meravigliarsi e dire un grazie consapevole per la prima originaria e generosa donazione del Creatore: *Laudato sii, mi Signore!* E così la responsabilità non è preoccupato dominio, che vuole limitare il dono. C'è nella creazione e ancor più nel vangelo di Gesù, una logica della sovrabbondanza, che non dovremmo mai dimenticare. La responsabilità implica, dunque, apertura generosa al dono della vita[20].

E se ci fossero le condizioni di salute fisica, o di natura psicologica, economica, sociale per dover limitare temporaneamente le nascite, allora ciò dovrebbe avvenire nel rispetto dei significati intrinseci dell'atto coniugale. La conoscenza dei ritmi naturali di fecondità della donna e l'autodominio mediante la continenza, come parte integrante della virtù di castità, permettono di vivere la responsabilità procreativa in armonia col disegno di Dio e con la natura di un amore integralmente personale. Anche i silenzi nell'espressione corporea della sessualità fanno parte della sinfonia amorosa della coppia.

Alla paternità responsabile appartiene poi l'impegno di conoscenza sempre più adeguata delle leggi fisiologiche della fertilità e biologiche della procreazione. Ed anche l'impegno per una formazione che aiuti a facilitare l'apprendimento e la pratica effettiva dei metodi di regolazione naturale della fertilità.

CONCLUSIONE

Talvolta, nella missione di evangelizzazione dell'amore e dell'intimità coniugale, si è facilmente oggetto di due accuse: quella di essere poco misericordiosi e quella di rispecchiare una mentalità ormai superata.

19 Cfr. I. e R. ECOCHARD, *Intimité, sexualité, fécondité. S'aimer selon le dessin de Dieu*, Téqui, Paris 2015.

20 Si veda in merito: L. MELINA, *Azione: epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008, 113-128.

Già ho accennato ad una risposta alla prima accusa: la vera misericordia non è accondiscendenza verso scelte che danneggiano l'ambiente dell'amore, che distruggono l'erosfera. Piuttosto è una tolleranza complice quella che non aiuta a vivere all'altezza della vocazione dell'amore. Alla fine sarebbe una rassegnazione e un disprezzo non solo dell'uomo e della donna, ma anche di Dio Creatore e Redentore. Il Beato Paolo VI scrisse che «eminente forma di carità verso le anime è non sminuire in nulla la salutare dottrina di Cristo. Ma ciò deve sempre accompagnarsi con la pazienza e la bontà» (*Humanae vitae*, n. 29).

Quanto all'accusa di tradizionalismo, credo che impegnarsi su questa frontiera dell'ecologia umana, sia proprio il contrario: significa lavorare per l'unica prospettiva che salvando la dignità personalistica dell'amore e della procreazione, apre prospettive di futuro per l'umanità.

Una sola carne in un solo Spirito. A proposito di una recente pubblicazione

NICOLA CIOLA*

La pubblicazione del saggio di José Granados, *Una sola carne in un solo Spirito. Teologia del matrimonio*[1] desta, per la riflessione speculativa, un interesse che va al di là della sola teologia del matrimonio e si estende ai temi più ampi dell'intera teologia dogmatica. Questa opera di J. Granados viene dopo un saggio assai significativo, *Teologia del tempo. Saggio sulla memoria, la promessa e la fecondità*[2] che, a livello speculativo, in un certo modo ha preparato quello che qui vogliamo presentare. In esso sono contenute idee orignali, come quella di coniugare la categoria di *temporalità* con quella di *corporeità*, e prima ancora la riflessione sul tema della temporalità viene relazionata con quella della *temporalità dell'Incarnazione,* così come era stato proposto in un saggio di Marcello Bordoni e ripreso in altri contesti da autori più recenti[3].

Riguardo al volume di J. Granados sulla teologia del matrimonio vorrei fare *tre rilievi* che ritengo siano *tre buoni motivi* per dire tutto il valore dell'opera.

* Ordinario di Cristologia e Decano della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense.

1 Cantagalli, Siena 2014 (ed. originale spagnola: *Una sola carne en un solo Espíritu. Teología del matrimonio*, Palabra, Madrid 2014).

2 EDB, Bologna 2014 (ed. spagnola: *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa, y la fecundidad*, Sígueme, Salamanca 2012)

3 M. BORDONI, *Il tempo. Valore filosofico e spazio teologico,* Libreria Editrice Lateranense, Roma 1965.

1) Il *primo rilievo* lo si può formulare così: la teologia del matrimonio rappresenta un *punto di convergenza* di vari temi teologici e, nello stesso tempo, un *motivo propulsivo* per chiarificarne altri. Granados fa vedere in modo originale come vi è tutto un insieme di problematiche teologiche attorno al tema del matrimonio e della famiglia. Anzitutto quello della *relazionalità* che è argomento trasversale che interessa non solo l'antropologia: nel matrimonio e nella famiglia si supera l'individualismo, infatti in esso l'essere umano può abitare l'altro ed essere abitato dall'altro. Uomo e donna diventano una sola carne accettandosi e donandosi reciprocamente. Il figlio è ricevuto nell'amore dei genitori, i quali visibilizzano una verità grandiosa e cioè che, quando si nasce da una famiglia, luogo dell'amore originario, la persona è ricevuta da altri, che le donano un luogo di appartenenza[4]. La persona dunque non si dà, ma si riceve.

Accanto al tema teologico della relazionalità, parlare del matrimonio aiuta a intercettare un altro tema, quello della *corporeità* e di rimando il rapporto di questa con l'elemento spirituale. Il matrimonio appella all'unicità dell'amore («Quello che Dio ha unito l'uomo non lo separi»: Mt 19,6), ora questa vocazione all'unità diventa sfida, non solo da un punto di vista morale, ma anche teologico, a investigare sull'essenza dell'amore che armonizza insieme istinto e desiderio, affetti interiori e libera volontà, fedeltà alla terra e alle realtà penultime (come diceva Bonhoeffer) e aspirazione all'eterno. Ma non finisce qui, e questo per almeno due motivi, uno cristologico e l'altro teo-logico/trinitario.

Se il matrimonio è mistero di unità dei due che formano una carne sola, allora esso dice qualcosa d'importante riguardo al mistero di Cristo. Infatti l'*una caro*, cui sono chiamati l'uomo e la donna, è richiamo preciso alla carne assunta dal Figlio di Dio, quella carne che, soprattutto nel dibattito cristologico contemporaneo, è vista come l'intera esistenza di Gesù, la carne con la quale visse, si relazionò agli altri, patì, soffrì, risuscitò e ascese al cielo, fino a formare il nuovo corpo che è la chiesa. L'*una caro*, cui sono chiamati l'uomo e la donna, è richiamo a trascendere se stessi, infatti possono essere una cosa sola perché «scoprono una coesione che supera la somma delle loro singole forze»[5]. Anche il linguaggio unitivo della corporeità rimanda a quello dell'origine da cui si è stati

4 J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo Spirito,* cit., 23.
5 *Ibid*., 26.

suscitati, ad un Dono più grande che è chiamato ad essere donazione come inclinazione perenne. Insomma, a partire dal matrimonio ci si trova come di fronte ad un importante snodo e Granados non fa fatica a segnalarlo con chiarezza: dal momento che il matrimonio rivela come Dio unisce, in questo stesso modo il matrimonio si affaccia sul mistero di Dio; e siamo così a quella che è la questione delle questioni, «Deus sub ratione deitatis» – come direbbe s. Tommaso. E tutto questo oggi è certamente riletto con metodologie e percorsi diversi, ma quanto fecondi e profetici!... se si pensa ad esempio all'impostazione strutturale della *Deus caritas est* di Papa Benedetto XVI e all'analogia dell'amore umano (con l'icona dell'amore uomo-donna) e l'amore divino, con le attribuzioni di una tradizione integrata che sa persino ricupere il linguaggio teologico dell'*eros*, per dire chi è il Dio cristiano!

A Granados è venuto spontaneo accostare la figura della teologia del matrimonio con la domanda delle domande, cioè quella su Dio. Egli qui mette a frutto la sua formazione precedente (soprattutto cristologico-trinitaria) e si nota subito, come quando pone in analogia il matrimonio letto secondo l'antropologia della relazionalità e il Dio cristiano trinitario che si rivela nelle relazioni perché è Egli stesso Relazione d'amore che non ingoia, non assorbe l'essere umano anche nella sua differenza uomo-donna. Inoltre gli studi sulla relazione Padre-Figlio (*Pater comsumat Filium*) che Granados ha assimilato alla grande scuola di A. Orbe e di L. Ladaria è qui evidente quando analogicamente (laddove la differenza è più forte della somiglianza) mostra che la generazione di un figlio nel matrimonio è specchio di un'altra generazione, questa volta eterna e spirituale, quella che fa comprendere la paternità di Dio. Il Padre è Padre perché da sempre ha un Figlio e perché, da sempre, dà qualcosa a un Figlio. Il rapporto d'origine tra i due dati analogici lo s'intravede già meditando sulla generazione eterna che sta all'origine (a differenza del rapporto umano di genitorialità), infatti in Gesù Dio non si è dato un Figlio, ma ci ha dato suo Figlio; Dio da sempre è Padre perché *relazione al Figlio*.

2) Il *secondo rilievo* che rende originale il testo di Granados risiede nel fatto che esso non è soltanto un trattato di teologia del matrimonio, lo è, ma è anche qualcosa di più; personalmente lo vedo maggiormente

come un *saggio prospettico*. Chiarisco subito che non intendo il "trattato" in senso peggiorativo. In questo senso il libro che presentiamo è un trattato esaustivo che offre cioè tutto ciò che riguarda le 'institutiones' della disciplina in questione. Talvolta però ci si trova di fronte a trattati che applicano, sì, le disposizioni di *Optatam totius* 16, ma in modo piuttosto meccanico in una successione di parti (tema biblico, patristico-storico, dato magisteriale, ecc…), ma senza un'idea di fondo e soprattutto senza restare nello specifico della teologia speculativa che è scienza di sintesi dove si armonizzano le diverse prospettive. Il testo di Granados, mi sembra maggiormente un *saggio prospettico* perché chiarendo, a livello epistemologico, la configurazione della trattazione, si proietta su scenari nuovi, mostrando come la teologia del matrimonio richiama altre istanze che le risultano essenziali, quali ad esempio le dimensioni cristologico-trinitaria, quella ecclesiologica, antropologica e si potrebbe ancora continuare…

Questa precipua peculiarità del nostro testo, mi permette di *inquadrare brevemente* tutta l'opera in questione *nella sua strutturazione globale*.

