

KARD. ANGELO SCOLA

## IL MATRIMONIO TRA FEDE E CULTURA

### I. IL MATRIMONIO ALLA PROVA

#### 1. FEDE, CULTURA E CULTURE

„Genus humanum arte et ratione vivit (cfr. S. Thomae, *In Aristotelis*, „Post. Analyt.”, 1) [...] Il significato essenziale della cultura consiste, secondo queste parole di san Tommaso d’Aquino, nel fatto che essa è una caratteristica della vita umana come tale [...] l’uomo non può essere fuori dalla cultura. La cultura è un modo specifico dell’„esistere” e dell’„essere” dell’uomo”<sup>1</sup>

Questa affermazione di Giovanni Paolo II, divenuta giustamente famosa, ha il pregio di mostrare immediatamente il nesso tra l’esperienza elementare dell’umano – elementare non perché di immediata decifrazione, ma perché comune a tutti gli uomini – e la cultura<sup>2</sup>. Infatti l’espressione tomiana *arte et ratione*, quasi un’endiadi, scalza alla radice ogni concezione intellettualistica di cultura per rimandare con naturalezza alle poliedriche capacità e alle molteplici forme creative proprie del „genere umano”. Nell’ottica del

---

Kard. ANGELO SCOLA, patriarca Weneccji, dr filozofii i teologii. Od 1982 r. pełni funkcję wykładowcy i profesora antropologii teologicznej oraz teologii moralnej w Instytucie Badań nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Papieskim Uniwersytecie Lateraneńskim w Rzymie. W latach 1995-2002 był rektorem tego Uniwersytetu i prezydentem Instytutu Badań nad Małżeństwem i Rodziną. Jest współzałożycielem Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio” oraz pisma naukowego „Marcianum”. Adres do korespondencji: S. E. Cardinale Angelo Scola, Patriarca di Venezia, San Marco, 320/A, 30124 Venezia, Italia.

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso all’UNESCO*, 2 giugno 1980, n. 6.

<sup>2</sup> Sull’esperienza umana elementare cfr. A. Scola, *L’esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Genova: Marietti 2003.

celebre discorso all'UNESCO la sentenza dell'Aquinate mette simultaneamente in campo il problema, oggi più che mai cruciale, dell'unità e della molteplicità, costringendoci a considerare come inscindibile il binomio cultura-culture. Senza negare che, per quanto marcata possa essere la frammentazione e contraddittorie le espressioni dei comportamenti personali, degli usi e costumi e delle loro interpretazioni (culture) una *cultura* sgorga sempre dall'esperienza integra le unitaria dell'uomo<sup>3</sup> La cultura, infatti, non ha solo il compito di raccontare diversi stili di vita, ma alla fine essa fornisce all'uomo un ambito unitario entro il quale egli è chiamato a rischiare la sua libertà.

L'enciclica *Fides et ratio* ha ben evidenziato questi aspetti quando, facendo tesoro dei preziosi insegnamenti del Magistero precedente<sup>4</sup>, ha illustrato il corretto rapporto tra fede, ragione e cultura<sup>5</sup> articolando, all'interno di questo rapporto, almeno sei decisive dimensioni del nesso cultura-culture. Non è il caso di ripercorrerle in questa sede, anche perché, nella loro formulazione classica, sono già ben note<sup>6</sup> Qui conviene piuttosto rimarcare che il nesso cultura-culture-ragione con l'esperienza toglie alla visione della cultura ogni grave condizionamento utopistico ed avanguardistico, di marca collettivista o liberista, per ancorarla al singolo immerso nel popolo mantenendo il *sapere*, anche il più rigoroso, strutturalmente riferito ad un *sàpere*. Lega cioè indissolubilmente la scienza alla sapienza e quindi mostra con naturalezza l'originaria scaturigine religiosa (fede) della cultura stessa<sup>7</sup> Non a caso *cultura* e *culto* possiedono la stessa radice.

Non esiste pertanto atto umano e di conseguenza fenomeno, personale e sociale, di qualsivoglia natura, che possa sottrarsi alla presa del binomio fede-cultura<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> Cfr. J. P r a d e s L ó p e z, *L'uomo fra etnia e cosmopolitismo. Fondamenti antropologici e teologici per il dibattito sulla multiculturalità*, „Il Nuovo Areopago”, 20(2001), n. 1, p. 5-32.

<sup>4</sup> Cfr. In particolare „*Gaudium et spes*”, n. 53-62.

<sup>5</sup> Cfr. „*Fides et ratio*”, n. 69-71.

<sup>6</sup> Le ho sinteticamente illustrate in: A. S c o l a, *The Integrity of Human Experience: Cultural Dimensions and Implications of the „Encyclical Fides et ratio”*, [in:] L.P. Hemming; S.F. Parsons, *Restoring Faith in Reason*, London: SCM Press 2002, p. 256-276.

<sup>7</sup> „Non esiste la nuda fede o la pura religione. In termini concreti, quando la fede dice all'uomo chi egli è e come deve incominciare ad essere uomo, la fede crea cultura. La fede e essa stessa cultura” – J. R a t z i n g e r, *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, „Nuova Umanità”, 16(1994), n. 6, p. 95-118, qui 103.

<sup>8</sup> Cfr. A. Scola, *Fede e cultura: un binomio superato?* „*La casa e i portici*”, [in:] AA.VV.,

Sarebbe per lo meno lungo, se non troppo arduo, anche solo tentare di definire in astratto i criteri rigorosi di metodo per articolare correttamente tale binomio<sup>9</sup> Vi incontreremmo in ogni caso la doppia, delicata questione, acutamente enucleata da Paolo VI in *Evangelii nuntiandi*, dell'evangelizzazione della cultura e dell'inculturazione della fede<sup>10</sup> Per sottolinearne la centralità in ordine al rapporto fede-cultura-culture, in questa sede sarà sufficiente richiamare che il Dio giudaico-cristiano è un Dio che si è compromesso con la storia<sup>11</sup> avendo legato l'assolutezza della Verità ad un avvenimento vivente e personale: Gesù Cristo morto e risorto. Egli per comunicarsi ha deciso di passare attraverso la libertà del singolo, anzi attraverso ogni singolo atto di libertà. Ed ogni atto di libertà può essere definito solo nel suo accadere. È inesorabilmente determinato, cioè storico. Quindi, per quanto radicato nelle certezze luminose della fede, esso non può evitare il rischio dell'inculturazione. La personalità cristiana non può mai esimersi dall'imitare l'autoesposizione del *Deus Trinitas* in Gesù Cristo per documentare la *cum-venientia* del *bonum* evangelico all'uomo sempre culturalmente situato<sup>12</sup>.

Se l'evangelizzazione porta sempre con sé l'inculturazione della fede, in tale processo la questione del matrimonio, nel suo dato di esperienza e nelle

„Accordi” sulla nota. *Interventi di approfondimento su temi della Nota Pastorale „La città di San Petronio nel terzo millennio” del Card. Giacomo Biffi*, Bologna: Fondazione Cardinale Giacomo Lercaro 2001, p. 141-160.

<sup>9</sup> Guardini mette in evidenza questo dato quando parla dell'impossibilità di elaborare una cultura cristiana una volta per tutte: „nonostante due millenni di storia cristiana non si è ancora formato un senso inequivocabile e durevole dell'essenza della cultura cristiana, una sua forma continuamente crescente; anzi, appare divenire, quanto più lungamente, tanto più profondamente problematica. Dopo due millenni di interrogativi e di esperienza, il problema se vi sia una cultura cristiana resta irrisolto come all'inizio. Letteralmente come «all'inizio» [...] Nel problema del rapporto tra cristianesimo e cultura sembra stare qualcosa che non permette di giungere ad una definitiva «soluzione», nel senso abituale del termine. Un determinato stato di sospensione, un'insicurezza, un'interiore situazione di impaccio comunque costituito appare essergli essenziale” – R. G u a r d i n i, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, [in:] ID., *Natura, cultura, cristianesimo*, Brescia: Morcelliana 1983, p. 126.

<sup>10</sup> Cfr. *Evangelii nuntiandi* 20. A questo proposito si veda: G. C o l o m b o, *L'Evangelizzazione. Dalla Gaudium et spes alla „Nuova Evangelizzazione”*, [in:] AA.VV., *A trent'anni del Concilio*, a cura di C. Ghidelli, Roma: Edizioni Studium 1995, p. 329-345.

<sup>11</sup> Cfr. E. F a c k e n h e i m, *La presenza di Dio nella storia*, Brescia: Queriniana 1977, p. 67-71.

<sup>12</sup> Cfr. A. S c o l a, *Gesù Cristo, religioni e testimonianza*, [in:] *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, a cura di M. Serretti, Rorna: Lateran University Press 2002, p. 5-13.

complesse e molteplici forme di riflessione e sapere – tra le quali occupa un posto assai significativo la pratica e la scienza canonistica – è forse la più decisiva. Nel matrimonio, infatti, si riversa in maniera eminente il dramma costitutivo del cuore dell'uomo. Senza voler indulgere a pessimismi, lo vediamo in modo particolare quando affiorano macroscopicamente le dolorose fratture che derivano dalle sue zone d'ombra: incomprensioni, violenze, mancanze, bisogni, scacchi, fallimenti... Per non parlare del figlio che non è certo assente da questa sequenza di dolori.

## 2. SUPERARE IL MISTERO NUZIALE?

Nel considerare il matrimonio tra fede e cultura facciamo quindi nostra la giusta istanza post-moderna che la libertà dell'uomo e della famiglia umana è sempre storicamente situata<sup>13</sup> La fede per sussistere e comunicarsi (evangelizzazione) si deve sempre inculturare (inculturazione). Partiremo pertanto dall'imponente dato di fatto che le nostre società – soprattutto quelle del Nord del pianeta – ci presentano. Lo straordinario connubio realizzato negli ultimi due secoli tra scienze e tecnologie – in modo particolare negli ultimi decenni nell'ambito della biologia – ha prodotto nella sfera dell'amore, del matrimonio e della famiglia una serie di separazioni: tra la coppia ed il matrimonio, tra la sessualità e la procreazione, tra la coppia e l'essere genitori, tra l'essere genitori ed il procreare, ed infine tra la coppia-famiglia e la differenza sessuale<sup>14</sup>.

Tutto questo ha dato origine a mutamenti radicali e a situazioni inedite. In forme contraddittorie, non esenti da forzature e violenze, le nostre società sono attraversate da questa bruciante questione: la contraccezione, il divorzio, la realtà dei *singles*, l'aborto, la procreazione medicalmente assistita, la clonazione, l'omosessualità impongono di ridefinire radicalmente le nozioni di coppia, di famiglia e di essere genitori? In altri termini: il dato scientifico-tecnologico di queste separazioni e le loro conseguenze psico-sociali, rivelano

---

<sup>13</sup> Questo dato ha spinto Balthasar a parlare di antropologia drammatica: „Noi possiamo interrogarci sull'essenza dell'uomo soltanto nel vivo atto della sua esistenza. Non esiste antropologia al di fuori di quella drammatica” – H. U. von B a l t h a s a r, *Teodrammatica* 2, Milano: Jaca Book 1978, p. 317.

