

I contributi pubblicati nella rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO (ANCONA)

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO *REDEMPTORIS MATER* (ANCONA)

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Mario Florio.

Consiglio di redazione

Massimo Regini, Roberto Cecconi, Davide Barazzoni, Sebastiano Serafini
Giovanni Frulla, Leonardo Pelonara, Gaetano Tortorella, Giovanni Varagona
(docenti dell'ITM e dell'ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Andrea Bozzolo (Italia), Pontificia Università Salesiana.

Pasquale Bua (Italia), Istituto Teologico Leoniano (Anagni).

Riccardo Burigana (Italia), Centro di Studi per l'Ecumenismo in Italia (Firenze).

Carla Canullo (Italia), Università di Macerata.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia (Firenze).

Emmanuel Falque (Francia), Institut Catholique de Paris.

Roberto Nardin (Italia), Pontificia Università Lateranense.

Lucia Panzini (Italia), Istituto Teologico Marchigiano (Ancona).

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificia Università Lateranense.

Natalino Valentini (Italia), Istituto Studi Ecumenici San Bernardino (Venezia).

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Palacký Univer. (Rep. Ceca).

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

60

*Il matrimonio.
Uno sguardo multidisciplinare*

*Marriage.
A Multidisciplinary Look*

ANNO XXXII / 2023 - N. 2

Cittadella Editrice - Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2023".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2023".

Volume singolo per l'Italia € 20. Volume singolo per l'estero € 30.

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Immagine di copertina: *Moltiplicazione dei pani e dei pesci*,
Basilica di Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna.
www.wikimedia.org. Elaborazione grafica di un dettaglio

Finito di stampare da
Grafiche VD srl - Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

INDICE

Editorial	Pag. 7
Editoriale	» 13

SEZIONE *SACRAMENTARIA* ARTICOLI

LA FEDE E L'AMORE CONIUGALE: UN DONO DI GRAZIA E DI FEDELITÀ FAITH AND CONJUGAL LOVE: A GIFT OF GRACE AND FIDELITY	
Massimo Regini	» 21
ITINERARI CATECUMENALI PER LA VITA MATRIMONIALE: PROCESSI E RESISTENZE PER UN RINNOVAMENTO PASTORALE DELL'ACCOMPAGNAMENTO DEI FIDANZATI VERSO IL MATRIMONIO CATECHUMENAL ITINERARIES FOR MARRIED LIFE: PROCESSES AND RESISTANCE FOR A PASTORAL RENEWAL OF THE ACCOMPANIMENT OF ENGAGED COUPLES TOWARDS MARRIAGE	
Davide Barazzoni	» 39
MATRIMONIO E MISERICORDIA. PROFILI GIURIDICI E PASTORALI MARRIAGE ANDE MERCY. LEGAL AND PASTORAL PROFILES	
Lucia Panzini	» 55

SEZIONE *SCIENZE RELIGIOSE*
ARTICOLI

BEYOND THE REDUCTIVISM OF POSTMODERN REASON.
FROM MEANINGLESS TRUTH TO TRUTH AS MEANING

OLTRE IL RIDUTTIVISMO DELLA RAGIONE POSTMODERNA.
DALLA VERITÀ SENZA SIGNIFICATO ALLA VERITÀ COME SIGNIFICATO

Antonio Sabetta » 75

IL MATRIMONIO: UN PERCORSO STORICO-FILOSOFICO

MARRIAGE: A HISTORICAL-PHILOSOPHICAL JOURNEY

Gabriele Ciceroni » 95

WOMAN AND FAMILY: NOTES ON INDIA'S RELIGIOUS TRADITION

DONNA E FAMIGLIA: APPUNTI SULLA TRADIZIONE RELIGIOSA DELL'INDIA

Michele Carmine Minutiello » 115

IL MATRIMONIO NEOPAGANO: OSSERVAZIONI PRELIMINARI

NEOPAGAN MARRIAGE: PRELIMINARY OBSERVATIONS

Giovanni Frulla » 133

SEZIONE *EVENTI*

FRATERNITÀ CRISTIANA E FRATERNITÀ UNIVERSALE.
SULLE TRACCE DEL CONCILIO VATICANO II

CHRISTIAN FRATERNITY AND UNIVERSAL BROTHERHOOD.
IN THE FOOTSTEPS OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

Mons. Erio Castellucci » 147

SI PUÒ ANCORA FARE UNA BUONA OMELIA?