Il motivo che fa dire che quello di Granados è più che un trattato sul matrimonio, sta nel fatto che anche la successione delle parti è animata da un principio di fondo: quello del *Cristo pasquale che ci riporta al principio*. Così i cap. dal 3 al 7 che costituiscono la Prima parte del volume, parlano già della Seconda Parte e viceversa. Il nostro Autore si colloca decisamente nel solco dell'opzione cristocentrica (riguardo al tema del matrimonio e della famiglia) che egli ha imparato dal Concilio Vaticano II (in specie GS 48). Cristo Salvatore assunse una realtà che era già sacra a partire dalla Creazione e la portò a compimento secondo la misura del suo amore fino alla fine, per la sua Sposa, la Chiesa[6]. Vi è dunque una corrente benefica di andata e ritorno tra Cristo-Chiesa e il matrimonio. Se il rapporto Cristo-Chiesa illumina l'amore tra un uomo e una donna è vero, al contempo, che nell'amore coniugale cristiano si può scorgere il volto di Cristo e della Chiesa[7]. L'impostazione del saggio di Granados, mettendo al centro la Pasqua di Cristo, porta alla luce l'esperienza originaria dell'amore umano in cammino verso Gesù, insistendo sul legame tra amore e natura (prima parte dell'opera). Invece nella seconda parte

6 *Ibid.*, 50.
7 *Ibid.*, 51.

dell'opera si parla del matrimonio come sacramento istituito da Cristo come segno di salvezza e via di grazia, cammino di santità cristiana. «In ambo i casi, infatti, – dichiara l'Autore – saremmo illuminati dalla luce di Pasqua e, nei due casi lavoreremo su due fasi di un medesimo disegno, che solo se unite possono svelare il mistero di Dio e dell'amore umano»[8]. La riflessione di Granados trova dunque nella Pasqua la chiave necessaria per strutturare l'intera sua trattazione[9]. Tutto è incentrato nella Pasqua perché la Risurrezione possiede un *carattere retroattivo*, ci riporta al principio. Il corpo di Gesù (e con esso la creazione) entra nella comunione totale con Dio; è evidente allora, (per quanto riguarda il matrimonio) *la bontà della carne e del suo cammino fin dal primo giorno della creazione*. Tutta la traiettoria dell'amore umano va letta alla luce dell'amore pieno di Gesù; il matrimonio come esperienza di salvezza nella creazione e nella storia è compreso nella pienezza della Pasqua di Cristo nel tempo della Chiesa. Nello sforzo di fondare cristologicamente la teologia del matrimonio, Granados su questo punto – a mio parere – esibisce il meglio delle acquisizioni della cristologia contemporanea riguardo al mistero pasquale come luogo di conoscenza del mistero della *filiazione divina* del Logos. Usa con disinvoltura la categoria di *generazione* e la coniuga analogicamente mostrando il nesso tra i diversi piani: la generazione eterna, la generazione verginale di Gesù da Maria… e il matrimonio. Non può essere indifferente per la teologia del matrimonio il fatto che per la maternità di Maria avviene la nascita carnale di Gesù, la quale rivela a sua volta la filiazione divina del Figlio e su questo si fonda tutta l'esistenza dell'universo[10]. Se il Padre ha suscitato in Maria, attraverso la carne, la nascita perfetta di Gesù, vuol dire che la carne umana, attraverso il ventre di una donna si può trasformare nel terreno dove fioriscono la benedizione e l'alleanza[11]. Muovendo dalla Pasqua si può risalire all'inizio del mondo. Le genealogie che dalla nascita di Gesù si collegano ad Adamo, ci fanno comprendere come sia grande, di per se stessa, già la maternità di Eva. Maria, la nuova Eva, esalta il progetto di Dio sulla carne umana che esisteva già fin dall'inizio.

8 *Ibid*., 59.
9 *Ibid*., 63.
10 *Ibid*., 64.
11 *Ibid*., 65.

Il corpo glorioso di Cristo Risorto ha creato nuovi legami, nuovi rapporti, soprattutto tra Lui e i credenti, cioè la Chiesa. E qui interviene il testo paolino di *Ef* 5, 32 dove, per spiegare i legami tra Cristo e la Chiesa, viene utilizzata l'immagine sponsale, definita "grande mistero". Ora, se Paolo assume l'icona sponsale per dire il legame Cristo-Chiesa-(cristiani) vuol dire che il legame matrimoniale fin dal principio racchiude una comunione singolare: l'unità degli uomini tra loro e con Dio. Dunque il corpo risorto di Gesù ci riporta ai primordi, al corpo del primo uomo e della prima donna che, per vocazione, sono una carne sola (*Gen* 2,24). Tutto questo è possibile perché «Gesù viene dall'Origine, dalla fonte di ogni amore nel Padre: vivendo questo amore originario nella sua carne, Egli può annunciare e restaurare la sua validità, portandolo ad un'inedita grandezza»[12]. È vero dunque che la Pasqua esige di andare alle origini (in un cammino di andata e ritorno) e viceversa: per comprendere il significato dell'amore umano fin dalle origini bisogna guardare alla Pasqua. Se il corpo di Cristo viene dal Padre, se dunque il corpo del Gesù terreno e del Risorto vengono dall'alto, allora anche il corpo dei progenitori era aperto ad una presenza ed un'azione divina[13]. Il corpo del Risorto, aperto a nuove relazioni con gli altri, trasforma l'esistenza dei credenti. Ma questo legame Cristo-credenti descritto in *Ef* 5, 32 in termini sponsali, era già presente sul piano creaturale. Il corpo risorto di Gesù ci riporta all'origine, al corpo del primo uomo e della prima donna che Dio creatore ha chiamato ad essere una carne sola. Gesù si richiama ad un principio che viene prima della Legge di Mosé, dunque il matrimonio si colloca tra creazione e redenzione[14]. Gesù ha percorso il cammino dell'amore umano, fare l'esperienza dell'amore umano (figlio, fratello, sposo) prepara alla comprensione del mistero di Cristo.

12 *Ibid.*, 66.
13 *Ibid.*, 64, 153, 190.
14 Si potrebbe qui continuare mostrando come il matrimonio "creaturale" è fondamento per scoprire come Cristo conduca la storia in pienezza. Icona della saldezza della testimonianza dell'amore umano e dell'annuncio dello Sposo è stato Giovanni Battista, il quale nell'unità della sua persona e della sua opera ha testimoniato la verità primigenia dell'amore sponsale e la pienezza di questo medesimo amore in Gesù: «Colui che annunciava lo Sposo non poteva che confermare il matrimonio creaturale. Visse per il primo, diede la vita per il secondo, quindi percepì l'intrinseca unità di entrambi» (*Ibid.*, 66).

3) Il *terzo rilievo* che mostra tutto il valore del saggio di Granados, sta nel trattare in modo originale alcuni temi specifici, ne evidenzio *due*, ma ve ne sono certamente anche altri. In *primo luogo* si può richiamare il tema della *corporeità* e in particolare dell'*unica carne in rapporto all'Incarnazione del Figlio di Dio che ha preso carne umana* e, in *secondo luogo*, il tema dell'*una carne* che si vive *in un solo Spirito*. La scelta di questi due temi non è esclusiva di altri che si trovano nel libro; mi limito a rendere ragione di queste due prospettive in modo esemplificativo. Del tema dell'*unica carne in rapporto all'Incarnazione del Figlio di Dio,* Granados ne parla nel cap. 8 dove tratta dell'istituzione del sacramento del matrimonio da parte di Cristo. La verità ultima dell'*una caro* la si comprende nella misura piena del rapporto sponsale Cristo-Chiesa. Ma come poter attuare concretamente il rapporto di amore Cristo-Chiesa, perché l'*una caro* non sia soltanto una metafora iperbolica? La risposta va trovata nella riflessione sul significato della carne di Gesù. Essa evidenzia un nuovo linguaggio del corpo, importante per comprendere il mistero dell'unica carne del sacramento del matrimonio[15]. L'Autore qui riprende quanto già presentato nella sua monografia sul tempo e considera la corporeità di Gesù facendo vedere dove sta la novità del linguaggio del corpo che Gesù ha assunto. Anzitutto Gesù attraverso il suo corpo stabilisce una nuova relazione con Dio. Il suo corpo umano diventa trasparenza immediata del Padre; Egli vive in modo eccelso il significato filiale del corpo[16]. Betlemme traduce nella carne mediante una nascita umana quella che è la generazione eterna nel seno del Padre. Maria custodisce la novità singolare del corpo di Gesù, «assicura, la vera madre di Gesù, che questo corpo nato da lei è il nostro corpo, il corpo che iniziò in Adamo, quello che si fece un'unica carne con Eva e diede alla luce nuova vita, di generazione in generazione, fino alla pienezza della storia»[17]. Maria e Giuseppe sono la via attraverso la quale passa il nuovo linguaggio del corpo portato da Gesù. La Sacra Famiglia di Nazaret svolge un ruolo decisivo nell'istituzione del sacramento del matrimonio. Trovo di grande acume le pagine del libro di Granados come ad es. quelle contenute nel paragrafo (*La vita di Gesù nuovo linguaggio del corpo, istituzione del sacramento del matrimonio)* laddove

15 *Ibid*., 197.
16 *Ibid*., 206.
17 *Ibid*., 206.

si fa vedere come Gesù, Figlio del Padre, matura nella sua corporeità nell'amore per Dio e i fratelli[18]. Vi è un significato sponsale del suo corpo che amando fino all'estremo di un amore incarnato e crocifisso, trasforma la vita del corpo, anche nel modo di giungere ad essere *una sola carne*. La sua 'verginità' è il suo vivere la corporalità in modo nuovo, e questo anche in rapporto all'amore coniugale.