<sup>14</sup> Cfr. A. S c o l a, *Il mistero nuziale 2. Matrimonio-famiglia*, Roma: PUL-Mursia 2000, p. 82-82; C. C a f f a r r a, „*Familiaris consortio*” – Istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e della famiglia, „*Anthropotes*”, 17(2001), p. 207-221.

che l'unità tra differenza sessuale, amore e procreazione – i tre fattori inscindibili del *mistero nuziale*<sup>15</sup> – è un fatto contingente – inevitabile prima di queste nuove scoperte – ma oggi superabile? Oppure questa unità dei tre fattori possiede un valore assoluto?

E ancora: essi sono davvero costitutivi dell'esperienza dell'amore, del matrimonio e della famiglia? La loro unità è un bene oggettivo da mantenere ad ogni costo evitando di cedere a quella che è stata acutamente definita la violenta logica dell'imperativo tecnologico: „si *può* fare perciò si *deve* fare”, e pertanto „se si *può* separare separiamo”? O, al contrario, questa unità deve essere ancor più perseguita proprio perché oggi sarebbe possibile prescindere? Come un bene che tanto più si impone quanto più chiama in causa direttamente la libertà nella sua piena dignità di scegliere, in maniera consapevole e critica ciò che è buono.

Inoltre, a livello dell'organizzazione della società civile: il peso massiccio della libertà del soggetto e quindi del suo desiderio, delle sue eventuali difficoltà e rotture, deve spingere il legislatore ad offrire ad ogni esperienza particolare, comprese quelle contraddittorie, la forma di una norma di legge?

Quest'ultimo problema è ancor più acuto nell'attuale fase storica apertasi dopo la caduta del muro di Berlino. Oggi, infatti, il peso del linguaggio giuridico è divenuto assolutamente decisivo. Senza far ricorso alla provocazione di Fukuyama circa la *fine della storia*<sup>16</sup>, il 1989 ha simbolicamente rappresentato la fine di una visione della storia intesa come il progressivo attuarsi di una idea assoluta pensata a priori. Le due ideologie che hanno insanguinato il XX secolo hanno incarnato, soprattutto nella concezione leninista di stato totalitario, questo terribile mito razionalistico della storia. Tuttavia, paradossalmente la fine di questa visione della storia è coincisa con il momento in cui il sistema economico e la civiltà delle reti hanno dato vita ad una realtà politicamente mondiale.

In questo quadro di globalizzazione, il diritto e l'economia stanno togliendo sempre più spazio alla filosofia e alla sociologia. Il loro linguaggio è divenuto quello a cui tutti si adeguano e che in qualche modo tutti parlano.

---

<sup>15</sup> „Se, da una parte, l'espressione mistero nuziale indica l'unità organica di differenza sessuale, amore (relazione oggettiva all'altro) e fecondità, dall'altra essa fa obiettivamente riferimento, in forza del principio dell'analogia, alle diverse forme dell'amore che caratterizzano sia l'uomo-donna, in tutti i suoi derivati (paternità, maternità, fraternità, sonorità, ecc.), sia il rapporto di Dio con l'uomo nel sacramento, nella Chiesa, in Gesù Cristo per giungere fino alla Trinità stessa” – S c o l a, *Il mistero nuziale* 2, p. 81.

<sup>16</sup> Cfr. F. F u k u y a m a, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano: BUR 1996.

Ciò spiega il paradosso che in società in cui nessun valore è esaltato quanto la libertà, le maglie delle reti di regole e di leggi si fanno sempre più strette. Nell'agone civile impera la norma del *vietato vietare*, nello stesso tempo in cui ogni desiderio soggettivo pretende di diventare diritto fino ad assumere lo statuto di regola-legge universale<sup>17</sup>

### 3. LA TESI DEL *GENDER*

Il presente Congresso, nel suo articolato programma, intende affrontare i risvolti giuridico-canonistici implicati nell'interrogativo capitale cui abbiamo fatto riferimento, quello relativo alla necessità o meno di modificare radicalmente le nozioni di coppia, matrimonio e famiglia. Come è possibile arguire dal taglio già dato alla esposizione il compito della relazione introduttiva non è quello di fornire una risposta esauriente alle domande poste e a tutte le loro implicazioni. È piuttosto quello di leggere il quadro culturale entro cui esse nascono, avendo presenti gli elementi costitutivi del matrimonio, per mostrare se la visione che la fede ne offre è capace di intercettare e valorizzare le giuste istanze della cultura-culture in merito.

L'interrogativo capitale che abbiamo introdotto sottende una questione antica: quella del rapporto tra natura e cultura. Alla complessità della questione cultura-culture, cioè alla necessità di tenere insieme pluralità ed unità culturale, si aggiunge l'ardito scoglio non dico di definire l'umana natura, ma almeno di consentirne l'identificazione intorno ad un nucleo resistente. La polisemia della nozione di natura è nota fin dalla filosofia greca, così come la progressiva reticenza della modernità, nonostante o forse anche a causa dell'ambigua stagione del giusnaturalismo, a parlare di natura umana che è sfociata nella scelta di cancellare questo termine dal linguaggio post-moderno<sup>18</sup>

Oggi la situazione è ulteriormente aggravata dalla possibilità che l'uomo ha acquisito, attraverso le tecniche biogenetiche, di porre mano alla genesi

---

<sup>17</sup> Cfr. T. A n a t r e l l a, *Homosexualité et mariage*, [in:] *Documents Épiscopat. Bulletin du Secrétariat de la Conférence des Évêques de France*, 2004, n. 9; Congregazione Per La Dottrina Della Fede, Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali, 31 luglio 2003.

<sup>18</sup> Cfr. N. A b b a g n a n o, *Natura*, [in:] ID., *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. Foriero, Torino: UTET 2001, p. 740-743.

della sua stessa vita. Basti fare cenno alle tesi di Singer sullo *speciismo*<sup>19</sup> o all'affermazione prometeica di Jongen: „L'uomo è il *suo proprio esperimento*”<sup>20</sup> Parlare, come sempre più spesso fanno etnologi, antropologi e sociologi, di multinaturalismo<sup>21</sup> coincide con la dissoluzione dell'idea stessa di natura umana? Dove finisce allora l'istanza dell'unità, che senza annullare il molteplice è tuttavia costitutiva dell'esperienza elementare dell'uomo?

Se il rapporto natura-cultura è concepito in termini dualistici, caratterizzati cioè da un estrinsecismo che li pre-suppone acriticamente come già compiutamente costituiti prima che entrino in relazione, esso avrà la fisionomia di un elastico: più si tira il capo della natura più si toglie alla cultura e viceversa. E questo fino al tendenziale assorbimento di uno dei due capi nell'altro. In questa sede non è chiesto di affrontare in astratto la questione natura-cultura/unità- molteplicità. Ci basta notare che proprio questo strano „tiro alla fune” sta caratterizzando il dibattito sulla pratica e sul valore del matrimonio nelle nostre attuali culture. Lo si potrebbe documentare esaminando accuratamente le separazioni prima introdotte, ma l'inevitabile necessità della sintesi impostaci dal contesto ci spinge a cercare una categoria che le attraversi tutte. Dagli anni '50 essa è stata obiettivamente elaborata nel mondo anglosassone attraverso una sempre più articolata riflessione sul tema del *gender*<sup>22</sup>.

Questa espressione era sorta per indicare „il carattere sessuato maschile o femminile delle identità, dei ruoli e delle relazioni socialmente costruiti, quindi non biologici, ma culturali, incluse le credenze, le percezioni, le preferenze, gli atteggiamenti, i comportamenti, le attività svolte in generale”<sup>23</sup> All'origine era tenuta in relazione, nel rispetto di un corretto rapporto natura-cultura, con la base biologica del sesso, ma oggi, a causa del

<sup>19</sup> Cfr. P. S i n g e r, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.

<sup>20</sup> M. J o n g e n, *Der Mensch ist sein eigenes Experiment*, [in:] *Feuilleton*, „Die Zeit”, 9 agosto 2001, p. 31.

<sup>21</sup> Cfr. B. L a t o u r, *Le rappel de la modernité. Approches anthropologiques*, Conférence au Séminaire Descola, Collège de France, 26 novembre 2003.

<sup>22</sup> Cfr. A. O a k l e y, *Sex, Gender and Society*, London: Gower 1985; J. L o b e r, *Gender*, [in:] *Encyclopedia of Sociology*, t. 2, ed. E. F. Borgatta, New York: Macmillan 1992, p. 748-754; *Genere. La costruzione sociale del maschile e del femminile*, a cura di S. Piccone, C. Saraceno, Bologna: Il Mulino 1996.

<sup>23</sup> Cfr. P. D o n a t i, *La famiglia come relazione di gender: morfogenesi e nuove strategie*, [in:] ID. (a cura di), *Uomo e donna in famiglia. Quinto rapporto CISF sulla famiglia in Italia*, San Paolo: Cinisello Balsamo 1997, p. 25-91, qui 25, n. 1.

citato perverso „tiro alla fune”, sta sempre più rischiando di soppiantarla fino ad abolirla.

Come lascia intendere la recente lettera della *Congregazione per la Dottrina della Fede*<sup>24</sup> la categoria di *gender* sembra ormai costituire il grimaldello per aprire la via alla modificazione radicale del significato delle pratiche individuali e sociali che riguardano le delicate ed essenziali realtà primarie della differenza sessuale, del matrimonio e della famiglia.

Infatti la categoria di *gender* dopo essere stata impiegata, non senza un qualche positivo risultato, in ordine alla giusta causa del superamento della discriminazione della donna, oggi viene di fatto utilizzata per giustificare un'idea di sessualità come variabile del tutto dipendente dall'inclinazione soggettiva e dal dato culturale, dal momento che per parlare di sessualità non si potrebbe o dovrebbe fare alcun ricorso ad una qualche nozione di „natura”

Il singolo non si troverebbe situato in una specifica differenza sessuale, ma potrebbe scegliere a quale sesso appartenere o addirittura di trapassare da un sesso all'altro. Il clima di androginismo culturale che si respira quotidianamente nella vulgata massmediatica è significativamente rivelatore di questo stato di cose. E la rapidità con cui il principio del *vietato vietare* ha imposto l'accettazione di questo clima nella mentalità dominante ne è clamorosa conferma.