CAN WE STILL HAVE A GOOD HOMILY?

Mons. Nazzareno Marconi

Pag. 163

SEZIONE *RECENSIONI*

Recensioni area liturgica e sacramentaria

» 179

Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare

» 189



EDITORIAL

«*Ma colpiti, comunque, si può essere,
solo se c'è di mezzo la corporeità*»

C. VIGNA, *Affetti e legami. Saggio di lettura ontoetica*,
in F. BOTTURRI - C. VIGNA (a cura di), *Affetti e legami*,
Ed. Vita & Pensiero, Milano 2004, p.9.

As the new *Editor-in-Chief and Scientific Director* of the Review in this my first Editorial, I express first of all, also on behalf of the Academic Authorities and Professors of both the Marche Theological Institute and the ISSR *Redemptoris Mater* of the Marche Region, joint and heartfelt thanks to Prof. Daniele Cogoni for the work he has carried out since 2016 as Editor-in-Chief, together with the Editorial Board and the International Scientific Committee, in the realisation of the new project of the Review *Sacramentaria & Religious Sciences*. The new editorial format edited by Editrice Cittadella and its appreciation in the world of scholars on a national and international level make this Review a particularly qualified instrument for a fruitful dialogue between theology, in particular sacramental theology, philosophy and other disciplines of the contemporary cultural and academic agora. It should be noted that it is precisely because of its specific vocation linked to research *in re sacramentaria* that the Review represents a unicum in the world, albeit a rich and varied one, of theological journals on the Italian scene and beyond. The praise for Prof. Cogoni is further confirmed by the wide and growing appreciation of so many scholars and academic institutions for both the project of the Review as a whole and for the individual issues of the volumes that, every six months, have punctuated its recent publishing history (from No. 47 to No. 59: a total of 13 volumes). Even No. 59, the last one published, having just been appointed as the new Editor-in-Chief, was in fact, as can be seen from the Editorial, prepared and edited by Prof. Cogoni. In this new volume, the attentive reader will note how there have also been some changes in the Editorial Board and the International Scientific Committee: I thank, on behalf of Prof. Cogoni and myself, those who have ceased their collaboration and those who have made themselves available to collaborate in this new season in the life of the Review.

The present volume is characterised by its peculiar monographic slant which, in this case, unlike the previous issues, crosses not only the section dedicated to sacramental theology but also that dedicated to religious sciences.

The focus is on marriage and the treatment of the subject, as can be seen from the subtitle of this new volume, is deliberately articulated in a multidisciplinary key¹. This completes a project that was started a few years ago and aimed at proposing a series of researches dedicated in a monographic key, at least in the *Sacramentaria* Section, to each of the sacraments of the sacramental septenary, starting with Baptism (see No. 55), with a particular focus on ecumenical and interreligious dialogue.

The peculiar choice that characterises this issue of the Review also responds to the intent focused on in one of the recent meetings of the Editorial Board to make the two sections of the Review dialogue with each other: *Sacramentaria & Religious Sciences*. And marriage, precisely because of the evident relevance of its anthropological, historical and cultural depth, effectively propitiated the launching of this methodological choice, which we hope will continue in future issues. Our further hope, unspoken but implied, is that we may move on from the *multidisciplinary* perspective to the *interdisciplinary* one.