Ma in quale modo ciò è possibile per Gesù e per noi? Qui si innesta un aspetto peculiare che Granados tratta con acribia. E siamo così al secondo aspetto e cioè al nesso dell'*una carne* che si vive *in un solo Spirito*. Lo Spirito Santo che discende e riposa su Gesù «abitua la sua carne alla piena relazione con Dio e al dono totale per la sua Chiesa». Questo tema precipuo, cioè il legame tra Spirito Santo e carne umana di Gesù non è nuovo, l'Autore lo tratta nel cap. 14 della sua opera (*Una sola carne in un solo Spirito. L'opera dello Spirito sull'*una caro *e la carità coniugale*). Gesù avendo assunto un corpo che di per sé è già legame di apertura a Dio e agli uomini, doveva ricevere lo Spirito per portare a pienezza la carne assunta. In questo modo Egli esplicitava sempre di più la sua relazione al Padre e ai fratelli. In questo stesso Spirito maturava nel tempo il suo amore concreto e incarnato per Dio e per gli uomini[19]. Non si fa qui fatica, su questo tema che sto solo riferendo per sommi capi, a scorgere quanto Granados abbia assorbito gli studi patristici su questo punto precipuo. La lezione appresa dai suoi maestri come Luis Ladaria attraverso gli studi, ad esempio, sulla cristologia e la pneumatologia di Ilario di Poitiers, che egli cita è qui evidente[20]. Ma vi è un aspetto sul quale Granados procede in proprio, forte di un bagaglio di conoscenze invidiabile. Ed è questo: come l'unione tra il Logos e la carne non avviene in un solo istante, ma si distende in tutta la vita di Gesù, e fondamentale in questo processo è la presenza dello Spirito con la conseguente effusione sulla Chiesa, così l'unione dei coniugi nella carne può arrivare a trasmettere la grazia divina, perché esiste un passaggio quasi consequenziale (pur se analogico) dall'essere "un solo Corpo" di Cristo con la Chiesa, all'"unica carne" degli sposi. La sfera del corpo ecclesiale e la sfera del corpo sponsale non sono separate. Ciò che è lo Spirito di Cristo nel cristiano, influenza

18 *Ibid.*, 205-208.
19 *Ibid.*, 396-397.
20 *Ibid.*, 398-399.

l'ambito concreto dell'unione della carne fra uomo e donna[21]. E questo è stato un aspetto molto dimenticato in precedenza dalla teologia. L'Autore è riuscito così a trasferire sul piano della teologia del matrimonio alcune acquisizioni contemporanee riguardanti il tema dell'Incarnazione pneumatologicamente intesa. Ne ha guadagnato la stessa teologia del matrimonio con un'acquisizione importante su quest'argomento: se infatti carne e amore si richiamano mutualmente, se anche carne e Spirito Santo non si oppongono, allora lo Spirito Santo si può donare senz'altro nell'unione carnale degli sposi[22]. È da qui che si può partire per trattare l'affascinante tema della "carità coniugale".

Mi fermo qui. Vi sarebbero altri aspetti da rilevare del libro di Granados, anche quelli di maggiore attualità nel dibattito sulla teologia del matrimonio oggi tanto vivace alla luce di una riflessione ecclesiale che vuole rispondere a problematiche che si sono venute a creare nella comunità cristiana; ma se ho messo in evidenza i punti che ho richiamato (sul nesso tra incarnazione, teologia trinitaria, antropologia) è perché sono davvero importanti, oltre che più vicini alle mie competenze. Una cosa è certa, anche se non si dovesse concordare su tutte le proposte di Granados, un onesto lettore non potrebbe non rimanere ammirato da una profondità speculativa e da una solidità di documentazione scientifica davvero significativa.

Concludendo, non resta che constatare come Granados si muova con disinvoltura su più registri. Sa relazionare le varie discipline teologiche all'interno dello stesso ambito (per es. la dogmatica), ma sa anche armonizzare prospettive diverse oltre le specializzazioni settoriali; passa dalla dimensione dogmatica a quella etica, da quella spirituale a quella pastorale. Non trovo particolari difetti dal punto di vista formale in quest'opera, se non qualche piccolo refuso tipografico, qualche minuscola imprecisione nella traduzione italiana sempre per altro corretta, la presenza di qualche vocabolo ormai desueto in teologia (es. "consumazione in Cristo"). Sarebbe auspicabile nelle prossime edizioni un indice dei nomi e possibilmente un indice biblico, minuscole cose che non infirmano certo quest'opera di J. Granados sulla teologia del matrimonio, che fa davvero pensare.

21 *Ibid.*, 398.396.
22 *Ibid.*, 407.

Alcune riflessioni sull'opera di J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo Spirito. Teologia del matrimonio*

ALEXANDRA DIRIART*

Il libro di José Granados, *Una sola carne in un solo Spirito. Teologia del matrimonio*[1] si presenta come un vero e proprio manuale di sacramentaria del matrimonio: nella sua grande completezza, il testo abbraccia tutte le questioni legate al sacramento del matrimonio. È bene dunque iniziare rendendo omaggio al coraggio dell'Autore, poiché il tema del matrimonio è estremamente complesso e delicato. Già Sant'Agostino, nel suo *De coniugiis adulterinis* (419), confidava la difficoltà di una tale impresa: «anche dopo aver esaminato e discusso a fondo questi problemi secondo le mie capacità, riconosco tuttavia che la questione del matrimonio è oscurissima e intricatissima (*obscurissima et implicatissima*)»[2]. Eppure, il santo Dottore africano era un fine conoscitore della questione giacché aveva già scritto in precedenza quattro opere sul medesimo argomento: *De continentia* (395-396), *De bono conjugali* (401), *De sancta virginitate* (401), *De bono viduitatis* (414). Successivamente, scriverà anche *De nuptiis et concupiscentia* (419-421). Il professor Granados non si è dunque lasciato

* Docente di Teologia sacramentaria presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

1 Il titolo rimanda alla citazione paolina di *Efesini* 4,4 «Un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati».

2 SANT'AGOSTINO, *De conjugiis adulterinis*, I/XXV.32, in *Opere*, VII,1, Città Nuova, 1978, Roma, 272-273: «*His ita pro meo modulo pertractatis atque discussis, quaestionem tamen de conjugiis obscurissimam et implicatissimam esse non nescio*».

intimidire da un tema così "oscuro ed intricato" e siamo a ringraziarlo di averci offerto un'opera tanto illuminante.

Ho iniziato definendo questo libro un "*manuale*" ma dobbiamo riconoscere che è ben più di un mero manuale di sacramentaria del matrimonio.

È un *manuale*, poiché raccoglie ed approfondisce tutti gli elementi classici di un trattato completo sul sacramento del matrimonio, mentre riprende il percorso storico della formazione della teologia del sacramento del matrimonio, le questioni dibattute in materia nonché gli sviluppi fondamentali. È un *manuale*, inoltre, perché ci introduce nella ricchezza della tradizione: Sacre Scritture, Padri, Dottori medievali, Concili, Teologi moderni, Giovanni Paolo II, ecc.

Tuttavia, è *molto più che un manuale*, poiché l'opera non si limita a riproporre i temi classici della sacramentaria del matrimonio, ma li abbraccia con grande profondità offrendo una vera contemplazione del Mistero del matrimonio ricollegandolo ai Misteri della fede: se la fede cristiana è rivelazione dell'amore di Dio in Cristo, allora il matrimonio, sacramento dell'amore, è effettivamente un luogo cardine di rivelazione della fede[3]. Questa visione ampia e strutturata consente di aprire l'orizzonte pur unificandolo.

José Granados propone quindi un percorso che presenta il sacramento del matrimonio come luogo di unificazione fra carne e spirito, amore umano e amore divino. Egli articola e dispone la riflessione secondo un ordine di sapienza del quale desidero mettere in luce quattro punti essenziali che mi sembrano costituire le chiavi di lettura trasversale dell'opera:

1. SACRAMENTALITÀ ORIGINARIA DEL CORPO E DEL MATRIMONIO

Il libro di J. Granados adotta come base l'intuizione di San Giovanni Paolo II sulla sacramentalità originaria del corpo e del matrimonio, considerando il corpo come apertura originaria dell'uomo all'incontro e alla relazione, luogo in cui si palesa l'amore e in particolare l'Amore divino,

3 Cfr. la presentazione di GRANADOS al primo capitolo della sua opera *Una sola carne in un solo Spirito*, cit., 27-32.

luogo plasmato dalla presenza dello Spirito Santo. L'*una caro* è dunque chiamata a diventare *unus spiritus*.

2. MATRIMONIO COME ELEMENTO CHIAVE DELL'ECONOMIA SACRAMENTALE

L'opera riposa sulla convinzione che il matrimonio – sacramento originario – articola ed introduce il linguaggio del corpo nell'ambito della visione sacramentale. Testimone della "connessione tra corpo e Spirito", il matrimonio è dunque necessario per "comprendere tutta l'economia sacramentale"[4]. Pertanto, esso costituisce "un luogo 'strategico' per comprendere come tale grazia [sacramentale] si possa comunicare nei sacramenti: sempre attraverso la *carne,* sempre in modo *relazionale*"[5].

3. L'ARTICOLAZIONE TRA CREAZIONE E REDENZIONE: UNA LETTURA CRISTOLOGICA

J. Granados approfondisce con fecondità un'idea fortemente presente nella patristica, che Giovanni Paolo II ha insistentemente riaffermato - in particolare nelle sue catechesi sull'amore umano[6]. Si tratta della comprensione del legame tra matrimonio e linguaggio del corpo a partire dall'evento dell'Incarnazione e della Pasqua, ovvero, a partire dalla luce che la risurrezione getta sull'origine dell'uomo[7]. Il Mistero Pasquale – come dono totale di Cristo attraverso la sua morte e resurrezione – illumina dal di dentro la realtà del matrimonio, e questo, fin da prima di Cristo. Di fatto, è a partire dall'amore di Gesù e dall'evento pasquale, a partire dall'Incarnazione, dalla sua morte e resurrezione, che va riletta l'origine, ossia, il racconto della Genesi e il disegno di Dio sull'amore umano. Questa lettura svela la grammatica originaria delle nozze incisa nel cuore umano fin dal principio: "Dal centro della fede pasquale, si

4 *Ibid.,* 409.
5 *Idem.* Si veda anche 19, 211, 214.
6 Cfr. SAN GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, a cura di G. Marengo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.
7 GRANADOS, *Una sola carne in un solo Spirito*, cit., 153.

chiarisce il matrimonio del principio"[8]. D'altra parte però, la realtà del matrimonio della creazione è "fondamentale per scoprire in che modo Cristo conduca la storia a pienezza[9]". Ecco dunque la grande intuizione di *Gaudium et Spes* 22 - "solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo" - che getta una luce profonda sul matrimonio. In ultima analisi, al di là di tutte queste riflessioni, il grande interrogativo che pone l'autore può essere riassunto come segue: 'Come la carne di Cristo tocca l'"una sola carne" degli sposi?'