La differenza sessuale, vero e proprio fulcro del mistero nuziale perché fattore dinamico e garanzia universale della possibilità dell'amore e della procreazione, e presentata come superabile. Nessun dato „naturale” di natura biologica, nessuna analisi di psicologia del profondo, nessuna considerazione filosofica e perfino teologica sembra aver la forza di imporre la differenza sessuale come non catturabile, come una dimensione non a nostra disposizione e quindi, ultimamente, „indeducibile”

I tentativi, anche motivati, di far ricorso ad una idea dinamica di natura per fare spazio a tutto il peso della cultura e quindi della decisività della libertà e del desiderio del singolo riconoscendo la necessità di un processo

---

<sup>24</sup> Cfr. Congregazione Per La Dottrina Della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31 maggio 2004, n. 2: „Per evitare ogni supremazia dell'uno o dell'altro sesso, si tende a cancellare le loro differenze, considerate come semplici effetti di un condizionamento storico-culturale. In questo livellamento, la differenza corporea, chiamata sesso, viene minimizzata, mentre la dimensione strettamente culturale, chiamata genere, è sottolineata al massimo e ritenuta primaria”

di sessuazione<sup>25</sup> si infrangono inesorabilmente contro l'obiezione di naturalismo, di biologismo, di fysicalismo da parte dei nuovi profeti del *gender*. Essi però non dicono come sia possibile tenere insieme unità e molteplicità. Ma senza affrontare questa questione la riflessione si inoltra inesorabilmente in una selva oscura dove, al più, è possibile percorrere sentieri interrotti.

Se la differenza sessuale è superabile, le pratiche ed i significati dell'amore inteso come dono fecondo di sé perdono la loro stella polare: l'unità duale di uomo-donna<sup>26</sup> Pur sostenendo con forza la necessità di non spezzare l'amore in *eros* e *agape*<sup>27</sup>, ma di mantenerne in unità ogni manifestazione – da quella sublime intratrinitaria alle più degenerate forme di *venere* – non si può rinunciare al riferimento a quell'*analogatum princeps* nell'esperienza umana dell'amore che è l'uomo-donna. L'unità duale di uomo-donna è originaria e perciò necessaria per l'autocoscienza del singolo.

Esiste allora un passaggio sicuro tra la Scilla del naturalismo fissista e la Cariddi di un culturalismo in perenne divenire? Per usare il linguaggio già introdotto, si può convincere l'uomo di oggi, esasperatamente geloso della sua libertà e caparbiamente proteso all'affermazione di ogni suo diritto, reale o presunto, della bontà della tesi dell'unità intrinseca di differenza sessuale, amore e procreazione (*mistero nuziale*)? Si può mostrare che essa spiega in maniera più ragionevole e quindi più compiuta e conveniente la realtà e le espressioni legate alla sfera dell'affezione, del desiderio e delle loro oggettivazioni primarie quali l'amore tra l'uomo e la donna, il matrimonio e la famiglia, rispetto alla loro frantumazione postulata di fatto da un uso per lo meno scorretto della nozione di *gender*? In sintesi, senza voler in alcun modo limitare la sfera dei diritti della persona né giustapporre meccanicamente la legge morale a quella civile, è possibile sostituire impunemente, nell'elaborazione di leggi civili, una teoria assolutizzata del *gender* alla sapiente e secolare tesi del mistero nuziale che tiene insieme natura e cultura, unità e molteplicità?

---

<sup>25</sup> Cfr. M. B i n a s c o, *Sulla sessualità femminile*, [in:] AA.VV., *Madre donna*, Convegno SISEP 1993, Roma: G.I.S.E.P. 1993, p. 9-22.

<sup>26</sup> Cfr. A. S c o l a, *Il mistero nuziale*, 1: *Uomo-donna*, Roma: Pul-Mursia 1998, 31-41; ID., *Uomo e donna. Identità e differenza*, [in:] *La reciprocità uomo-donna via di spiritualità coniugale e familiare*, a cura di R. Bonetti, Roma: Città Nuova 2001, p. 11-32.

<sup>27</sup> Acute analisi della „falsità” di questa „storica” opposizione in: J. L. M a r i o n, *Le phénomène érotique*, Paris: Grasset 2003, p. 334-342.

Il quadro necessariamente sintetico proposto in questa prima parte della nostra riflessione presenta una serie di questioni cui la pratica e la concezione cristiana del matrimonio è chiamata a dare risposta. Una fede che non sappia dare le sue ragioni in questo campo rischierebbe l'insignificanza. Ma l'insignificanza in queste problematiche che investono in profondità ogni singolo nel quotidiano, perché lo determinano nella dimensione costitutiva degli affetti, finirebbe per produrre l'insignificanza dell'evento cristiano come tale. È illusorio, come purtroppo anche taluni cristiani pensano, ridurre queste scottanti problematiche ad elementi secondari dell'annuncio cristiano. Per il popolo cristiano ne va dell'amore coniugale, del matrimonio e di ciò che consegue, ne va dell'evento centrale della fede.

## RIPARTIRE DALL'ESPERIENZA UMANA ELEMENTARE

### INTERMEZZO

Per evitare ogni forma di estrinsecismo nel considerare il matrimonio tra fede e cultura, ma nello stesso tempo essendo ben consapevoli dell' „inesigibilità” naturale del sacramento, è utile ritornare per un istante al rapporto fede-cultura.

Il riferimento al fenomeno culturale in chiave corretta di esperienza, richiamato all'inizio sulla scorta del Magistero, consente di identificare tutta la gravidanza del rapporto uno-molteplice. Infatti, se la cultura è un dato dell'esperienza allora essa, nello stesso tempo in cui mostra l'indefinita varietà dei suoi stili espressivi, offre il principio di unità che solo consente la mossa della libertà. Pluriformità nell'unità è infatti un principio costitutivo dell'esperienza e ne caratterizza tutte le manifestazioni culturali. Il principio unificante l'esperienza, soprattutto l'esperienza umana elementare, impone la questione della verità. Comunque vi si risponda la domanda di Pilato *Quid est veritas?*, è ineludibile<sup>28</sup> Né valgono a spegnerla i non pochi truismi oggi circolanti in materia.

L'esperienza elementare, infatti, mette in campo inesorabilmente il rapporto di tutto l'io con tutta la realtà nel cui orizzonte sorge, per finire, la questione della verità. Da qui due dati irrinunciabili cui tutte le filosofie e le

---

<sup>28</sup> Cfr. P. E n g e l, *Verità. Riflessioni su alcuni truismi*, Genova: De Ferrari Editore 2004.

religioni fanno riferimento, al di là dei linguaggi utilizzati. In primo luogo la struttura originaria dell'essere si offre all'uomo dentro una „distinzione reale”, per dirla con Tommaso, o una „differenza ontologica”, per dirla con Heidegger. L'essere si dà solo attraverso gli enti, ma gli enti non esauriscono l'essere. Nella realtà contingente c'è sempre una demarcazione tra esistenza ed essenza. Di conseguenza l'unità come le altre proprietà trascendentali assume sempre una forma duale. L'unità è imprescindibile ma, per la creatura, si dà sempre in modo duale. Parlare di distinzione reale tra essenza e esistenza, così come di differenza ontologica tra Essere ed esserci, implica in ogni caso riconoscere la natura duale dell'unità<sup>29</sup> Così a livello antropologico bisogna riconoscere che l'uomo in quanto creatura è uno di anima e corpo, di uomo e donna, di individuo e comunità<sup>30</sup> Comunque si pensi la struttura originaria (ente = metafisica; essere = ontologia) essa implicherà sempre che „qualcosa si dà a qualcuno”<sup>31</sup> Il *qualcosa* individua un *quid* irriducibile al *qualcuno* che forse non è inutile indicare con la parola natura (*physis*) presa nella sua accezione più generica. Essendo la cultura/e espressione privilegiata del rapporto tra persona(e) e realtà allora non si vede, anche a livello teoretico ultimo, perché non debba esigere un qualche rinvio ad un'insopprimibile natura. Adeguatamente intesa essa non limiterà la creatività della libertà, né potrà soppiantare l'ineducibilità della storia.

In secondo luogo la capacità umana („qualcuno”) di intenzionare il reale („qualcosa”) che tuttavia giunge fino alla *res*, non elimina tuttavia l'inafferrabilità della sua struttura ultima. La struttura originaria è simbolica e quindi la ragione non può che attuarsi nella fede (non nella semplice „credenza”), una fede che cerca inesorabilmente la ragione<sup>32</sup> *L'intelligo ut credam* e il *credo ut intelligam* di Anselmo valgono prima che per la fede cristiana per la fede in quanto tale. Individuano un circolo insuperabile. Sulla scia del pensatore aostano, che sarebbe ora di porre sullo stesso piano dei grandi pensatori cristiani come Agostino e Tommaso, si può proporre la

<sup>29</sup> H. U. von B a l t h a s a r, *Teologica* 1, Milano: Jaca Book 1989, p. 104-109.

<sup>30</sup> Cfr. A. S c o l a, G. M a r e n g o, J. P r a d e s, *La persona umana. Antropologia Teologica*, Milano: Jaca Book 2000, p. 152-183; B a l t h a s a r, *Teodrammatica* 2, p. 327-270.

<sup>31</sup> Cfr. A. S c o l a, *Quale fondamento? Note introduttive*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio”, n. 180(2001) n. 6, p. 14-28.

<sup>32</sup> Cfr. ID., *Libertà umana e verità a partire dall'enciclica „Fides et ratio”*, [in:] *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*, edd. G. Sgubbi, P. Coda, Roma: Città Nuova 2000, p. 85-111.

seguinte formula per indicare come il mistero dell'Essere si dona all'uomo:  
 „*In-cum-prehensibiliter cum-prehendere in-cum-prehensibile*”<sup>33</sup>

Questa digressione per dire che la via navigabile tra la Scilla del naturalismo e la Cariddi del culturalismo è proprio la fede intesa come ragionevole interprete dell'esperienza. Ribadisco non la pura credenza, ma la fede. Quando, superando ogni estrinsecismo astratto, la fede è liberata dalla riserva indiana del sentimento in cui si è lasciata relegare dal razionalismo moderno, appare come la „dimensione critica” della ragione<sup>34</sup>

Nell'ottica della fede cristiana, su queste necessarie basi metodologiche e rispettando le dovute distinzioni, si può guardare al sacramento del matrimonio (fede) avendo di mira il bene-essere dell'uomo e delle società odierne colte nell'insuperabile dimensione storica in cui sono situate (cultura). Si potrà così, di volta in volta, con l'uso dell'analogia salire dall'esperienza elementare del mistero nuziale alla configurazione sacramentale del matrimonio (*ana-logica*) o lasciare che la concentrazione dello splendore nuziale dei misteri ultimi della nostra fede all'opera nel sacramento del matrimonio rifrangano tutta la sua luce sull'esperienza coniugale del mistero nuziale (*cata-logica*)<sup>35</sup>

## II. MISTERO NUZIALE E SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

In questa seconda parte, il tema propostoci – il matrimonio tra fede e cultura – ci chiede quindi di offrire una prospettiva teologica sintetica del rapporto mistero nuziale-matrimonio, per mostrare poi la pertinenza e l'attualità delle implicazioni distintive del matrimonio cristiano quali sono la fedeltà, l'indissolubilità e l'apertura alla vita.