A separate discourse, at least apparently, deserve the two texts published in the *Events* Section. The first presents the lecture delivered by Bishop Erio Castellucci on the occasion of the opening of the new academic year of the ITM and the ISSR Marche (Ancona, 1 March 2023) on the theme *Christian fraternity and universal brotherhood. In the footsteps of the Second Vatican Council*. The second is the lecture given by Monsignor Nazzareno Marconi, Bishop of Macerata, President of the CEM and Moderator of the ITM and ISSR of the Marche Region, on the occasion of the first *lectio* of the multi-voice course on homiletics for the students of the first cycle of the ITM and for the presbyters and deacons of the Marche Region. The same can be said of the essay by Prof. Antonio Sabetta opening the *Religious Sciences* Section. I say apparently because in all three cases the question of bonds is in fact thematically addressed, either directly or indirectly, similarly to that specific form of bond which is marriage (I would prefer to speak of *nuptials*). The bonds of fraternity/sorority (text by Castellucci) are not in fact closely intertwined with those of marriage and family, and in what way do these open up to a fraternity/sorority conceived and desired as universal? Then there is the link that the homily is called to build between the Word proclaimed and the praying assembly (text by Marconi). Is this not the sacramental form of that nuptial bond between Christ the bridegroom and the Church his bride, a bond sustained and animated by the action of the Holy Spirit? Ultimately, is every bond understood and lived in the light of a vision of the world in the continuous search for meaning and truth, which has become so problematic in today's culture (see the essay by

¹ Mention should be made in this regard of Vol. 20 of *Gestis Verbisque*, the series by the Marche Theological Institute dedicated to the publication of the Proceedings of the Seventh Specialist Seminar in Sacramental Theology (29-31 August 2018): L. PANZINI (ed.), *Il matrimonio sacramento. Called by whom? Called to what?*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2019.

Sabetta) of weak, restless and fluid reason in which bond is perceived more as a problem than as a resource? Are not emotional bonds, including marriage bonds, the privileged territory of the often conflictual relationship between reason and passion, between the truth of love and erotic desire? These three contributions, which seem to decentralise the reader from the monographic focus of the volume, actually offer hermeneutic depth, cultural and cultic background, and prophetic perspective to the dynamics of married life in its various forms within contemporary social experience.

The *bond* thought on a theological, liturgical, historical-religious, philosophical and cultural level, in its constructive or deconstructive forms and acted out ritually, specifically that of marriage, seems to me to be the key word of the entire volume². Let us turn, therefore, to the individual essays in the two sections, trying to evoke some hints or provocations that we hope will be useful in raising a critical and attentive reading. Without this contribution from the *reader that is you*, the work of the research remains unfinished. Here too is a bond, at least a desired one!

The proposed essays, with different angles, in the *Sacramentaria* Section seem to me to have a common thread in investigating one of the most problematic knots of the sacrament of marriage, that is, the relationship between the faith (or not) of the betrothed and the sacramental quality of the wedding rite with the subsequent repercussions in the lives of the spouses. In the matrimonial investigation when examining both the fiancé and the fiancée, the question is explicitly proposed in question form: «Why do you choose to marry in a church? Do you believe in marriage as a sacrament? Do you have any difficulty in accepting the Church's teaching on marriage? Which one?». To this question, the International Theological Commission has just recently dedicated a document entitled *The reciprocity between faith and sacraments in the sacramental economy*³. And it is no coincidence that the theme of the ITC document returns several times in all three essays. The first, by Prof. Massimo Regini, Lecturer in Moral Theology at the ITC and Director of the same, goes straight to the reported issue, which is also evident from the title of the same essay. The framework of the reflection is of a moral theological nature and at the same time well rooted in the context of sacramental action and its theological values and implications. At a certain point, the question arises as to the verification of an important peculiarity of the faith of the betrothed: is it or is it not a faith that includes the acceptance of the Eucharistic mystery? Can there be a marriage that is not only fruitful but also valid if this Eucharistic faith is lacking or even

² On this theme, see: F. BOTTURRI - C. VIGNA (eds.), *Affetti e legami*, Ed. Vita & Pensiero, Milano 2004.

³ The text of the Document with my reading guide was presented in No. 57 of this Review, cf. *ibid*, pp. 203-214. A group of ITM lecturers discussed this Document in depth in an online dialogue with Prof. Andrea Bozzolo in February 2022.