4. DIMENSIONE ECCLESIALE DEL MATRIMONIO

Partendo da questa lettura cristologica, l'Autore è portato a mettere in luce la dimensione profondamente ecclesiale del matrimonio che culmina in Cristo e nella Chiesa. Di fatto, seguendo la tradizione patristica, il "grande mistero" della Lettera agli Efesini 5 permette una lettura tipologica di tutta la storia della salvezza, dando risalto all'unità intrinseca di questa storia di Adamo ed Eva fino a Cristo e la sua Chiesa. L'accento posto sulla dimensione ecclesiale consente a José Granados di sottolineare il legame vitale che unisce battesimo e matrimonio. È mediante la grazia del loro battesimo che gli sposi sono membra del Corpo di Cristo ed è in quanto membra di questo Corpo che vivono la grazia del sacramento del matrimonio come una nuova modalità di appartenenza a tale Corpo (in quanto "una sola carne")[10]. Ecco dunque un nuovo modo di edificare il Corpo della Chiesa. Considerando il battesimo e il modo in cui esso introduce gli sposi nella Chiesa mediante l'appartenenza al Corpo di Cristo, l'Autore offre degli spunti preziosi circa l'indissolubilità del matrimonio e "l'una sola carne" che formano gli sposi:

> Il battezzato si inserisce in un corpo nuovo, il corpo di Gesù. In questo modo, due battezzati potranno unirsi "in una sola carne" solo a partire da questa nuova corporalità. Così come l'uomo non può abbandonare il suo corpo, ricevuto alla nascita, analogamente non è neanche dato al cristiano

8 *Ibid.,* 66.
9 *Ibid.,* 67.
10 Si veda anche *Ibid.,* 190, 210, 230, 248, 267, 281, 320-324.

> di disfarsi del corpo nuovo ricevuto nel Battesimo né, di conseguenza, della nuova forma di unità in una sola carne inaugurata da Gesù[11].

Mentre ribadisce la missione di edificazione della Chiesa-comunione, l'Autore sottolinea quanto la dimensione sociale del matrimonio e la sua capacità generativa attraverso la ricchezza delle esperienze familiari (filiazione, sponsalità, paternità, maternità, fraternità) siano ordinate al fiorire del Corpo di Cristo e alla maturazione del Regno di Dio sulla terra. Per l'ecclesiologia, queste pagine costituiscono una grande ricchezza.

Uno dei grandi meriti della riflessione sta, inoltre, nel fatto che l'Autore offra una visione profondamente ancorata nella Tradizione -in particolare la Tradizione patristica e i Dottori medievali- pur assumendo l'apporto e la novità dell'insegnamento conciliare recente e di San Giovanni Paolo II. Senza nascondere i meandri tortuosi della riflessione teologica sul sacramento del matrimonio lungo i secoli, né cedere a una ermeneutica di rottura, José Granados mostra in modo particolarmente interessante quanto l'apporto del Concilio Vaticano II e di San Giovanni Paolo II costituiscano certamente una novità, ma soprattutto un rinnovamento le cui radici affondano nella più grande continuità della Tradizione dell'insegnamento della Chiesa sul sacramento del matrimonio.

Per concludere, infine, non posso far altro che raccomandare la lettura di quest'opera, non soltanto agli studenti di sacramentaria del matrimonio, ma anche e semplicemente a tutti coloro che riflettono sulla realtà di tale sacramento. In questo periodo di riflessione post-sinodale, il presente libro può essere prezioso poiché offre dei punti di riferimento precisi, delle risposte chiare ed approfondite sulle questioni scottanti che sono oggi al centro dell'attenzione. Con intelligenza e profondità, il professor Granados le affronta con coraggio, senza aggirarle, facendo il punto delle discussioni in corso e offrendo il proprio chiarimento teologico: indissolubilità, contratto e sacramento, fede e sacramento del matrimonio, eucaristia e matrimonio, divorziati risposati, matrimoni misti, ministri del sacramento[12], ecc.

---

11 *Ibid.,* 249.

12 Questo è forse l'unico punto del testo (262-270) sul quale non riesco a seguire completamente l'Autore. Dopo aver ricordato le argomentazioni materia di dibattito (262-269), José Granados si schiera a favore della ministerialità degli sposi (269-270). Per

Quest'opera racchiude grande ricchezza e sicurezza dal punto di vista dottrinale, ma anche dal punto di vista pastorale giacché offre -oltre a tutto il fondamento teologico necessario ad una vera pastorale- gli elementi chiave per un reale percorso di accompagnamento degli sposi, in particolare attraverso la presentazione del sacramento del matrimonio nel suo rapporto con il tempo e con la storia, in quanto promessa che assume l'origine ed apre un avvenire, ossia in quanto cammino paziente nel tempo, seguendo il ritmo dello Spirito[13].

quanto mi riguarda, pur riconoscendo gli sposi come ministri del sacramento, sono ancora a chiedermi se non sia lecito riconoscere una co-ministerialità del sacerdote.

13 *Ibid.,* 409: «L'*una caro* diviene *unus spiritus* attraverso un paziente cammino nel tempo. […] La sacramentalità del matrimonio, il suo carattere di segno efficace, non avviene per elevazione ad una sfera non terrena, ma piuttosto attraverso il nesso con la pienezza del tempo in Cristo e nella Chiesa; è così che assume il tessuto temporale concreto della vita dei coniugi».

CRONACA TEOLOGICA

Primato del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana (XV Colloquio di Teologia Morale, 21-22 novembre 2014)

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA* - JUAN JUSTO DANIEL DE LA TORRE**

«Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo» (*Mc* 1,15). Le prime parole pubbliche di Gesù racchiudono tutto il valore di un annuncio. L'indicativo del Regno e l'imperativo della conversione formano una unità di estrema importanza. Come si vede immediatamente (cfr. *Mc* 1,16-20) si tratta del preludio delle prime vocazioni che provengono da una chiamata alla sequela e al discepolato.

I due termini finali di ogni parte del dittico indicano la ragione profonda che conferisce unità all'affermazione: il *Regno* di Dio è vicino e il *Vangelo* deve essere creduto. Lo stesso termine Vangelo (εὐαγγέλιον), in sé, ci parla di un annuncio: la novità con la quale si presenta consiste nel dover credere in esso come nel Regno promesso da Dio. Ecco dunque che si pone come un'azione divina. Il suo valore sostantivo rispetto alla vita cristiana ci rivela che non si tratta di un'azione puntuale, ma piuttosto di una presenza che permane nella sua densità divina. Un vero dono di Dio che salva l'uomo.

* Ordinario di Teologia pastorale del Matrimonio e della Famiglia e Direttore dell'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

** Dottorando e Segretario dell'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

La tensione che comunica questa proclamazione iniziale di Cristo sta nella sua vicinanza provocatoria che esige una risposta. Sono parole che non lasciano indifferenti: il loro contenuto raccoglie i desideri più profondi dell'interlocutore che lo costringono ad assumere una posizione. La conversione cristiana raccoglie in questa chiamata il senso specifico degli oracoli profetici che invitavano al ritorno all'Alleanza mediante un rinnovamento radicale del cuore[1]. Ora, con la presenza della grazia di Cristo, il Vangelo diventa la realtà stessa di tale Alleanza nel cuore del fedele.

È chiaro che, per la sua modalità redazionale e per il contesto nel quale si colloca, questo annuncio non si potrebbe prevedere; esso mostra, dunque, la sorprendente originalità di Gesù Cristo. Pertanto, comprendiamo bene il suo contenuto se stabiliamo un parallelismo con le parole con cui l'evangelista Marco inizia il suo libro: «Vangelo di Gesù, Cristo, Figlio di Dio» (*Mc* 1,1). L'annuncio, che è il Vangelo stesso, introduce un cambiamento significativo fondamentale per concentrarsi proprio sulla persona che lo proclama: Gesù Cristo. Quando Gesù annuncia il Vangelo, sta parlando di se stesso.

La dimensione dialogale di questa comunicazione acquisisce un carattere illuminante. Il fine dell'annuncio altro non è che quello di essere ricevuto, nello stesso modo in cui Cristo è il Verbo che deve essere ricevuto dai suoi (cfr. *Gv* 1,11). La ricezione di questo dono acquisisce dimensioni personali, poiché fa nascere un legame che ci richiede la totalità specifica della fede[2]. Il valore di questa proposta nella quale l'intera persona si mette in gioco è la nascita della dimensione morale dell'annuncio cristiano.

Ecco che emergono una serie di categorie nuove, inerenti alla dimensione di annuncio consustanziale al Vangelo, che non si è sempre saputo inserire adeguatamente nell'insegnamento morale attuale ma che, invece, si percepiscono ora come estremamente importanti per l'evangelizzazione[3]. In tal senso, l'Area di Ricerca in Teologia Morale si è proposta di rispondere alla vigorosa esortazione di Papa Francesco di ripensare

1 Cfr. C. GRANADOS, *La nueva alianza como recreación: estudio exegético de Ez 36,16-38*, Analecta Biblica, Roma 2010.
2 Cfr. J. MOUROUX, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*, Du Cerf, Paris 1961[2].
3 Cfr. L. MELINA –J. GRANADOS (a cura di), *Famiglia e nuova evangelizzazione: la chiave dell'annuncio*, Cantagalli, Siena 2012.

la realtà ecclesiale partendo dall'urgenza della missione di evangelizzare, contenuta nella *Evangelii gaudium*. Nel documento pontificio si parla direttamente della morale rispetto alla vita dei cristiani e della necessità di integrare in essa il fulcro dell'annuncio evangelico che, altrimenti, rischia di apparire sfumato all'interno di una struttura differente.