---

<sup>33</sup> La formula è di Jean-Luc Marion in: J. L. M a r i o n, *A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, [in:] *God, Gift and Post-modernism*, edd. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, Birmingham-Indianapolis: Indiana University Press 1999, p. 75. Questa formula paradossale è ricavata da un passaggio del *De Trinitate* del Vescovo di Ippona (A g o s t i n o, *De Trinitate*, XV, II, 2) cui fa eco anche Anselmo nel *Monologion* („*Rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*” – A n s e l m o, *Monologion*, 64, ripreso in FR 42) e Tommaso nella *Summa* (T o m m a s o D' A q u i n o, *Summa Theologica* I, q. 12, a. 7).

<sup>34</sup> Cfr. G. C o l o m b o, *La ragione teologica*, Milano: Glossa 1995, p. 3-12.

<sup>35</sup> Cfr. S c o l a, *Il mistero nuziale* 2, p. 137-138.

## I. TEOLOGICA DEL MATRIMONIO

La riflessione teologica sul sacramento del matrimonio soggiace probabilmente ancora al giudizio che, con sorprendente regolarità negli ultimi trent'anni, ne vanno dando i suoi recensori. Il primo di essi fu formulato da O'Neill nel celebre *Bilancio della teologia del XX secolo*: „Il compito della teologia dei sacramenti consiste nel determinare il significato sacramentale del matrimonio in quanto istituzione inserita nell'economia generale della salvezza. Fino a questi ultimi anni non è ancora apparsa alcuna opera di rilievo che abbia approfondito questo aspetto del problema”<sup>36</sup> Quindici anni dopo Tettamanzi definiva la riflessione sul sacramento del matrimonio ancora „generica, timida e incerta”<sup>37</sup> Nonostante la pubblicazione di qualche manuale negli ultimi vent'anni<sup>38</sup>, e di taluni studi che tentano piste innovative<sup>39</sup>, non sembra che la teologia sia uscita da questa *impasse*<sup>40</sup> La situazione si presenta ancor più delicata se non si può negare una certa attualità alla notazione assai critica che la riflessione sulla famiglia sia stata

---

<sup>36</sup> C. E. O'Neill, *I sacramenti*, [in:] *Bilancio della teologia del XX secolo*, t. 3, edd. R. Vander Gucht, H. Vorgrimer, Roma: Città Nuova 1972, p. 296.

<sup>37</sup> D. Tettamanzi, *Matrimonio*, „La Scuola Cattolica”, 114 (1986), p. 585.

<sup>38</sup> Cfr. A. Sarmiento, *El matrimonio cristiano*, Pamplona: EUNSA 1997; A. Matthews, *Les 'dons' du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Bruxelles: Culture et Vérité 1996; C. Rocchetta, *Il sacramento della coppia*, Bologna: EDB 1996; A. Miralles, *Il matrimonio. Teologia e vita*, San Paolo: Cinisello Balsamo 1996; L. Ligier, *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Roma: Città Nuova 1988. Di recente pubblicazione: M. Aliotta, *Il matrimonio*, Brescia: Queriniana 2002.

<sup>39</sup> Cfr. M. Ouellet, *La célébration du sacrement du mariage dans la mission de l'Eglise*, „La Documentation Catholique”, n. 2264(2002), p. 184-192; V. Fontestad Pastor, *Il matrimonio como sacramento permanente; significado y valor de un desarrollo teológico*, Roma: Pontificia Università Lateranense 2002; R. Díaz Dorronsoro, *La naturaleza vocacional del matrimonio la luz de la teología del siglo XX*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2001; P. Martinielli, *Vocazione e stati di vita del cristiano*, Roma: Laurentianum 2001; G. Mazzanti, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze*, Bologna: EDB 2001; M. Ouellet, *Il sacramento del matrimonio e il mistero nuziale di Cristo*, [in:] *Eucaristia e Matrimonio, unico mistero nuziale*, ed. R. Bonetti, Roma: Città Nuova 2000, p. 97-125; Ch. Kaiser, *Theologie der Ehe. Der Beitrag Hans Urs von Balthasar*, Würzburg: Echter 1997; M. Martinez Peque, *Lo Spirito Santo e il matrimonio*, Roma: Edizioni Dehoniane 1993; C. Giuliodori, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, Roma: Città Nuova 1991.

<sup>40</sup> Cfr. A. Scola, *Bases teológicas de la sexualidad, del matrimonio y de la familia*, [in:] *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*, Pamplona: EUNSA 2001, edd. P. J. Viladrich, J. Escrivá-Ivars, J. I. Bañares, J. Miras, p. 67-88, qui 76.

schacciata sulla teologia del matrimonio: „Nella tradizione cristiana si costituisce un discorso sul matrimonio senza avvertire la necessità di prolungarlo nella forma di una teoria della famiglia ed anzi in forme tali da configurare una positiva preclusione ad un tale sviluppo”<sup>41</sup>, Questo non significa che siano mancati in questi anni preziosi studi sulla storia del matrimonio cristiano e della sua teologia<sup>42</sup>, soprattutto sull’evoluzione del magistero dal Concilio di Trento ai nostri giorni<sup>43</sup>. Certamente, anche per un profano, molto ricca è stata la riflessione canonistica sul matrimonio e particolarmente stimolante la giurisprudenza<sup>44</sup>.

Questa notazione critica, che in questa sede non può essere suffragata da un’accurata analisi circa le cause che l’hanno prodotta<sup>45</sup>, rende in qualche modo inevitabile chinarci di nuovo sul sacramento del matrimonio per enunciarne tentativamente l’essenza, tenendo conto della problematicità del quadro culturale prima tracciato. Già ne abbiamo indicato la chiave interpretativa sintetica: l’intreccio mistero nuziale – sacramento, la cui giustificazione può poggiare sulla genesi biblica<sup>46</sup> del vocabolario sponsale e sulla capacità „teologica” del linguaggio nuziale<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> G. A n g e l i n i, *La Chiesa e la famiglia*, „La Scuola Cattolica”, 120(1992), p. 467-468.

<sup>42</sup> Cfr. C. C a f f a r r a, *Le lien entre mariage-realité de la creation et mariage-sacrement*, „Esprit et Vie”, 88(1978), p. 353-364, 369-384; P. E r d o, *Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia*, [in:] *El matrimonio y su expresión*, edd. Viladrich, Escrivá-Ivars, Bañares, Miras, p. 121-138.

<sup>43</sup> Cfr. G. B a l d a n z a, *La grazia del sacramento del matrimonio*, B.E.L. Subsidia 74, Roma: Centro Liturgico Licenziano 1993; H. J e d i n, K. R e i n h a r d t, *Il matrimonio. Una ricerca storica e teologica*, Brescia: Morcelliana 1981.

<sup>44</sup> Cfr. *El matrimonio y su expresión*, edd. Viladrich, Escrivá-Ivars, Bañares, Miras; P.-J. V i l a d r i c h, *Il consenso matrimoniale*, Milano: Giuffrè Editore 2001; J. H e r v a d a, *Studi sull’essenza del matrimonio*, Milano: Giuffrè Editore 2000; U. N a v a r r e t e, *Il matrimonio; patto naturale e realtà sacramentale*, [in:] AA. VV., *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Milano: Glossa 1996, p. 9-30; W. A y m a n s, *Il matrimonio-sacramento; alleanza istituita da Dio e forma di attuazione della vita della Chiesa*, [in:] ID., *Diritto canonico e comunione ecclesiale*, G. Giappichelli, Torino 1993, p. 187-221.

<sup>45</sup> Cfr. S c o l a, *Il mistero nuziale* 2, p. 63-80.

<sup>46</sup> Un accurato studio dell’elaborazione delle categorie sponsali in chiave di linguaggio nuziale si trova in: J. S a n z, *La simología esponsal como clave hermenéutica del carisma de santa Clara de Asís*, Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 2000. L’autore, dopo aver studiato i presupposti linguistici ed antropologici del linguaggio nuziale (cfr. 27-96), ne espone l’uso nella tradizione biblica (cfr. 97-180) e nella teologia patristica e medioevale (cfr. 181-313). Si veda inoltre: L. A. S c h ö c k e l, *I nomi dell’amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Piemme: Casale Monferrato 1997.

<sup>47</sup> Cfr. A. S c o l a, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma: Lateran University Press 2003, p. 14-17.

## 2. LA VIA MAESTRA

Il quadro non privo di incertezze cui abbiamo fatto riferimento suggerisce, come via sicura, una riflessione che scelga come cornice il testo di *Efesini* 5, 21-33, dove è descritto l'amore sponsale di Gesù Cristo per la Chiesa, del quale proprio in virtù del sacramento del matrimonio, partecipano gli sposi cristiani. Questo riferimento biblico (che viene qui considerato teologicamente come quadro generale, non in *recto*, esegeticamente) ha il pregio, da una parte, di mettere in campo, in modo immediato, l'esperienza elementare; dall'altra riceve autorevolezza dal fatto che i vari interventi del Magistero – soprattutto dal Concilio di Trento fino alla *Familiaris consortio* – in un modo o in un altro vi hanno fatto sempre riferimento<sup>48</sup> L'intreccio tra mistero nuziale e sacramento è proposto in maniera esplicita e diretta dal nostro testo. L'esperienza umana dell'amore tra gli sposi cristiani, basata sulla differenza sessuale, cui l'Autore fa riferimento, ovviamente a partire dalla sensibilità culturale della sua epoca, nel descrivere il ruolo dell'uomo e della donna, sfocerà subito dopo nel discorso su genitori e figli (cfr. Ef 6, 1-4). Nel testo paolino questa descrizione del mistero nuziale è posta esplicitamente in riferimento all'amore sponsale di Cristo per la Sua Chiesa. Da qui l'invito dell'autore agli sposi perché vivano le proprietà di tale amore cristico: questo ha da essere totale, personale, redentore e fecondo.

Secondo il più genuino significato cristiano di sacramento la realtà dell'amore umano tra l'uomo e la donna (mistero nuziale) è afferrata dall'avvenimento di Cristo morto e risorto che, per grazia, determina in maniera concreta tutte le forme sacramentali: „È Lui in ogni caso che dà la forma”<sup>49</sup>

Ma il sacramento è un gesto ecclesiale di Gesù Cristo nei confronti dell'uomo. Quest'ultimo, pertanto, interviene a co-determinare la forma con

---

<sup>48</sup> Cfr. *Decreto sul matrimonio del Concilio di Trento*: DS 1797 e 1799; *Casti connubii*: DS 3700; 3708; *Gaudium et spes* 48-49; *Familiaris consortio* 3, 13, 20, 25.