absent? How can it be verified? The second essay by Prof. Davide Barazzoni continues the discourse by analysing in a spiritual and pastoral theological key the recent Note of the Dicastery for the Laity, Family and Life *Catechumenal itineraries for married life. Pastoral Orientations for Particular Churches* (2022) and sounding out the pros and cons regarding a possible and desired application of the catechumenal model in the preparation of the betrothed for the sacrament of matrimony. As is known, the catechumenate refers explicitly to the theme of faith and its organic development in the form of the ecclesial faith, in the light of the ritual proposal of the *Rite of Christian Initiation of Adults* (1978). This is one of the first studies in the recent literature on the Note of the Dicastery and we must treasure it. The third essay by Prof. Lucia Panzini arrives at the juridical perspective and in particular that of canon law. Here all the knots, glimpsed in the two previous essays, come to the boil. An answer is elaborated in the light not only of the Sacra Rota jurisprudence and the norms of the CIC, but of the more original and foundational theological and juridical binomial represented by mercy *and* justice. The conjunction *and* has a strategic hermeneutical value here. In this essay, the discourse on the betrothed and then on the spouses also opens up in a more concrete manner, as was to be expected, to the other bonds that the sacrament of marriage propitiates and provides for: children, the family as a whole and other social relations (with the obvious repercussions on the economic and legal level). The world of ‘third parties’ or rather of ‘others’ has always inhabited the love of the betrothed, nuptials and spouses, and also inhabits it during conflictual and critical moments, including the declaration of nullity and eventually separation and divorce. The bonds expand from the couple, man and woman, to others and vice versa. This circularity suffers today from much turbulence, since one would like, even legally, for the two to be even more (polyamory) and not necessarily hetero or homo but also *genderfluid*. On these anthropological turbulences around marriage, both natural and sacramental, the ongoing synodal path both at the Italian and universal level will have to say a word of discernment and prophecy.

We can say that the essay in a juridical key that closes the *Sacramentaria* Section, because of the open questions it implies and to which it refers, acts as a hinge with the following Section dedicated to *Religious Sciences*. In itself, the Review could also be read in reverse, that is to say, starting with this Section which brings together, in addition to the essay by Prof. Sabetta mentioned above, three other essays. The first, by Prof. Gabriele Ciceroni, has a historical-philosophical slant. Six philosophers are questioned on marriage and its surroundings: Plato and Aristotle, Augustine of Hippo and Thomas Aquinas, G. W. F. Hegel and S. Kierkegaard. This reasoned round-up allows the discovery of a series of value and theoretical elements that, while on the one hand attest to a continuity, on the other hand proclaim a conspicuous discontinuity. Just think of the conception of women in the classical world and in ancient and medieval Christian thought compared to the caesuras proposed by modern thought. The proposed

path is waiting to be supplemented to get as far as contemporary thinkers: the caesura(s) take the upper hand over continuity to the point of raising the question as to what may be today that so-called 'natural marriage' of which the Roman jurist Ulpianus already spoke is. In a historical-religious key, the discourse broadens, through the essay by Prof. Michele Carmine Minutiello, to the conception of women and the family in the Indian religious tradition. This contribution confirms the line of the previous volumes in wanting to consider the issue of a particular sacrament (thought and ritual action) also from an ecumenical and/or interreligious perspective. This time, the second of the two angles has been preferred, and the surprise for the reader is to find oneself before an 'other' world in which symbols, myths, rites, doctrines and poetry come together in a special alliance that only an attentive listener can properly appreciate. Looking then at the figure of the woman and the female universe in its mythical and spiritual roots allows for a series of fruitful encroachments that do good to the narrow models of rationality of Western thought. And it is precisely of trespasses that the latest essay, edited by Prof. Giovanni Frulla, speaks to us, with a phenomenological insight into the experience and conception of marriage in the neo-pagan religious universe in the West, or rather in Italy. Yes, in Italy. Presented along with the doctrines, cosmic in outlook and evanescent in content, are the ritual practices that punctuate this particular niche in the new contemporary religious world. A world to be discovered, just around the corner of an often too self-referential church and theological knowledge. We said above that the volume can also be read starting with this last essay, going up the slope. One will get the impression of a certain cacophony, but this is the case if it is the geometric figure of the polyhedron and not the sphere or the cube that guides the research. The perception of this polyhedral approach seems to render more adequately the roughness and complexity of the topic 'marriage' as it stands today. And sacramental theology? It will have to dwell more and more within that binomial that has been happily described in terms of *fides et corpus*. For too long the close relationship and mutual osmosis of the two variables at play has been lost, even for marriage.