In particolare, abbiamo raccolto seriamente la provocazione contenuta nel numero 36: «Tutte le verità rivelate procedono dalla stessa fonte divina e sono credute con la medesima fede, ma alcune di esse sono più importanti per esprimere più direttamente il cuore del Vangelo. In questo nucleo fondamentale ciò che risplende è *la bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto*. In questo senso, il Concilio Vaticano II ha affermato che «esiste un ordine o piuttosto una "gerarchia" delle verità nella dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana». Questo vale tanto per i dogmi di fede quanto per l'insieme degli insegnamenti della Chiesa, ivi compreso l'insegnamento morale»[4]. Abbiamo tratto spunto da questa indicazione per organizzare il XV Colloquio di Teologia Morale che ha avuto luogo il 21 e 22 novembre 2014.

Il testo al quale abbiamo fatto riferimento, non è un'asserzione di secondaria importanza: da esso si evince, infatti, l'interesse del Santo Padre circa la modalità evangelica della presentazione della morale. Leggendo il documento, può sorprendere il numero di esempi morali che lo scandiscono, come a voler ribadire il riconoscimento dell'importanza che questo insegnamento racchiude per la vita concreta delle persone. Ecco perché il richiamo precedente pone una sfida all'insegnamento morale così come viene attualmente proposto nella Chiesa, poiché che si trova a dover percorrere un cammino di rinnovamento, non sempre facile[5]. Ora va considerato in seno all'urgenza dell'evangelizzazione, che è la nota

4 FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 36. La citazione interna è di: CONCILIO VATICANO II, Dec. *Unitatis redintegratio*, n. 11.

5 Abbiamo riflettuto sull'insegnamento morale e il rinnovamento in: L. MELINA –S. KAMPOWSKI (a cura di), *Come insegnare teologia morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Cantagalli, Siena 2009. Continua ad essere un riferimento per questo compito il magnifico testo di J. RATZINGER, "Il rinnovamento della teologia morale prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*", in L. MELINA –J. NORIEGA (a cura di), *"Camminare nella Luce". Prospettive della teologia morale a partire da* Veritatis splendor, Lateran University Press, Roma 2004, 35-45.

più evidente dell'esortazione apostolica nel contesto ecclesiale caratterizzato dalla missione.

Da un lato, la nostra ricerca si pone in continuità con l'importanza della fede per la vita cristiana e con il modo di articolare la morale[6]; dall'altro, intendiamo rispondere così ad un intento del Concilio Vaticano II di cui, negli ultimi anni, stiamo compiendo una rilettura[7]. Nella fattispecie, operiamo mediante la citazione del decreto *Unitatis redintegratio* che si riferisce al modo di esprimere i contenuti in seno ad una gerarchia interna in cui il cuore del Vangelo sia palese.

Ci accompagna una luce speciale: la relazione intrinseca che esiste tra annuncio evangelico e conversione, che può essere considerata come una delle luci principali del testo di Papa Francesco. È stato lui ad attribuirle un senso ecclesiale innovativo, come un compito di fedeltà della Chiesa alla missione ricevuta da Cristo. Leggiamo le sue parole nel contesto della visione storica dell'impegno attuale da tenere a mente: «Il Concilio Vaticano II ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura a una permanente riforma di sé per fedeltà a Gesù Cristo»[8]. Si tratta di un'intuizione che dà senso a tutte le analisi e proposte presentate in questo testo, conferendogli altresì una struttura interna[9].

1. LA MORALE AL CENTRO DEL VANGELO, I QUESITI FONDAMENTALI

Quando si parla del centro del Vangelo e si propone come punto di riferimento «*la bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto*», si comprende facilmente la necessità di determinare con precisione i punti da considerare come oggetto di riflessione, se non si vuole rischiare di perdere la loro centralità in una possibile dispersione

6 Lo abbiamo visto nel colloquio precedente pubblicato come: J. J. PÉREZ-SOBA –P. GAŁUSZKA (a cura di), *La rivelazione dell'amore e la risposta della libertà: il profilo di un'etica della fede (*DV *5)*, Cantagalli, Siena 2014.

7 Oltre al colloquio già citato sulla *Dei Verbum* abbiamo anche trattato della questione del personalismo conciliare con particolare menzione a *Gaudium et spes*, n. 51: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA –P. GAŁUSZKA (a cura di), *Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia –Studi –Contributi*, Cantagalli, Siena 2013.

8 FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 26.

9 Cfr. A. SPADARO, "Radici, struttura e significato della prima esortazione apostolica di Papa Francesco", in FRANCESCO, *Evangelii gaudium. Testo integrale e commento de "La Civiltà Cattolica"*, Ancora-La Civiltà Cattolica, Milano 2014, 151-169.

di argomenti. In questo modo, possiamo accedere ad essi, non soltanto come l'oggetto di un discorso erudito, ma piuttosto nella loro valenza esistenziale che è luce per la vita dei cristiani, come avviene per la verità dell'amore.

Alla luce di questo principio, abbiamo organizzato il nostro Colloquio intorno a tre domande fondamentali, su cui concentrare le nostre riflessioni.

1) La prima è legata alla dimensione di *annuncio* inerente al Vangelo. È questa che lo rende immediato per le persone, che gli conferisce un senso propositivo e quindi un significato speciale. Sono questi gli aspetti messi in luce dalla cosiddetta «teologia kerigmatica» della fine del XIX secolo[10], di grande rilevanza per il rinnovamento teologico ma che, invece, non sono stati veramente applicati alla morale. Si tratta di tenere conto del valore di evento che comporta qualsiasi annuncio cristiano e che, in questo modo, è visto come una chiamata alla libertà del credente, affinché si impegni con tutte le sue forze a percorrere il cammino che gli apre la presenza salvifica di Dio.

   Si cerca così di accedere al momento primigenio dell'accettazione della comunicazione del Vangelo, che deve illuminare tutto il resto. Ci troviamo dinanzi ad una realtà vitale che corrisponde alla celebre affermazione di Benedetto XVI sull'essenza del cristianesimo e che Papa Francesco ha fatto sua con grande decisione: «Non mi stancherò di ripetere quelle parole di Benedetto XVI che ci conducono al centro del Vangelo: "All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva"»[11].

   Esiste una correlazione tra l'annuncio, la persona che lo proclama e il discepolo che lo riceve in cui si mettono in gioco le dimensioni principali del Vangelo, così come Cristo stesso lo aveva annunciato. Il riferimento intrinseco alla conversione assicura una dimensione morale che deve essere sempre presente nel primo

10 Cfr. A. DE VILLALMONTE, *La teología kerigmática*, Herder, Barcelona 1964.

11 FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 7. La citazione interna è di: BENEDETTO XVI, Lett.Enc. *Deus caritas est*, n. 1.

annuncio cristiano giacché implica la *totalità della vita* di colui che lo riceve.

2) Comprendiamo che il fine di tutto questo è che il Vangelo *diventi vita*. Ecco dunque la seconda questione che abbiamo posto. La ricezione dell'annuncio evangelico richiede la sua realizzazione nella vita poiché soltanto così raggiunge il proprio valore reale. È questo uno degli aspetti che si evincono dalla proposta di Papa Francesco: «l'*Evangelii gaudium* non è il frutto di un «laboratorio» che addomestica i problemi e i temi, ma il frutto di una riflessione sul campo che è partita dall'esperienza. Persino nello stile ha il gusto della vita»[12].

   Vediamo apparire le caratteristiche specifiche della morale in quanto, nella fattispecie, si intende il modo in cui l'uomo si pone nel cercare di realizzare una vita piena. Sono le dimensioni vitali che ora hanno un chiaro primato nella proposta etica e che, proprio in virtù della loro unione con la vita concreta, non sono facili da integrare in una riflessione. I famosi quattro principi per lo sviluppo della convivenza sociale che ritroviamo nell'Esortazione apostolica di Papa Francesco[13], hanno molto a che vedere con lo sforzo volto ad orientare l'azione dei cristiani in modo evangelico. Tra tutti, abbiamo attribuito particolare importanza alla *temporalità*[14], poiché si tratta di un fattore costitutivo dell'esperienza morale, spesse volte dimenticata nelle riflessioni sull'etica[15]. Qui risiede la necessità della morale per l'evangelizzazione giacché, se non riesce a toccare gli elementi chiave della vita, si riduce ad una proposta estetica o intellettuale. La vita è un processo nel quale l'uomo narra la sua esistenza, che è caratterizzata da una serie di passi e di livelli in seno ad una *gradualità* che è parte della pedagogia divina ed appartiene, come tale, al Vangelo.

12 A. SPADARO, "Presentazione", in FRANCESCO, *Evangelii gaudium. Testo integrale e commento de "La Civiltà Cattolica"*, cit., 5.

13 Cfr. FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, nn. 222-237.

14 "Il tempo è superiore allo spazio": FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, nn. 222-225; che già si trova anticipato in: FRANCESCO, Lett.Enc. *Lumen fidei*, n. 57.

15 Per una riflessione su questa dimenticanza risulta molto interessante il testo: L. MELINA, "Moralizzare o de-moralizzare l'esperienza cristiana?", in L. MELINA –O. BONNEWIJN (a cura di), *La* Sequela Christi. *Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana,* Lateran University Press, Roma 2003, 85-103.