<sup>49</sup> Cfr. H. U. von Balthasar, *Gloria* 1, Milano: Jaca Book 1975, 539: „la legge fondamentale della forma sacramentale della Chiesa [...] consiste nel render presente l'avvenimento, che è la forma originaria di ogni rivelazione e quindi anche il sacramento originario [...]. Tale avvenimento è Gesù Cristo stesso e tutte le forme sacramentali sono fondate in lui in modo concretissimo [...]. Esse si differenziano secondo le modalità dell'azione salvifica, la quale si specifica non in base alle situazioni sociologiche generali dell'uomo e ai rapporti dei credenti, ma secondo i modi in cui Cristo ha rivolto a noi la sua salvezza, che sono i modi della sua vita in forma di uomo. È Lui in ogni caso che dà la forma”

cui l'evento cristologico si media nel tempo per proporsi alla libertà situata dell'uomo: „Tutto il mistero del cristianesimo, ciò per cui esso si distingue radicalmente da qualsiasi altro progetto religioso, consiste nel fatto che [...] la forma finita e mondana deve finire [...] tuttavia non scompare [...] ma partecipa al processo della morte e risurrezione”<sup>50</sup> Anche nel sacramento del matrimonio, come negli altri, il rapporto natura-soprannaturale va tenuto nell'equilibrio individuato dalla „rivoluzione copernicana” proposta dal De Lubac<sup>51</sup> Nella prospettiva di un'adeguata riflessione teologica formulata in chiave di cristocentrismo obiettivo, matrimonio naturale e sacramento del matrimonio appaiono come due dimensioni di un intero che non debbono mai essere separate, anche se possono e debbono essere distinte<sup>52</sup> È impossibile recepire tutta la verità del matrimonio sacramento senza radicarla nell'esperienza nuziale. Così come è impossibile negare che il cosiddetto „matrimonio naturale” non partecipi in qualche modo e non annunci, almeno incoattivamente, la pienezza che il sacramento gli assicura. Il superamento di una concezione estrinsecista del rapporto natura-soprannaturale e l'avvertenza di distinguere nell'unito queste due dimensioni sono le condizioni metodologiche necessarie per dire tutta la verità cristiana sul matrimonio. Ne risultano in tal modo illuminate le diverse prospettive di riflessione scientifica: da quella filosofica – che comprende la cultura-culture – a quella teologica, da quella sociologica a quella morale, da quella psicologica a quella giuridica. Di questa articolata ricchezza dovrà tener conto anche la riflessione di ogni singolo specialista.

La „fecondità” del testo di Efesini 5 fornisce inoltre una coppia di categorie decisive per cogliere l'essenza del matrimonio. Mi riferisco ai temi del *corpo* e della *carne*. Rinviano alle accurate esegesi in materia<sup>53</sup>, conviene a noi sottolineare la gravidanza filosofico-teologica e l'efficacia culturale di questa scelta dell'Autore del passo biblico. Le più avvedute riflessioni contemporanee che, non di rado, sono alla base anche delle

<sup>50</sup> Ibidem, 198.

<sup>51</sup> Cfr. H. De Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, Milano: Jaca Book 1979.

<sup>52</sup> Cfr. G. Marengo, *Creazione, alleanza, sacramentalità del matrimonio*, „Anthropotes”, 8(1992), p. 27-39.

<sup>53</sup> Cfr. J.-N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux Éphésiens*, Paris: Gabalda 2001, p. 268-293; R. Penna, *Lettera agli Efesini*, Bologna: EDB 1988, p. 232-244; J. Gnilk a, *Der Epheserbrief*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2002, p. 272-289 (prima edizione del 1972); K.-H. Flackenstein, *Questo mistero è grande. Il matrimonio in Ef 5, 21-33*, Roma: Città Nuova 1996. Inoltre cfr. E. B e s t, *Efesini*, Brescia: Paideia 2001.

problematiche concezioni dominanti della sessualità, del matrimonio e della famiglia, sono ormai giunte a parlare di *autoevidenza dell'eros* (il termine ovviamente è qui usato nel suo significato etimologico oggettivo) strettamente congiunta *all'autoevidenza del Corpo*<sup>54</sup> Autori come Schopenhauer, Nietzsche e Freud hanno sottolineato la decisività del riferimento all'eros per l'analisi dell'uomo concreto e sono giunti ad affermare che l'esperienza che l'uomo ha del proprio corpo sessuato è il punto di partenza privilegiato per la conoscenza della realtà umana e del mondo. L'essere situati nella differenza sessuale esprimerebbe l'immediatezza dell'individualità dell'esserci (*Dasein*), e non avrebbe bisogno di ulteriori giustificazioni. Se mai sono altre realtà, come l'anima e lo spirito, a dover essere giustificate dal momento che non risultano evidenti né all'esperienza umana elementare né alle forme culturali in cui si esprime<sup>55</sup> La straordinaria forza evocativa del testo di Efesini risulta poi ancora più perspicua se si raccoglie l'invito della scuola fenomenologica francese a leggere il tema del corpo a partire da quello della carne<sup>56</sup> Michel Henry ed altri pensatori, muovendo dalla distinzione di Heidegger tra il corpo e la carne – il corpo può essere toccato ma, a differenza della carne, non si sente toccato, non ha la forza di „sentirsi senziente” – propongono di leggere il *fenomeno erotico* come il più espressivo dell'autoevidenza della carne così intesa<sup>57</sup>

Questi brevi cenni bastano per far emergere due elementi decisivi per il nostro tema.

Il primo è quello, su cui non spenderemo più parole, della *non superabilità* della differenza sessuale. Essa è veramente *indeducibile*, non è alla mia portata perché altro non è che l'imporsi immediato alla coscienza dell'io della struttura originaria o fondamento<sup>58</sup> Che questa venga chiamata oggetto,

<sup>54</sup> Una riflessione sul tema con gli essenziali riferimenti bibliografici in: N. R e a l i, *Secolarizzazione della sessualità ovvero l'autoevidenza dell'erotico* (pro manuscripto di imminente pubblicazione); G. B a t a i l l e, *L'erotismo*, ES, Milano 1991; V. M e l c h i o r r e, *Metacritica dell'eros*, Milano: Vita e Pensiero 1977; J.-P. V e r n a n t, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano: Cortina 2000.

<sup>55</sup> Cfr. A A. V V *Schopenhauer e il sacro*, a cura di G. Penzo, Bologna: EDB 1987; L. B i n s w a n g e r, *Per un'antropologia fenomenologia*, Milano: Feltrinelli 1989; L. C a s i n i, *Corporeità e filosofia. Saggio su Schopenhauer e Nietzsche*, Roma: Il Poligono 1984.

<sup>56</sup> In particolare cfr. M. H e n r y, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, Torino: SEI 2001.

<sup>57</sup> Cfr. M a r i o n, *Le phénomène*, p. 169-234.

<sup>58</sup> Cfr. S c o l a, *Il mistero nuziale 2*, p. 85-98.

differenza ontologica o donazione di dato (metafisica, ontologia, fenomenologia), in ogni caso essa dice che *qualcosa* si dà a *qualcuno*. In questo senso la differenza sessuale rinvia ad un nucleo indistruttibile di ciò che fin dall'origine del pensiero occidentale è stato chiamato *physis* (natura).

E tuttavia – è questo il secondo elemento – proprio l'autoevidenza dell'eros che mi si offre nella carne in quanto la carne „si sente senziente”, mi dice che il mio essere situato nella differenza sessuale è donato, in ultima analisi, alla mia libertà. Il vivere in questa differenza non è riducibile ad una mera sequenza di comportamenti, ma invoca un'autodeterminazione di sé. Ora, nell'assunzione libera della differenza sessuale è implicata una decisione per l'altro che, nello stesso tempo, mi spalanca ad una conoscenza progressiva della mia sessualità: è il processo di sessuazione. In questo senso si deve dire che la sessualità possiede un carattere culturale dinamico senza per questo cadere in un culturalismo relativista che dissolve la stessa differenza.

L'esperienza dell'innamoramento e di ciò che ne consegue richiama questa struttura articolata quando, sorprendendo per il suo carattere di avvenimento insospettato, impone come suggerisce il Marion, di riconoscere che l'unica domanda che alla fine „assicura” il singolo e la domanda: „Mi si ama?”<sup>59</sup> Essa sola ci libera dal sortilegio della *vanitas* di Qoelet che alla fine insinua sempre la devastante domanda del celebre „mostro” di Baudelaire, che non fa strepiti, ma che: „in uno sbadiglio ingoierebbe il mondo” È la provocazione vanificante della noia di fronte alla semplice certezza degli enti e dell'essere: „Per che cosa tutto questo?” Ben di più della certezza che mi danno le cose, e persino di quelle che mi offrirebbe un Essere che venisse al mio incontro attraverso i singoli enti ma senza amarmi, mi assicura la domanda: „Mi si ama?”

Ma cosa dice l'innamoramento con la sua imprevedibile forza destabilizzante e nello stesso tempo con l'offerta del presentimento di renderci qualcosa che in qualche modo ci è dovuto? Esso mette in moto la scelta di amare, la decisione dell'io in favore dell'altro. Esso, infine, chiede la decisione di *volere* il *dovere* dell'amore secondo tutta l'altezza, l'ampiezza e la profondità che l'amore stesso domanda. In questo senso, a ben riflettere, la differenza sessuale che apre, come abbiamo appena visto, all'amore è la via maestra per portare a termine l'azione cui Dio ha dato origine creando l'uomo sempre e solo come maschio e come femmina<sup>60</sup> Ne deriva per l'u-

<sup>59</sup> M a r i o n, *Le phénomène*, p. 37-48.

<sup>60</sup> G i o v a n n i P a o l o II, *Mulieris dignitatem* 1: „Si tratta di comprendere la

mana libertà un compito obiettivo: l'intima comunione di vita e di amore che a sua volta, in forza dell'unità duale di anima e corpo che mi costituisce, tende a generare la vita. La fecondità amorosa di un essere che vive in un corpo è strutturalmente orientata alla procreazione (uomo) o alla riproduzione (animali, piante).

Ciò che abbiamo qui descritto è il matrimonio, in cui i *beni* agostiniani<sup>61</sup>, i *fini* tomani<sup>62</sup>, ma anche i *doni*<sup>63</sup> che vi sono implicati vengono così alla luce.

Abbiamo sinteticamente offerto qualche tratto essenziale della salita analogica dal mistero nuziale al matrimonio.

Il ricorso all'aspetto catalogico dell'analogia nuziale nella sua dimensione ecclesiologica, cristologica e trinitaria, la cui esplicitazione ho prodotto in altra sede<sup>64</sup>, non farebbe che arricchire in più direzioni, evidentemente con le debite differenze, questo umano dinamismo che in ultima analisi si fonda sulla semplice e sconvolgente verità giovannea che „Dio è amore” (1Gv 4, 16). Il *Deus Trinitas*, creandoci a Sua immagine, ci ha voluti sempre e solo come maschio o come femmina perché di questo amore noi potessimo fare concreta esperienza. A questo scopo Gesù Cristo, via alla verità e alla vita (cfr. Gv 14, 6), si è posto come Sposo della Sua Chiesa sposa. Non a caso, come ci insegna un'equilibrata teologia cattolica, Egli è la *ratio* profonda della grazia sacramentale del matrimonio cristiano, *ratio* che si può cogliere adeguatamente solo a partire dalla missione degli sposi in quanto partecipi della missione di Gesù Cristo<sup>65</sup>. L'amore, nella sua dimensione „fisica” ed „estatica” che ricusa ogni astratta e spiritualistica separazione tra *eros* ed

ragione e le conseguenze della decisione del Creatore che l'essere umano esista sempre e solo come femmina e come maschio”

<sup>61</sup> I grandi testi agostiniani sui *beni* del matrimonio si trovano in *De bono coniugali*, *De nuptiis et concupiscentia*, *De sancta virginitate*, e *De continentia*. In proposito cfr. E. S c a l c o, „*Sacramentum connubii*” et institution nuptiale. Une lecture du „*De bono coniugali*” et du „*De sancta virginitate*” de S. Augustin, „*Ephemerides Theologicae Lovanienses*”, 69(1993), p. 27-47.