As always, the volume closes with a rich and varied round-up of reviews moving in the sacramental, ecclesiological, historical, philosophical, historical-religious and pedagogical areas.

In the next issue, No. 61, the publication of the Proceedings of the Conference promoted by ITM and ISSR of the Marche Region for Teachers of Sacramental Theology and Liturgy of the Faculties, Institutes and Theological Studies and of the Higher Institutes of Religious Sciences in Italy entitled *How is Sacramental Theology? Methodologies, programmes, manuals and teaching practices in the first cycle of theological and religious sciences education* (Ancona, 4-5 September 2023).

Good reading!

Mario Florio
Scientific Manager



EDITORIALE

«Ma colpiti, comunque,
si può essere,
solo se c'è di mezzo
la corporeità»

C. VIGNA, *Affetti e legami. Saggio di lettura ontoetica*,
in F. BOTTURRI – C. VIGNA (a cura di), *Affetti e legami*,
Ed. Vita & Pensiero, Milano 2004, p.9.

Quale nuovo *Direttore e responsabile scientifico* della Rivista in questo mio primo Editoriale esprimo innanzitutto, anche a nome delle Autorità accademiche e dei Docenti tanto dell'Istituto Teologico Marchigiano come dell'ISSR *Redemptoris Mater* delle Marche, il comune e sentito ringraziamento al Prof. Daniele Cogoni per il lavoro da lui svolto dal 2016 in qualità di Direttore, insieme al Consiglio di redazione e al Comitato scientifico internazionale, nella realizzazione del nuovo progetto della Rivista *Sacramentaria & Scienze Religiose*. Il nuovo formato editoriale curato dalla Editrice Cittadella e il suo apprezzamento nel mondo degli studiosi a livello nazionale e internazionale fanno di questa Rivista uno strumento particolarmente qualificato per un fruttuoso dialogo tra la teologia, in particolare la teologia sacramentaria, la filosofia e le altre discipline dell'agorà culturale e accademica contemporanea. Si noti che proprio per la sua specifica vocazione legata alla ricerca *in re sacramentaria* la Rivista rappresenta un unicum nel mondo, pur ricco e variegato, delle riviste di carattere teologico presenti nel panorama italiano e non solo. Il plauso al Prof. Cogoni è ulteriormente confermato dall'ampia e crescente attestazione di apprezzamento da parte di tanti studiosi e istituzioni accademiche sia per il progetto della Rivista nel suo insieme come per i singoli numeri dei volumi che, con cadenza semestrale, hanno punteggiato la sua recente vicenda editoriale (dal N. 47 al N. 59: in tutto ben 13 volumi). Anche il N. 59, l'ultimo pubblicato, essendo appena stato nominato nuovo Direttore, è stato di fatto, come si evince dall'Editoriale, preparato e curato dal Prof. Cogoni. In questo nuovo volume il lettore attento noterà come anche nel Consiglio di redazione e nel Comitato scientifico internazionale sono intervenute alcune variazioni: ringrazio, a nome mio e del Prof. Cogoni, chi ha cessato la sua collaborazione e chi si è reso disponibile per collaborare a questa nuova stagione della vita della Rivista.

Il presente volume si caratterizza per un suo peculiare taglio monografico che in questo caso, diversamente dai numeri precedenti, attraversa non solo la

sezione dedicata alla sacramentaria ma anche quella dedicata alle scienze religiose. Il focus è costituito dal matrimonio e la trattazione della tematica, come si evince dal sottotitolo di questo nuovo volume, è volutamente articolata in chiave multidisciplinare¹. Si giunge così a completare un progetto che, avviato da alcuni anni, ha voluto proporre una serie di ricerche dedicate in chiave monografica, almeno nella Sezione *Sacramentaria*, a ciascuno dei sacramenti del settenario sacramentale, a cominciare dal Battesimo (si veda il N. 55), con una particolare attenzione al dialogo ecumenico e interreligioso.