3) Infine, ci interroghiamo sul posto che occupa la morale nella *missione* della Chiesa il cui scopo, come spiegato con sapienza da Paolo VI nell'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, non è altro che evangelizzare. «Evangelizzare, infatti, è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare, vale a dire per predicare ed insegnare, essere il canale del dono della grazia, riconciliare i peccatori con Dio, perpetuare il sacrificio del Cristo nella S. Messa che è il memoriale della sua morte e della sua gloriosa risurrezione»[16]. Non è un argomento facile, perché la crisi della morale generalizzata nella nostra cultura è un ostacolo di peso quando si cerca di aprire un dialogo sociale sulle questioni morali. È forte la tentazione di emarginare la morale nel momento dell'evangelizzazione, poiché si percepisce più come un elemento di disturbo che come una fonte di luce. Sono anni ormai che si osserva, anche all'interno della Chiesa, la tendenza ad una emarginazione evidente dei temi morali che non sono praticamente più presenti nella predicazione e nella catechesi oppure, quando vengono trattati, lo sono in modo superficiale e leggero.

Tali questioni, però, sono estremamente importanti per l'esistenza quotidiana e molti sono coloro che chiedono un orientamento in merito. L'aspetto sociale e culturale in questo scambio di punti di vista è un ambito sempre più rilevante nella pastorale e non lo si può dimenticare. Sono molteplici le voci che chiedono di adottare linguaggi nuovi per comunicare la verità contenuta in essa: è un clamore che esige una risposta affinché la Chiesa abbia una voce credibile nel mondo.

Quanto detto racchiude l'intento di fare un passo avanti sulla via di questa conversione pastorale auspicata da Papa Francesco come cammino per la Chiesa[17]: è ad essa che desideriamo contribuire con le nostre riflessioni.

16 PAOLO VI, Es.Ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 14.
17 Cfr. FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 25.

2. Annuncio del Vangelo ed esistenza cristiana

Il primo blocco tematico ha sviluppato le dimensioni morali, contenute nel Vangelo in quanto annuncio concreto, che ricevono le persone lungo il cammino della loro vita. Si considera in particolare il valore esistenziale della chiamata alla libertà umana. Pertanto, il cristiano, nella sua esistenza, si confronta con questo annuncio dal quale riceve, fin dall'inizio, un orizzonte per la sua vita e una guida per il cammino che percorrere.

Il Professor Etienne Michelin del *Institut Notre Dame de Vie* di Venasque, ha preso in considerazione il senso biblico che inquadra la relazione esistente tra kerygma (κήρυγμα, annuncio) e didachè (διδαχὴ, insegnamento)[18]. Il suo studio esegetico mostra che non si tratta di un rapporto unidirezionale, ma esistono molti punti di scambio reciproco. C'è di più, il termine Vangelo (εὐαγγέλιον) è proprio quello che agisce da ponte tra i due, conferendo loro unità poiché li rimanda alla Persona di Cristo. È in lui che troviamo la realtà stessa del cristianesimo nell'obbedienza della fede[19]. Di conseguenza, il vero incontro di Cristo con ogni persona umana è ciò che possiamo chiamare *salvezza*.

Le caratteristiche personali che danno forza a questo rapporto, stabiliscono tutta una serie di azioni che sostengono la vita cristiana e le conferiscono la sua dimensione autentica. Non sono diverse da quelle che troviamo nei racconti dei Vangeli che mostrano il modo specifico in cui Gesù realizza la sua missione rispetto ai discepoli. Il professore stabilisce dunque un'unità dinamica tra azioni fondamentali come *camminare, insegnare, proclamare e curare*. Il senso di ogni azione si rafforza e si illumina nell'unità dell'insieme. Non ci si limita a ridurre l'annuncio ad una parola proclamata, che non incide nell'atteggiamento delle persone e non cura le ferite del peccato. Di conseguenza, la morale può trovare una formulazione più squisitamente evangelica nell'integrazione delle caratteristiche precedenti. Questo significa che fin dal primo momento della sua ricezione, il Vangelo racchiude un senso di comunicazione di una vita grande. In essa si può evidenziare una struttura sacramentale basilare

18 Un tema diffusamente approfondito da: J.I.H. McDonald, *Kerygma and Didache. The articulation and structure of the earliest Christian message*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

19 Cfr. E. Michelin, *Vatican II de l'intérieur, une visite guidée, II. La obéissance de la foi*, Parole et Silence, Les Plans-sur-Bex (Suisse) 2013.

fondata sulle azioni salvifiche di Cristo. Gli *Atti degli Apostoli* acquisiscono così un valore paradigmatico per l'annuncio cristiano. Lo Spirito insegna alla Chiesa il modo in cui Cristo accoglie, annuncia e cura.

Il Professor José Granados, Vicepreside della Sede Centrale dell'Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, ha seguito un'intuizione particolare di Papa Francesco, quella della misericordia come contenuto centrale del Vangelo[20]. Il suo studio si inserisce in essa in quanto dinamica nella quale la *temporalità*[21] è una delle sue dimensioni essenziali, in cui emerge la sua verità di essere fonte di vita nuova. È così che si evita la falsificazione della misericordia, che avviene quando la si considera una semplice emozione momentanea, oppure quando la si vede come una reazione meccanica. In questi casi, il rischio è di rovinare la vita dell'uomo invece di rinnovarla. La rivelazione divina e una teologia unita all'esperienza cristiana, ci offrono una visione molto diversa e più reale della condizione umana[22].

La parabola del Buon Samaritano è la narrazione fondamentale[23] nella quale emerge la struttura di base della misericordia con le sue caratteristiche di essere sacramentale e temporale. Partendo da questa, con una grande ricchezza di riferimenti patristici, il nostro relatore ha tracciato a grandi linee il cammino specifico della vita cristiana, come il percorso esistente tra il Battesimo e l'Eucaristia, in cui si realizza il dono misericordioso di Dio che risana l'uomo e lo affida alla Chiesa. Si tratta di un processo nel quale il tempo è essenziale per la maturazione interiore. In particolare, il Professore ha messo in luce la temporalità e la razionalità interna degli atti del sacramento della penitenza: contrizione,

20 Come mette in luce: W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo- Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2012.

21 Un riferimento obbligato: J. GRANADOS, *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Sígueme, Salamanca 2012.

22 Il professore aveva già trattato diffusamente il tema in: J. GRANADOS, "Irrevocabilità delle promesse e tempo del perdono", in J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014, 247-269.

23 Cfr. A. SPADARO "Radici, struttura e significato della prima esortazione apostolica di Papa Francesco", cit., 166: «Il Papa aveva riconosciuto nella parabola del Buon Samaritano un modello di riferimento, anche se nell'Esortazione essa non è citata». Questo avviene in virtù del rapporto con "l'ospedale da campo" con cui ha confrontato la Chiesa: cfr. FRANCESCO, in A. SPADARO, "Intervista a Papa Francesco", in *La Civiltà Cattolica* 164 (2013/III) 461-464.

confessione e soddisfazione[24]. Uno studio approfondito di questi ultimi ci consente di vedere in essi l'espressione autentica del cammino di riconciliazione in cui la misericordia si inserisce nella vita di ogni cristiano come fonte di vita e di generazione in Dio.

La Professoressa Laetitia Calmeyn della Facoltà di Teologia *Notre Dame* di Parigi è andata dritta al cuore dell'annuncio evangelico, prendendo come oggetto della sua riflessione *le beatitudini*. Esse sono l'anima del Discorso della Montagna[25], dove la dimensione di annuncio specifica dell'insegnamento di Cristo e la realtà morale della vita cristiana sono inseparabilmente intrecciate, nell'ambito di una visione che raccoglie tutta la storia dell'Alleanza di Dio con il suo Popolo[26]. In particolare, si può osservare nella redazione stessa, la chiara intenzione di comunicare la verità di una *vita* con una portata universale sorprendente. L'unico modo per capire questo annuncio evangelico è considerare le beatitudini come manifestazione della vita stessa di Cristo. È Lui che vive la beatitudine fondamentale mediante suo rapporto vitale con il Padre. Le beatitudini vanno dunque accolte come il cammino per giungere al secreto della vita intima di Dio.

La professoressa belga propone una modalità di interpretazione dei Vangeli in diretta correlazione con l'esperienza e la vita concreta dei cristiani[27]. Di fatto, l'itinerario delle beatitudini sfocia nella promessa di pace come azione specifica dei figli di Dio (cfr. *Mt* 5,9). Non è un semplice riferimento volontaristico ma, per sostenerlo come realtà di grazia, Dio ci dona in questa vita l'Eucaristia. Essa è, in quanto azione divina, l'autentico cammino delle beatitudini. Per mezzo di questo dono meraviglioso, Dio fa sì che noi credenti, non solo troviamo la vita ascoltando la Parola di Dio, ma ci concede la fonte grazie alla quale possiamo

24 Secondo la presentazione di: SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 90. In riferimento a: G. EMERY, "Reconciliation with the Church and Interior Penance: The Contribution of Thomas Aquinas on the Question of the *Res et Sacramentum* of Penance", in *Nova et Vetera* 1 (2003) 283–302.

25 Adottare il Discorso della Montagna come la magna carta della morale cristiana, ecco la tesi di: S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions Universitaires Fribourg –Éditions Du Cerf, Fribourg –Paris 1985.

26 Per questo, si veda: P. BEAUCHAMP, *La loi dans l'un et l'autre Testament,* Cerf, Paris 1997 e ID., *La loi, d'une montagne à l'autre,* Seuil, Paris, 1999.

27 A partire dal suo maestro: L. CALMEYN, *Principes et fondements théologiques de la morale selon le père Albert Chapelle*, Collège des Bernardins, Parole et Silence, Paris 2010.

metterla in pratica, così come ci esorta Cristo stesso nella conclusione del Discorso della Montagna (cfr. *Mt* 7,24-27).

Nel ricco dialogo che ha fatto seguito agli interventi, si è messa in luce la necessità di integrare il valore assoluto che contiene l'esperienza morale con la dimensione di temporalità tipica della vita umana. La colpa è, giustappunto, un'esperienza in cui queste due realtà si intrecciano in modo speciale e dove il cristianesimo ha una parola particolarmente significativa da dire. D'altro canto, è altresì apparsa la necessità di chiarire la relazione che deve esistere tra la misericordia e la necessità umana di un accompagnamento personale per la vita cristiana.

Tutto questo deve poter essere vissuto a partire da un riferimento eucaristico sempre presente. Infine, si è parlato della categoria teologica del "cammino" come espressione della condizione dell'uomo in questa vita e come ciò che deve integrare in un contenuto morale le altre dimensioni a cui si è fatto riferimento nei contributi.