<sup>62</sup> Cfr. T o m m a s o D'A q u i n o, *Summa Theologiae Suppl.*, q. 41, a. 1; q. 49, aa. 2-3.

<sup>63</sup> Cfr. M a t t h e u w s, *Les „dons” du mariage*. La proposta di questo autore afferma che i *beni* del matrimonio costituiscono i suoi *fini* proprio perché essi sono innanzitutto *doni*.

<sup>64</sup> Cfr. S c o l a, *Il mistero nuziale* 2, p. 105-168.

<sup>65</sup> Cfr. G. R i c h i A l b e r t i, *Por amor del Padre. A propósito de la gracia sacramental del matrimonio cristiano*, [in:] *Dialoghi sui mistero nuziale*, a cura di B. Ognibeni, G. Marengo, Roma: Lateran University Press 2003, p. 315-333.

*agape*, si può vivere solo nella testimonianza. E ciò in piena sintonia col suo carattere vocazionale derivante dalla polarità *attesa* („Mi si ama?“) – *avvenimento* (innamoramento) che il fenomeno erotico, nella sua originaria immediatezza, manifesta come cifra rivelativa del fondamento stesso (struttura originaria).

Differenza, amore, fecondità: i tre elementi inscindibili del mistero nuziale sono una proprietà intrinseca di ogni manifestazione di amore, da quella intratrinitaria – lo ripetiamo – fino a quella di *venere*. Questi elementi colti nella loro verità intercettano ancora oggi il desiderio profondo dell'uomo, indipendentemente da quanto esso sia confuso dalla ferite che ogni esperienza di amore presenta e distorto dai tentativi più o meno scoperti, messi in moto dalla cultura dominante, di cancellare la „strana necessità del sacrificio“<sup>66</sup>

### 3. I BENI E LE ESIGENZE DEL MATRIMONIO<sup>67</sup>

Il nucleo essenziale della verità di fede sul matrimonio brilla di luce diamantina, una luce ben più penetrante delle molte lampade di Aladino che il pensiero dominante cerca di venderci. Qualche rapido cenno alle principali caratteristiche essenziali del matrimonio servirà da controprova a questa affermazione che oggettivamente non è né proterva, né audace<sup>68</sup>

#### a) *Fedeltà o il fascino del „per sempre“*

Un prezioso aforisma di Balthasar esprime in modo geniale la implicazione della fedeltà che conviene al matrimonio e che la Chiesa non si stanca di riproporre<sup>69</sup>: „Dove c'è infedeltà non c'era nessun amore. Dove c'è fedeltà non occorre che ci sia ancora amore. Il cuore può dire: «Anche se non posso amarti, ti voglio essere almeno fedele». Ma il legame della fedeltà porta sempre all'amore o, almeno, contiene nel suo fondo, inconsapevole al cuore, al sentimento, il nodo dell'amore che viene annodato oltre il tempo“<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Cfr. L. G i u s s a n i, *L'attrattiva Gesù*, Milano: BUR 1999, p. 29.

<sup>67</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1643-1654.

<sup>68</sup> Cfr. *Familiaris consortio*, n. 13.

<sup>69</sup> Cfr. *Gaudium et spes*, n. 48; *Familiaris consortio*, n. 19-20.

<sup>70</sup> H. U. von B a l t h a s a r, *Il chicco di grano. Aforismi*, Milano 1994, p. 93.

L'invito della Lettera agli Efesini, cui fanno corona non pochi passaggi biblici: „Come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnata dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata” (Ef 5, 25-27), rende inconcepibile un amore a tempo<sup>71</sup> Non solo perché la donazione di Cristo giunge fino all'offerta totale di Sé sul Golgota, ma ancor prima perché „il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso” (Ef 5, 28) poggia sul dato incontrovertibile che „nessuno mai intatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura” (Et 5, 29). Da qui *l'una caro* (cfr. Et 5, 31) che il Vangelo di Matteo si incarica di definire, in riferimento al *Libro della Genesi* (cfr. Gn 2, 24) come il *principio* (cfr. Mt 19, 8), cioè l'orizzonte primo ed ultimo, definitivo, del matrimonio.

Nell'ambito dell'amore, che il matrimonio documenta in modo eccelso, alla dimensione del tempo è strappata ogni malizia. Il tempo perde il suo potere annichilante e diventa, come il dogma della risurrezione della carne dimostra, sacramento dell'eterno. Non è un caso se il fenomeno dell'innamoramento, quando è ascoltato in tutta la sua imperiosa serietà, dica essenzialmente il *per sempre*, la fedeltà<sup>72</sup> Ciò è dovuto al suo carattere di avvenimento che suscita attesa e che in prima battuta si imporrà (Tommaso: *amor come passio*), inaspettato ed immeritato, senza chiedere permessi, del tutto estraneo alla sequenza dei fenomeni comuni e tuttavia unico capace di *assicurarne* l'io. Ma, in seconda battuta, esso si rivolge alla libertà e formula il suo invito: se ami, fatti avanti; decidi per l'amore. Ed il vero amore – come documenta ogni umana esperienza – contiene in sé il sacrificio, può domandare rinuncia.

L'umana fragilità, in tutta la sua imprevedibilità, che si esprime nelle mille ferite che, anche colpevolmente, possono essere inferte all'amore, non riesce obiettivamente a giustificare il venir meno alla fedeltà. Come dice un celebre sonetto di Shakespeare: „Amore non è amore/ se muta quando nell'altro scorge mutamenti,/ o se tende a recedere quando l'altro si allontana”<sup>73</sup> In sé e per sé, qualunque scacco l'amore tra l'uomo e la donna possa subire,

<sup>71</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1646-1651.

<sup>72</sup> Cfr. A. S c o l a, *Uomo-donna. Il „caso serio” dell'amore*, Genova: Marietti 2003, p. 77-90.

<sup>73</sup> Cfr. W. S h a k e s p e a r e, *Sonetti CXVI*, p. 2-4.

esso è posto originariamente al riparo da ogni fragilità perché amore e fedeltà si annodano indipendentemente dal tempo. Questa affermazione, che sembra oggi clamorosamente smentita dalla ormai diffusa pratica della separazione e del divorzio, non perde per questo il suo carattere di verità. La fedeltà infatti partecipa della natura vivente e personale che è propria della verità – Gesù Cristo in persona – e pertanto non può non passare dalla libertà finita. Questa la può contraddire fino al punto di negarla, così come ha negato il Figlio di Dio incarnato crocifiggendolo.

L'umana fragilità, come il Diritto insegna, può influire sulle condizioni di attuazione della verità del disegno di Dio su matrimonio e famiglia, ma non può alterarne i tratti costitutivi. Tutto il magistero e la tradizione cattolica concorrono nel sostenere questo principio quando affermano che il peccato originale ha ferito l'uomo, ma non ne ha cambiato né la natura né il fine<sup>74</sup>. Del resto non esistono uomo e donna sinceramente innamorati che non aspirino a questo „per sempre”. E la mentalità dominante che lo nega e addirittura legifera in proposito a partire da tale negazione non riesce a cancellare l'impressione di comportarsi come la celebre volpe della favola di Esopo che, non riuscendo a raggiungere l'uva, si autoingannava sentenziando che era acerba.

### *b) Unità/Indissolubilità o la verità del desiderio*

Su queste basi si può aggiungere una notazione circa la implicazione dell'indissolubilità. Quando la Chiesa ripropone con forza l'ingiunzione del Signore – „Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi” (Mt 19, 6) – ricorda che la decisione umana per l'amore, in cui – come abbiamo visto – la libertà del singolo giunge fino a determinarsi di fronte alla realtà in quanto tale, esprime la volontà di continuare l'opera di Dio che ci ha creato come maschio e femmina. Essa, in quanto espressione della verità, è in qualche modo inerente alla esperienza umana elementare anche se è proposta alla libertà<sup>75</sup>. Con Gesù fa irruzione nella storia il regno di Dio che rivela l'ordine definitivo di tutte le cose. L'indissolubilità per il regno rende, per così dire, del tutto trasparente il disegno originario del Padre sul matrimonio. L'indissolubilità non rappresenta pertanto un aggravio etero-

<sup>74</sup> Cfr. DS n. 1510-1516.

<sup>75</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1644-1645.

nomistico rispetto alla libertà, ma ne identifica piuttosto una necessaria condizione di esercizio. Anche all'uomo smarrito di oggi la forza benefica dell'indissolubilità del matrimonio può essere mostrata. La sua via maestra culmina nell'insegnamento di Gesù sul perdono. Chi riesce a non sentire questa strada come la più magnanima e compiuta, se non altro perché rappresenta la forma suprema di quella „assicurazione dell'io”<sup>76</sup> che la domanda originaria – „Mi si ama?” – rivela come ineludibile? Il perdono in senso pieno non è certo alla portata dell'uomo, ha bisogno della grazia sacramentale del matrimonio nel suo legame intimo con quella del battesimo<sup>77</sup> e soprattutto dell'Eucaristia<sup>78</sup>, autentico alimento dell'amore degli sposi. Essa è sempre assicurata alla libertà che la accoglie. Vi è tuttavia un modo del tutto naturale che può convincere la libertà degli uomini e delle donne di oggi ad accogliere l'implicazione dell'indissolubilità del matrimonio. Esso implica però un'adeguata analisi del desiderio che purtroppo è solitamente obliterata<sup>79</sup>. Con un semplice cenno si può dire che, in pieno rispetto dell'ineludibilità della domanda „Mi si ama?”, si deve riconoscere che il desiderio di amore si radica nel bisogno di amore e quindi si fa carico dell'unità di anima e di corpo (differenza sessuale) dell'io. D'altra parte il bisogno-desiderio di essere definitivamente amati e di amare definitivamente non è sufficiente all'io per adeguare l'oggetto dell'amore. Questo non è a mia disposizione, la possibilità che qualcuno mi ami mi sorprende sempre da un *oltre*, da un *altrove*, mi è *altra*. Così il desiderio e la decisione di un amore fedele e indissolubile non pone alla mia merce l'„altro” in quanto amante, tuttavia quando l'amante ci sorprende noi possiamo decidere per l'amore, cioè volerlo in modo definitivo ed indissolubile. Neppure il suo venir meno ci toglie questo *potere*, ma questo potere ha la caratteristica del *dovere*, perciò non potrà prescindere dal sacrificio. È urgente testimoniare all'uomo di oggi che il sacrificio non spegne il desiderio ma lo alimenta, ed il dovere non annulla il volere ma lo potenzia.