3. LA PROPOSTA DI UN CAMMINO: LE DIMENSIONI DELLA MORALE

L'annuncio cristiano è quello di una vita piena, è il fine della missione del Buon Pastore, venuto «perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (*Gv* 10,10). La verità dell'annuncio appare ora legata alla sua capacità di generare vita degli uomini e di coinvolgere in questo tutte le capacità umane. La morale diventa un riferimento necessario per la realtà dell'annuncio cristiano nel cuore dell'uomo. L'annuncio non è una parola che viene da fuori, ma risuona interiormente nell'insieme dei desideri umani e nel modo in cui l'uomo si fa carico della propria vita. È un criterio essenziale per comprendere la gerarchia delle verità specifiche della morale cristiana. Il rapporto interiore che esiste tra le dimensioni inerenti alla vita umana e l'annuncio cristiano sono stati oggetto del secondo argomento di riflessione del nostro colloquio.

Il Professor Walter Schweidler dell'Università Cattolica di Eichstätt ha adottato come fondamento della sua riflessione la questione più basilare della morale: come è possibile che un atto contingente in un mondo pieno di realtà relative possa avere un valore universale? L'originalità della sua proposta consiste nel rivolgere questa domanda all'esperienza cristiana, precisamente in riferimento alla sua pretesa di universalità.

Pertanto, egli presenta una sequenza di interrogativi colma di contenuto: perché devo essere morale? Come essere morale? È possibile andare oltre la moralità umana? Così facendo, egli mette in luce l'esistenza del dualismo kantiano nella divisione contemporanea che separa la natura dalla persona e spezza qualsiasi comunicazione tra l'universale e il concreto nell'ambito di un concetto riduttivo di razionalità.

Per l'aspetto costruttivo, il professore tedesco adotta come riferimento non solo Ricoeur[28], ma anche e soprattutto il suo maestro Spaemann, considerandoli come gli autori che gli consentono di analizzare adeguatamente l'esperienza morale che, per mezzo dell'amore[29], spiega l'operare concreto della persona. Appare dunque un orizzonte di universalità che trascende l'aspetto meramente razionale. Ciò che garantisce l'unione di questi due poli dell'esperienza è la realtà della comunicazione del bene tra le persone nel loro operare benevolente. Così, l'esperienza amorosa, lungi dall'essere qualcosa di soggettivo e privato, assume un'autentica valenza sociale[30]. L'auto-trascendenza che ci rivela l'esperienza umana dell'amore illumina a tal punto da aprire l'esperienza morale allo spazio della legge nuova della grazia che arriva al cuore dell'uomo e lo conduce al di là di se stesso.

Il Professor Ignacio Serrada, della Universidad Eclesiástica San Dámaso di Madrid, ha adottato come fonte del suo intervento il concetto di identità narrativa di Ricoeur[31]. Essa è, in quanto tale, una luce importante per illuminare la comprensione della morale cristiana, che deve sempre avere come punto di riferimento principale i racconti biblici. Nella vita del cristiano, il ricorso alla logica narrativa gli consente di scoprire la verità del dono come la ragione autentica dei suoi atti morali

28 In particolare: P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

29 Come espone: R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990[2]; il professore tedesco si riferisce anche a: ID., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Klett-Cotta, Stuttgart 1998. Sulla logica dell'amore: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA –L. GRANADOS (a cura di), *Il* logos *dell'*agape. *Amore e ragione come principi dell'agire*, Cantagalli, Siena 2008.

30 Cfr. W. SCHWEIDLER, *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*, Springer VS, Wiesbaden 2014[2]. Sul tema: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA –M. MAGDIĆ (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (*1Cor *8,1)*, Cantagalli, Siena 2011.

31 Cfr. P. RICOEUR, "L'identité narrative", in P. BÜHLER –F. HABERMACHER, *La narration. Quand le récit devient communication*, Ed. Labor et Fides, Genève 1988, 287-300. Uno studio in: I. SERRADA, "La dimensión narrativa de la identidad: una luz para comprender la naturaleza persona", in J.J. PÉREZ-SOBA –P. GAŁUSZKA (a cura di), *Persona e natura nell'agire morale*, cit., 363-375.

in una singolare unità di vita. Questa nuova ragione morale acquisisce un'importanza decisiva come superamento della cultura emotivista. Il soggetto emotivo, di fatto, nell'istante in cui sente l'emozione, perde il vero valore degli atti umani. Di conseguenza, egli non è in grado di integrare le proprie azioni nel compito morale che consiste nel costruire la propria vita. È questo l'aspetto fondamentale della crisi morale che viviamo al giorno d'oggi.

Un soggetto emotivo, di per sé, tende a ricevere il Vangelo in modo frammentato, tanto da non essere capace di trarne l'orizzonte autentico verso cui tendere la propria esistenza. La densità specifica dell'incontro con Cristo, invece, gli offre un'unità personale del tutto singolare che, mediante la conversione, diventa un principio di narratività del tutto nuovo. È questo che nella tradizione cristiana si intende quando si parla di *sequela Christi*[32], che non è altro che la base di ogni vita cristiana. Essa racchiude in sé la pedagogia divina[33], che nasce dalla fede ed insegna a vivere come figli di Dio, come è magistralmente spiegato nell'enciclica *Lumen fidei*[34].

La professoressa Oana Goţia della Sede Centrale dell'Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, ha ripreso il tema della gradualità, che è stato nuovamente messo in luce nell'ultimo Sinodo[35]. Si tratta, indubbiamente, di un importante principio evangelico

32 Così si esprime: GIOVANNI PAOLO II, L.Enc. *Veritatis splendor*, n. 19: «seguire Cristo è il fondamento essenziale e originale della morale cristiana». Cfr. L. MELINA –O. BONNEWIJN (a cura di), *La* Sequela Christi. *Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana,* Lateran University Press, Roma 2003.

33 Cfr. L. SÁNCHEZ NAVARRO, "La pedagogia di Gesù nei vangeli", in J.J. PÉREZ-SOBA –O. GOŢIA (a cura di), *Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale*, Lateran University Press, Roma 2007, 227-248.

34 Cfr. FRANCESCO, L.Enc. *Lumen fidei*, n. 29: «La fede è, inoltre, conoscenza legata al trascorrere del tempo, di cui la parola ha bisogno per pronunciarsi: è conoscenza che s'impara solo in un cammino di sequela»; C. GRANADOS, «La fe que camina», in J. GRANADOS –J. LARRÚ, *El que cree ve. En torno a la encíclica* Lumen fidei *del Papa Francisco*, Monte Carmelo, Burgos 2014, 71-85.

35 Mediante il riferimento obbligato a: GIOVANNI PAOLO II, Es.Ap. *Familiaris consortio*, n. 34: «Perciò la cosiddetta "legge della gradualità", o cammino graduale, non può identificarsi con la "gradualità della legge", come se ci fossero vari gradi e varie forme di precetto nella legge divina per uomini e situazioni diverse. Tutti i coniugi, secondo il disegno divino, sono chiamati alla santità nel matrimonio e questa alta vocazione si realizza in quanto la persona umana è in grado di rispondere al comando divino con animo sereno, confidando nella grazia divina e nella propria volontà», citazione di: ID., *Omelia per la chiusura del VI Sinodo dei Vescovi*, 8 (25-X-1980).

e morale dalla cui comprensione dipende in larga misura il modo di evangelizzare in campo morale[36]. Si può affermare che la gradualità è, di fatto, la modalità pedagogica adottata da Cristo, che ben conosce il cuore dell'uomo. Per comprendere il modo in cui coniuga il suo annuncio del Vangelo con la limitazione concreta delle persone, bisogna soffermarsi sulla chiamata alla conversione. Per il cristiano, convertirsi a Cristo vuol dire, in primo luogo, raggiungere una vita nuova e, proprio per questo, non ci sono gradi. Nel contempo, però, la conversione contiene un invito alla sequela e alla crescita in santità che, necessariamente, comprende molti passi da compiere.

Nella misura in cui si studia questa integrazione nella verità specifica dell'agire umano, si può formulare una prima indicazione morale di grande rilevanza: l'impossibilità di considerare una gradualità nella conversione è precisamente la condizione necessaria per intendere la legge della gradualità come cammino morale. Di contro, la pretesa di una gradualità della legge impedisce la crescita morale dell'uomo, poiché lo separa dall'autentica sequela di Cristo[37].

La Professoressa rumena ha saputo presentare la verità di questi principi rispetto alle questioni etiche attualmente più pregnanti, facendo chiaro riferimento alle implicazioni che ricadono su una pedagogia morale che conosce il cuore dell'uomo[38].

Tutti questi interventi hanno suscitato un dialogo molto animato, pieno di interesse. È stato chiesto un chiarimento sui limiti della teoria della narratività, proprio in relazione alla conversione e alla sua valenza di assoluto, fondamentali nel cristianesimo. Si è altresì chiesta una delucidazione sul significato della centralità dell'esperienza dell'amore per la morale e sulle dimensioni che questo introduce nella riflessione sull'esperienza cristiana, in particolare per quanto riguarda l'apporto concreto che fornisce rispetto alle persone. Infine, si è prestata un'attenzione del

36 Come ripercussione morale: cfr. L. MELINA, "Pedagogía moral cristiana: conversión y «Ley de la gradualidad»", in ID., *Moral: entre la crisis y la renovación*, EIUNSA, Madrid 1998², 105-136.

37 È la tesi sostenuta da: J.-M. LUSTIGER, "Gradualità e conversione", in AA.VV.,*La «Familiaris consortio»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano1982, 31-57.

38 Tema su cui la professoressa aveva già riflettuto in: O. GOŢIA, "Educazione delle emozione e sessualità in Marta Craven Nussbaum", in L. MELINA –J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La soggettività morale del corpo (*VS *48)*, Cantagalli, Siena 2012, 245-260.

tutto particolare all'enigma che contiene l'amore della vita umana e al tipo di verità che conferisce per illuminare il cammino.

4. MORALE CRISTIANA E MISSIONE ECCLESIALE

L'ultimo fulcro tematico del Colloquio risponde all'urgenza con cui Papa Francesco ha impresso uno slancio verso una Chiesa in missione[39], per la trasmissione del Vangelo al giorno d'oggi. È una caratteristica che deve alimentare il modo di essere ecclesiale e le sue azioni pastorali nell'ambito di un mondo che cambia ed evolve. In questo campo, non è sempre facile integrare la morale nelle attività ecclesiali, e non è neanche chiaro quale sia il modo migliore di esporla dinanzi ad una cultura che fa dell'oblio di Dio e della trasgressione alle norme morali, una delle sue caratteristiche principali. Detto questo, il fine delle azioni pastorali sembra talvolta ambiguo e il loro rapporto con la vita del mondo e con lo sviluppo della società è una questione mai del tutto affrontata. Emerge un insieme significativo di caratteristiche che richiedono una riflessione basata sulla specificità morale della proposta cristiana.

Sua eccellenza Mons. Luigi Negri, Arcivescovo di Ferrara-Comacchio, si è ampiamente speso per porre la cultura al centro del suo intervento, partendo dalla definizione che lo stesso San Giovanni Paolo II diede nel suo celebre discorso all'UNESCO: «La cultura è ciò per cui l'uomo in quanto uomo diventa più uomo, "è" di più, accede di più all'"essere"»[40]. Basandosi su questo presupposto, egli ha portato avanti la sua riflessione sulla cultura come linguaggio imprescindibile per un annuncio che gli uomini possano ricevere poiché provvisto di contenuto umano. Si evince dunque, pur nella sua necessità e bontà radicale, un ambito di ambiguità della cultura in quanto si tratta di una mediazione necessaria di qualsiasi messaggio, che è però suscettibile di manipolazione e corruzione interiore. Sua eccellenza ha insistito, soprattutto, sul

39 Cfr. FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 10, in cui cita (nota 5): V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento de Aparecida*, 360: «Aquí descubrimos otra ley profunda de la realidad: que la vida se alcanza y madura a medida que se la entrega para dar vida a los otros. Eso es en definitiva la misión».

40 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'*UNESCO, (2-VI-1980), n. 7. Cfr. L. NEGRI, *L'uomo e la cultura, nel magistero di Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1998.

pericolo reale della sua ideologizzazione che rischia di trasformare la cultura in qualcosa che si oppone all'uomo e all'umanizzazione della società. Al giorno d'oggi, non è possibile trattare la questione culturale senza tenere conto di questa realtà, in particolare per quanto riguarda la famiglia e il matrimonio. Di fatto, è proprio su questo tema che ha insistito Papa Francesco quando ha affermato che: «La famiglia attraversa una crisi culturale profonda, come tutte le comunità e i legami sociali»[41].

Il modo per vincere le ideologie risiede nella forza specifica della testimonianza cristiana che, in questo modo, rende presente una *antropologia adeguata*[42], mediante la quale l'uomo può riuscire a conoscere se stesso. Con queste basi, i cristiani saranno in grado di far scaturire dalla fede le dimensioni dell'umanizzazione che consentiranno la generazione di una cultura nuova. È questo quello che il mondo si aspetta dai cristiani, alla luce del disegno divino.

Il Professor Stephan Kampowski della sezione centrale dell'Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia, partendo da una domanda inquietante, ovvero: «Perché gli uomini devono amare la Chiesa?»[43] si è interrogato sulla presenza di quest'ultima nel mondo. Per approcciare la questione, il professore ha citato uno dei brani fondamentali della *Gaudium et spes*: «Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, tale progresso, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, è di grande importanza per il regno di Dio»[44]. Questa distinzione tra il Regno di Dio e il progresso del mondo è cruciale per la Chiesa e racchiude un contenuto morale ineludibile. Il Regno non può essere opera dello sforzo umano; il cristiano, inoltre, entra nel Regno soltanto mediante la sua conversione all'azione di Dio in questo mondo.

41 FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 66.

42 L'espressione proviene da: GIOVANNI PAOLO II, Catechesi 23 (2-4-1980), in ID., *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, a cura di G. MARENGO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 172-175.

43 T.S. ELIOT, *La Roccia. Un libro di parole,* Biblioteca di via Senato Edizioni, Milano 2004, 101.

44 CONCILIO VATICANO II, Cost.Pas. *Gaudium et spes*, n. 39.

Sulla scia di Hannah Arendt[45], il professore riprende la ragione morale tipica della situazione dell'uomo nel mondo per giungere alla conclusione secondo cui subordinare il senso delle nostre azioni alla costruzione di un mondo migliore, conduce a perdere il valore morale degli atti umani[46]. La storia ne è la dimostrazione: qui, le supposizioni precedenti hanno causato numerosi disastri umanitari e hanno portato alla nascita di molti regimi totalitari. Senza una costante chiamata alla conversione a Cristo, la Chiesa non può compiere la sua missione in questo mondo.

Il Rev. Padre Maurizio Botta dell'*Ufficio Catechistico* e del *Servizio per il Catecumenato del Vicariato di Roma* ha dato una testimonianza diretta delle sue catechesi sui comandamenti che compie con i giovani come rinnovamento battesimale[47]. Partendo dalla sua esperienza di pastore, egli ha voluto ribadire con forza che è possibile trasmettere i principi fondamentali della morale cristiana al giorno d'oggi e che lo si può fare con l'incisività necessaria per toccare veramente il cuore dell'uomo. Attraverso molti esempi, ha illustrato il modo di comunicare alcune delle questioni attualmente più delicate, come la legge naturale o l'universalità delle norme morali. Il professore ha seguito uno schema catechetico *sulla legge morale* secondo le quattro tappe che la costituiscono: la legge naturale, le passioni, il decalogo e la grazia[48].

In questo modo, egli mette in luce l'esistenza di un linguaggio che, pur senza perdere il contatto con la parte migliore della tradizione morale

45 In particolare a: H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme,* Feltrinelli, Milano 1964. Cfr. S. KAMPOWSKI, *Arendt, Augustine and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Eerdmans, Grand Rapids 2008.

46 Come sostenuto anche da: R. SPAEMANN, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns,* Klett-Cotta, Stuttgart 2001, 62: «Handlungen sind nicht dadurch gut oder schlecht, dass sie die Welt verbessern oder verschlechtern, sie verbessern oder verschlechtern die Welt, weil sie gut oder schlecht sind». Cfr. L. MELINA –D. GRANADA (a cura di), *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*, Lateran University Press, Roma 2005.

47 Ricordiamo che ogni morale cristiana inizia con il battesimo ed è questo il sacramento che la struttura: cfr. G. CESAREO, *Battesimo e vita morale. L'ethos dell'uomo nuovo in Cristo*, Miscellanea Francescana, Roma 2014.

48 Sono le stesse tappe contenute nella famosa catechesi sui comandamenti di: SAN TOMMASO D'AQUINO, *Collationes in decem preceptis*, in J.-P. TORRELL, "Les 'Collationes in decem preceptis' de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 69 (1985) 5-40. 227-263. Il sacerdote oratoriano fa riferimento a: C.S. LEWIS, *The Abolition of Man*, Oxford University Press, Oxford 1943.

cristiana, risveglia le coscienze e si mostra davvero *performativo*[49], poiché permette il passaggio dell'annuncio cristiano alla vita dei fedeli. Da qui l'incoraggiamento ad includere nella predicazione ordinaria i temi fondamentali della vita, poiché è un modo concreto ed attuale di essere fedeli all'insegnamento di Cristo.

L'insieme dei contributi, caratterizzati dalla profonda valenza di essere testimonianze cristiane come presenza significativa in mezzo alla nostra società, è stato realmente percepito come una sorta di conferma della tesi che il nostro Colloquio aveva assunto: la morale in quanto vita cristiana, in sé, è un annuncio del Vangelo. La freschezza di queste riflessioni audaci e positive ha alimentato molte domande durante il dibattito: circa il merito delle azioni cristiane, il rapporto che esiste in questo campo tra la ragione e la fede, la differenza che va tenuta a mente in seno alla Chiesa tra rivoluzione e riforma… Insomma, una serie di argomenti estremamente attuali e ricchi di riferimenti alla morale.

5. IL CAMMINO DELLA MISSIONE IN SÉ

Il contenuto del Colloquio ci ha consentito di cogliere un frutto maturo, ossia una serie di chiarimenti importanti per il nostro argomento. Si è cercato, in ogni momento, di illuminare la centralità della morale per l'evangelizzazione e la missione della Chiesa nel mondo odierno. Di conseguenza, non è un caso se la maggior parte degli esempi concreti che appaiono nell'Esortazione apostolica di Papa Francesco *Evangelii gaudium* appartengono all'ambito della morale. Questa correlazione è già, di per sé, un chiarimento rilevante per la pastorale della Chiesa che deve saper integrare meglio l'annuncio nella vita cristiana. È innegabile, comunque, che rimane ancora un lungo cammino da percorrere per recuperare tutto l'impulso evangelico che deve sostenere l'insegnamento morale nella Chiesa.

Non possiamo dunque esimerci dal ricordare la parte finale del Vangelo di Marco. L'evangelista che inizia con l'annuncio di Cristo, che abbiamo ripreso per aprire le nostre riflessioni e che caratterizza il Vangelo

49 Cfr. BENEDETTO XVI, Lett.Enc. *Spe salvi*, n. 4: «"performativo", vale a dire se possa trasformare la nostra vita così da farci sentire redenti». È un'espressione proposta da: J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford 1962.

come il contenuto dello stesso, presenta come conclusione di tutto il suo racconto un riferimento all'azione umana come modo specifico di predicare: «Allora essi partirono e predicarono dappertutto, mentre il Signore agiva insieme con loro e confermava la Parola con i segni che la accompagnavano» (*Mc* 16,20). Predicare ed operare: ecco una testimonianza reale del fatto che è il Signore che opera; il risultato di questo è la meraviglia della trasmissione di un Vangelo che diventa vita e salvezza degli uomini. Siamo chiamati a questa missione anche per mezzo del nostro studio e delle nostre riflessioni in quanto moralisti.

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
53100 Siena
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com
e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com