Quale diuturna scuola per imparare il vero amore più efficace del matrimonio indissolubile?

<sup>76</sup> Cfr. M a r i o n, *Le phénomène*, n. 116-125.

<sup>77</sup> Cfr. *Familiaris consortio*, n. 13.

<sup>78</sup> Cfr. *Familiaris consortio*, n. 57.

<sup>79</sup> Cfr. S c o l a, *Il mistero nuziale: una prospettiva*, p. 29-33; G. Z u a n a z z i, *Temie simboli dell'eros*, Roma: Città Nuova 1991, p. 86-97; L. M e l i n a, *Amore, desiderio e azione*, [in:] ID., *Cristo e il dinamismo dell'agire*, Roma: Pul-Mursia 2001, p. 19-35.

### c) *L'apertura alla fecondità*

Oltre alla fedeltà e all'unità/indissolubilità, svelate dalla triplice inscindibile dimensione del mistero nuziale, nel matrimonio emerge con chiarezza la coesistenzialità dell'apertura alla vita<sup>80</sup> *L'una caro* non elimina la differenza perché, persino nell'atto coniugale, l'altro resta *altro*. Non è un'utopica unità androgina ciò cui l'amore tra l'uomo e la donna tende<sup>81</sup> Questo rappresenterebbe la pretesa di un ritorno all'*uno* impossibile alla creatura ma, come la rivelazione ci insegna, alieno alla stessa unità di Dio che vive nella differenza delle Persone. Anzi, come Tommaso ci ha insegnato<sup>82</sup>, le Tre Persone della Trinità attuano la forma più radicale di differenza entro la quale trova spiegazione ogni altra differenza. Il frutto dell'amore è il *terzo*, il figlio, un'altra persona singolare. Non un semplice individuo della specie umana<sup>83</sup> La procreazione, in quanto apertura alla vita, è quindi intrinseca al matrimonio ed è inequivocabilmente segnalata dall'amore reciproco dell'uomo *maschio* per l'uomo *femmina*. È l'essere del singolo situato nella differenza sessuale a mostrare che la vita è il frutto prezioso e totalmente gratuito dell'amore tra l'uomo e la donna. L'apertura alla fecondità è quindi implicazione costitutiva del matrimonio a tal punto che il matrimonio non è più tale là dove essa viene meno. Questa è la ragione per cui un *duo omosessuale* non è obiettivamente *capace* di contrarre matrimonio.

Il generare la vita come proprietà essenziale del matrimonio mostra tutta la sua ragionevolezza anche nel frangente culturale odierno e continuerebbe a mostrarla qualora la clonazione riproduttiva dovesse diventare effettiva e alla portata di tutti, e quindi la separazione tra atto coniugale e procreazione divenisse radicale. Infatti bisogna riconoscere che ogni essere vivente corporalmente situato non può che tendere alla vita. Gli esponenti della cultura anti-speciista di oggi e i professionisti delle neuroscienze dovrebbero avere il coraggio di riconoscere almeno questo dato. Al di fuori di esso il dinamismo di coppia, come hanno egregiamente mostrato gli studi di Bataille<sup>84</sup>, si ridurrebbe ad un mortale parossismo.

<sup>80</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1652-1654.

<sup>81</sup> Cfr. P l a t o n e, *Il Convinto*, p. 189d.

<sup>82</sup> Cfr. T o m m a s o D' A q u i n o, *Summa Theologiae* I, q. 29, aa. 1-4.

<sup>83</sup> Cfr. E. L é v i n a s, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Milano: Jaca Book 1998.

<sup>84</sup> Cfr. G. B a t a i l l e, *L'Erotisme*, Paris: Ed. de Minuit 1957.

Solo la procreazione del figlio, che porta con sé l'affascinante compito dell'educazione, dà ragione carica di letizia per la persona, per la famiglia e per tutta la comunità del significato pieno del matrimonio<sup>85</sup> Inoltre l'etimo di procreazione assegna al *pro* il significato di un oltre, ben interpretato dall'affermazione con cui Eva nel libro della Genesi saluta la nascita di Caino: „ho acquistato un uomo dal Signore” (Gn 4, 1). Ed in effetti nulla come la dimensione nuziale inscritta nel mistero della Trinità dove l'unico Dio vive nel Padre, nel Figlio e nello Spirito, illumina il senso della triade naturale di padre, madre e figlio che costituisce la famiglia basata sul matrimonio.

## TESTIMONIANZA DELLA VITA BUONA

### CONCLUSIONE

Se, come diceva Maritain, l'individuo esiste per la società, ma la società esiste per la persona, l'istituto del matrimonio Come Unione tra l'uomo e la donna, fedele, indissolubile e aperta alla vita su cui si fonda la famiglia, rappresenta una condizione insuperabile per l'attuarsi di quella *vita buona* che già. Aristotele nell'*Etica a Nicomaco* individuava come lo scopo adeguato di ogni azione personale e sociale<sup>86</sup>

Per questa ragione è necessaria rispondere con fermezza all'interrogativo da cui siamo partiti. Il mistero nuziale, che si rivela in modo eminente nel sacramento del matrimonio, deve essere con forza mantenuto nell'articolata ma intrinseca e necessaria unità delle tre dimensioni che la costituiscono: differenza sessuale, amore come dono oggettivo di sé, apertura alla procreazione. Questo è l'oggettivo bene della persona e della comunità. Esso è del tutto ragionevole ed esalta appieno le giuste istanze soggettive e oggettive che vanno emergendo nelle odierne culture. L'insistenza con cui il Magistero della Chiesa chiede ai cristiani di testimoniare tutta la verità del matrimonio e propone a tutti gli uomini il rispetto dei suoi beni, dei suoi fini, dei suoi doni e di tutte le sue implicazioni anche a livello di elaborazione delle leggi,

---

<sup>85</sup> Cfr. A. S c o l a, *Genealogia della persona del figlio*, [in:] Pontificio consiglio per la Famiglia, *I figli: famiglia e società nel nuovo millennio*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2001, p. 95-104.

<sup>86</sup> Cfr. G. A b b à, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma: LAS 1996, p. 286-315.

non costituisce né un'invasione in campi che non le competono né, tanto meno, rappresenta una volontà impositiva. Quelli che appaiono a prima vista come dei *no* da parte del Magistero sono in realtà dei *sì*. Essi esprimono una visione praticabile della *vita buona*, personale e sociale, che è giusto far valere, nel rispetto delle regole democratiche, a livello di una società civile pluralista. Per il cristiano sottrarsi a questo compito non è solo un venir meno al Vangelo, ma è un irresponsabile disimpegno di fronte all'urgenza di una leale e comune edificazione sociale.

Il matrimonio si rivela come il „recinto che comprende e supera i desideri di evasione dell'individuo, rapporto indissolubile che spezza inflessibilmente le tendenze dissolutive dell'esistenza e costringe i vacillanti a crescere oltre se stessi verso l'amore effettivo. Nella promessa del matrimonio gli sposi non impegnano la propria fedeltà sulle sabbie mobili della loro fedeltà, non si consegnano a se stessi ma a/la forma [Gesù Cristo] che, scelta, li sceglie e, penetrando tutti gli strati del loro essere, a partire dalle radici biologiche, attinge le altezze della grazia e dello Spirito Santo”<sup>87</sup>

Il rilievo balthasariano sulla benefica azione del matrimonio per la progressiva maturazione del desiderio che si attua anche mediante il contenimento delle spinte dissolutive dell'io apre una prospettiva di dialogo convincente con gli uomini di oggi. Siamo vacillanti negli affetti, ma quale ambito amoroso più imponente della famiglia fondata sul matrimonio per costringerci a crescere oltre noi stessi verso l'amore effettivo? Come non percepire quale ideale – ideale, non utopia – il radioso sguardo di tenerezza con cui si amano molti sposi dopo decenni di matrimonio? Nonostante le fragilità, magari i tradimenti, la persona di ciascuno dei due si è a tal punto profilata che nel loro amore, ormai alle soglie del passaggio estremo, si prefigura quella vittoria sulla morte cui ogni uomo anela e che ci è stata assicurata dall'Amore crocifisso e risorto in persona.

Gli sposi cristiani ed i loro figli imparano, nella sequela di Cristo, la forma piena dell'amore che attraversa tutti gli strati del loro essere fino a raggiungere quelli spesso dolorosi dell'inconscio e quelli solo apparentemente sordi della biologia. Ciò che la fede ci dice del matrimonio è umanissimo. Parla all'uomo di oggi perché ne accoglie e potenzia in massimo grado la libertà ed il desiderio.

Soltanto che, ancora una volta, la fede ha bisogno di testimoni.

---

<sup>87</sup> B a l t h a s a r, *Gloria* 1, p. 18-19.

## BIBLIOGRAPHY

- A b b a g n a n o N.: *Natura*, [in:] ID., *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Foriero, Torino: UTET 2001, p. 740-743.
- A l i o t t a M.: *Il matrimonio*, Brescia: Queriniana 2002.
- A n a t r e l l a T.: *Homosexualité et mariage*, „Documents Episcopat. Bulletin du Secrétariat de la Conférence des Évêques de France”, 2004, n. 9.
- A n g e l i n i G.: *La Chiesa e la famiglia*, „La Scuola Cattolica”, 120(1992), p. 467-468.
- B a l d a n z a G.: *La grazia del sacramento del matrimonio*, B.E.L. Subsidia 74, Roma: Centro Liturgico Licenziano 1993.
- B i n a s c o M.: *Sulla sessualità femminile*, [in:] AA.VV., *Madre donna*, Convegno SISEP 1993, Roma: G.I.S.E.P. 1993, p. 9-22.
- C a f f a r r a C.: „Familiaris consortio” – Istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e della famiglia, „Anthropotes”, 17(2001), p. 207-221.
- C o l o m b o G.: *L’Evangelizzazione. Dalla „Gaudium et spes” alla „Nuova Evangelizzazione”*, [in:] AA.VV., *A trent’anni del Concilio*, a cura di C. Ghidelli, Edizioni Studium, Roma 1995, p. 329-345.
- *La ragione teologica*, Milano: Glossa 1995.
- D í a z D o r r o n s o r o R.: *La naturaleza vocacional del matrimonio la luz de la teología del siglo XX*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2001.
- D o n a t i P.: *La famiglia come relazione di gender: morfogenesi e nuove strategie*, [in:] ID. (a cura di), *Uomo e donna in famiglia. Quinto rapporto CISF sulla famiglia in Italia*, San Paolo: Cinisello Balsamo 1997, p. 25-91.
- E n g e l P.: *Verità. Riflessioni su alcuni truismi*, Genova: De Ferrari Editore 2004.
- F a c k e n h e i m E.: *La presenza di Dio nella storia*, Brescia: Queriniana 1977.
- F o n t e s t a d P a s t o r V *Il matrimonio come sacramento permanente; significado y valor de un desarrollo teológico*, Roma: Pontificia Università Lateranense 2002.
- F u k u y a m a F.: *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Milano: BUR 1996.
- G i u s s a n i L.: *L’attrattiva Gesù*, Milano: BUR 1999.
- G u a r d i n i R.: *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, [in:] ID., *Natura. cultura, cristianesimo*, Brescia: Morcelliana 1983, p. 126.
- J o n g e n M.: *Der Mensch ist sein eigenes Experiment*, in Feuilleton, „Die Zeit”, 9 agosto 2001, p. 31.
- K a i s e r Ch.: *Theologie der Ehe. Der Beitrag Hans Urs von Balthasar*, Würzburg: Echter 1997.
- L a t o u r B.: *Le rappel de la modernité. Approches anthropologiques. Conférence au Séminaire Descola*, Collège de France, 26 novembre 2003.
- L i g i e r L.: *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Roma: Città Nuova 1988.
- L o b e r J.: *Gender*, [in:] *Encyclopedia of Sociology*, t. 2, ed. E. F. Borgatta, New York: Macmillan 1992, p. 748-754.
- M a r i o n J. L.: *Le phénomène érotique*, Paris Grasset 2003.

- A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, [in:] *God, Gift and Post-modernism*, edd. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, Birmingham–Indianapolis: Indiana University Press 1999.
- M a r t i n e l l i P.**: *Vocazione e stati di vita del cristiano*, Roma: Laurentianum 2001.
- M a t t h e e u w s A.**: *Les 'dons' du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Bruxelles: Culture et Vérité 1996.
- M a z z a n t i G.**: *Teologia sponsale e sacramento delle nozze*, Bologna: EDB 2001.
- M i r a l l e s A.**: *Il matrimonio. Teologia e vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.
- O u e l l e t M.**: *La célébration du sacrement du mariage dans la mission de l'Eglise*, „La Documentation Catholique”, n. 2264(2002), p. 184-192.
- *Il sacramento del matrimonio e il mistero nuziale di Cristo*, [in:] *Eucaristia e Matrimonio, unico mistero nuziale*, ed. R. Bonetti, Roma: Città Nuova 2000, p. 97-125.
- S c o l a A.**: *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti 1820, Genova 2003.
- *The Integrity of Human Experience: Cultural Dimensions and Implications of the Encyclical Fides et ratio*, [in:] *Restoring Faith in Reason*, edd. L. P. Hemming, S. F. Parsons, London: SCM Press 2002, p. 256-276.
- *Fede e cultura: un binomio superato? La casa e i portici*, [in:] AA.VV., „Accordi” sulla nota. *Interventi di approfondimento su temi della Nota Pastorale „La città di San Petronio nel terzo millennio” del Card. Giacomo Biffi*. Fondazione Cardinale Giacomo Lercaro, Bologna 2001, p. 141-160.
- *Gesù Cristo, religioni e testimonianza*, [in:] *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, a cura di, M. Serretti, Borna: Lateran University Press 2002, p. 5-13.
- *Il mistero nuziale 2. Matrimonio-famiglia*, Roma: PUL-Mursia 2000, p. 82-82.
- *Uomo e donna. Identità e differenza*, [in:] *La reciprocità uomo-donna via di spiritualità coniugale e familiare*, a cura di R. Bonetti, Roma: Città Nuova 2001, p. 11-32.
- *La persona umana. Antropologia Teologica*, Milano: Jaca Book 2000.
- *Quale fondamento? Note introduttive*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio”, n. 180(2001), n. 6, p. 14-28.
- *Libertà umana e verità a partire dall'enciclica „Fides et ratio”*, [in:] *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*, edd. G. Sgubbi, P. Coda, Roma: Città Nuova 2000, p. 85-111.
- *Bases teológicas de la sexualidad, del matrimonio y de la familia*, [in:] *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*, edd. P. J. Viladrich, J. Escrivá-Ivars, J. Z. Bañares, J. Miras, Pamplona: EUNSA 2001, p. 67-88.
- *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma: Lateran University Press 2003.
- *Uomo-donna. Il „caso serio” dell'amore*, Genova: Marietti 2003.

- O a k l e y A.: *Sex, Gender and Society*, London: Gower 1985.
- Genere. *La costruzione sociale del maschile e del femminile*, a cura di S. Piccone, C. Saraceno, Bologna: Il Mulino 1996.
- P r a d e s L ó p e z J.: *L'uomo fra etnia e cosmopolitismo. Fondamenti antropologici e teologici per il dibattito sulla multiculturalità*, „Il Nuovo Areopago”, 20(2001), n. 1, p. 5-32.
- R a t z i n g e r J.: *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, „Nuova Umanità”, 16(1994), n. 6, p. 95-118.
- S a r m i e n t o A.: *El matrimornio cristiano*, Pamplona: EUNSA 1997.
- S i n g e r P.: *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- T e t t a m a n z i D.: *Matrimonio*, „La Scuola Cattolica”, 114(1986), p. 585.

## MAŁŻEŃSTWO MIĘDZY WIARĄ I KULTURĄ

### S t r e s z c z e n i e

Na przełomie tysiącleci konfrontacja pomiędzy kulturą danej społeczności a innymi kulturami, czy też wiarą, toczy się – jak się wydaje – w dużej mierze na granicy między różnymi definicjami miłości, narzeczeństwa, rodziny, stosunku do dziecka, płci, seksu czy też współczesnych technik biogenetycznych. W dyskusję nad małżeństwem i jego nieprzemijającym misterium w przestrzeni pomiędzy wiarą i kulturą człowieka, wpisuje się wykład inauguracyjny Kardynała Angelo Scoli, Patriarchy Wenecji, wygłoszony podczas Narodowego Kongresu Prawa Kanonicznego w Asti, 6 września 2004 roku.

Człowieka nie można wyobrazić sobie poza kulturą: jest ona specyficznym sposobem jego istnienia i bycia. Jak przypomina Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: „Każdy człowiek jest włączony w jakąś kulturę, zależy od niej i na nią oddziałuje” (n. 71). Związek pomiędzy doświadczeniem elementarnym człowieka, które jest wspólne wszystkim ludziom, a kulturą, domaga się refleksji nad jej jednością i różnorodnością, uwzględniającą nierozzerwalny dwumian: kultura-kultury. Kultury, jeśli są głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze, odznaczają się typową dla człowieka otwartością na wymiar uniwersalny i na transcendencję. Zaś ze spotkania kultur z wiarą zrodziła się w praktyce nowa rzeczywistość. I kultura, i kult (wiara) mają te same korzenie – przydatne człowiekowi w odnajdywaniu prawdy. Dlatego nie istnieje czyn ludzki, czy jakikolwiek fenomen społeczny, w tym małżeństwo, wolny od relacji wiara–kultura. W procesie, w którym ewangelizacja niesie ze sobą zawsze inkulturację wiary, kwestia małżeństwa – na tle zachodzących współcześnie rozdziałów (*separazioni*) między: dwojgiem kochających się ludzi a małżeństwem, seksualnością a prokreacją, wolnym związkiem a byciem rodzicami – wydaje się jedną z bardziej istotnych i dla współczesnej kultury, i dla Kościoła. Te rozdziały i ich psychospołeczne następstwa, jak antykoncepcja, rozwody, rzeczywistość osób określanych mianem „single”, aborcja, klonowanie, zapłodnienie *in vitro*, związki tej samej płci, podsuwają współczesnemu człowiekowi myśl ponownego definiowania rodziny i małżeństwa. Jedność pomiędzy trzema nierozzerwalnymi czynnikami misterium małżeństwa – płciowością, miłością i prokreacją – staje się w globalnym świecie czymś przypadkowym, a nie wartością absolutną.

Wolność człowieka i rodziny jest zawsze osadzona w konkretnej sytuacji historycznej, ale czy to oznacza przyzwolenie na takie np. hasła: „jeśli to można robić, to dlaczego tego nie robić”, „jeśli można się rozwodzić, to dlaczego się nie rozwodzić”? Współczesne kultury wyznające kult wolności zmierzają ku kulturze typu „zakaz zakazywania”. Dlatego nieodzowne jest wrócenie do relacji pomiędzy naturą a kulturą, jednością a różnorodnością ludzkiego *gender*, jednością dwojga: kobiety i mężczyzny, która jest pierwotna, a przez to zadana człowiekowi do samopoznania. W tym autopoznaniu nie może zabraknąć pojęcia miłości jako jedności (*eros* i *agape*) i jako daru z siebie samego, doświadczenia jedności duszy i ciała, doświadczenia elementarnego człowieka, które zakłada relację całego „ja” z całą rzeczywistością, a tym samym dotarcie do prawdy.

W perspektywie wiary chrześcijańskiej można spoglądać na sakrament małżeństwa (wiara), mając na uwadze dobro – życie człowieka i dobro współczesnych wspólnot uwikłanych w niezliczone wymiary historyczne, w których przychodzi im żyć (kultura). Punktem wyjścia dla sakramentu małżeństwa jest rzeczywistość miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą (*mistero nuziale*). To ona przybrała postać sakramentalną wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa i w Jego miłości do Kościoła małżonkowie mają swój udział (Ef 5, 21-33). „Małżeństwo naturalne” i sakrament małżeństwa łączą się jako dwa wymiary pewnej całości, które nie mogą nigdy być odseparowane, nawet jeśli mogą i powinny być odrębne. Nie jest możliwe przyjęcie całej prawdy o sakramencie małżeństwa bez odwołania się do elementarnego doświadczenia miłości między mężczyzną a kobietą. Ich odrębność seksualna – płciowość – jest tym, co zostało u progu myśli ludzkiej nazwane *physis* (natura). Ta odrębność jest dana i zadana wolności, jaką cieszy się człowiek. Nie redukuje się ona do pewnej sekwencji zachowań człowieka, ale wymaga od niego samostanowienia (autodeterminacji). Zaangażowanie jednej ze stron w dziedzinie odrębności seksualnej implikuje obecność drugiej strony, która daje sposobność postępującego poznania własnej seksualności. W tym kontekście możemy powiedzieć, że seksualność ma dynamiczny charakter kulturalny, bez popadania w swego rodzaju relatywizm kulturalny, który burzy tę samą odrębność. Obok tego rozumowania: od misterium miłości kobiety i mężczyzny do sakramentu małżeństwa, Autor prowadzi także refleksję teologiczną, mającą źródło w Bogu, który jest Miłością. Obie refleksje, określone jako „*ana-logica*” i „*cata-logica*”, służą refleksji nad charakterystycznymi implikacjami dotyczącymi małżeństwa chrześcijańskiego, jakimi są: wierność, nierozzerwalność i otwarcie na życie. Naczelną zaś wartością, która pozwoli odnaleźć się człowiekowi – kobiecie i mężczyźnie – w przestrzeni wiary i kultury jest świadectwo tej miłości, którą odnajdują w sobie i jednocześnie w Bogu.

*Streścił ks. Jarosław Jęczeń*

**Parde chiavi:** famiglia, fede, cultura, natura, esperienza umana.

**Słowa kluczowe:** małżeństwo, wiara, kultura, natura, doświadczenie człowieka.

**Key words:** marriage, faith, culture, nature, human experience.