La scelta peculiare che caratterizza questo numero della Rivista risponde inoltre all'intento messo a fuoco in uno dei recenti incontri del Consiglio di redazione di fare dialogare tra loro le due sezioni della Rivista stessa: *Sacramentaria & Scienze religiose*. E il matrimonio, proprio per l'evidente rilevanza del suo spessore antropologico, storico e culturale, ha propiziato in modo efficace il varo di questa scelta metodologica che ci auguriamo possa proseguire anche nei prossimi numeri. L'ulteriore auspicio, non detto ma sottinteso, è che si possa passare dalla prospettiva *multidisciplinare* a quella *interdisciplinare*.

Un discorso a parte, almeno apparentemente, meritano i due testi pubblicati nella Sezione *Eventi*. Il primo presenta la prolusione tenuta da Mons. Erio Castellucci in occasione dell'apertura del nuovo anno accademico dell'ITM e dell'ISSR Marchigiano *Redemptoris Marche* (Ancona, 1 marzo 2023) sul tema *Fraternità cristiana e fraternità universale. Sulle tracce del Concilio Vaticano II*. Il secondo è invece la relazione tenuta da Mons. Nazzareno Marconi, Vescovo di Macerata, Presidente della CEM e Moderatore dell'ITM e ISSR delle Marche, in occasione della prima *lectio* del corso a più voci sull'omiletica per gli studenti del primo ciclo dell'ITM e per i presbiteri e diaconi delle Marche. La stessa cosa si dica del saggio del Prof. Antonio Sabetta che apre la Sezione *Scienze Religiose*. Dicevo apparentemente perché in tutte e tre i casi viene infatti tematizzata, direttamente o indirettamente la questione dei legami, analogamente a quella forma specifica di legame che è il matrimonio (preferirei parlare di *nozze*). I legami di fraternità/sororità (il testo di Castellucci) non sono infatti strettamente intrecciati con quelli matrimoniali e familiari e questi in quale modo si aprono ad una fraternità/sororità pensate e desiderate come universali? Vi è poi il legame che l'omelia è chiamata a costruire tra la Parola proclamata e l'assemblea orante (il testo di Marconi). Non è questa la forma sacramentale di quel legame nuziale tra il Cristo sposo e la Chiesa sua sposa, legame sostenuto e animato dall'azione dello Spirito Santo? In ultimo ogni legame è compreso e vissuto alla luce di una visione del mondo nella continua ricerca di senso e verità, resasi così problematica nella cultura attuale – si veda

¹ Va menzionato a tale proposito il Vol. 20 della Collana dell'Istituto Teologico Marchigiano *Gestis Verbisque* dedicato alla pubblicazione degli Atti del VII Seminario specialistico in teologia sacramentaria (29-31 agosto 2018): L. PANZINI (a cura di), *Il matrimonio sacramento. Chiamati da chi? Chiamati a che cosa?*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2019.

il saggio di Sabetta – della ragione debole, inquieta e fluida in cui il legame è avvertito più come problema che come risorsa? Non sono forse proprio i legami affettivi, compresi quelli matrimoniali, il territorio privilegiato del rapporto spesso conflittuale tra ragioni e passioni, tra verità dell'amore e desiderio erotico? Questi tre contributi, che sembrano decentrare il lettore dal focus monografico del volume, in realtà offrono profondità ermeneutica, sfondo culturale e culturale, prospettiva profetica alle dinamiche della vita matrimoniale nelle sue diverse forme all'interno del vissuto sociale contemporaneo.

Il *legame* pensato – sul piano teologico, liturgico, storico-religioso, filosofico e culturale – nelle sue forme costruttive o decostruttive e agito ritualmente, nello specifico quello matrimoniale, mi sembra essere la parola chiave dell'intero volume². Veniamo dunque ai singoli saggi delle due sezioni, provando ad evocarne alcuni spunti o provocazioni che speriamo utili per suscitare una lettura critica e attenta. Senza questo contributo del *lettore che sei tu* il lavoro della ricerca rimane infatti incompiuto. Anche qui si tratta di un legame, almeno desiderato!

I saggi proposti, con angolatura diverse, nella Sezione *Sacramentaria* mi sembra abbiano un comune denominatore nell'investigare uno dei nodi più problematici del sacramento del matrimonio, ovvero il rapporto tra la fede (o meno) dei nubendi e la qualità sacramentale del rito delle nozze con le ricadute successive nella vita degli sposi. Nell'istruttoria matrimoniale al momento dell'esame tanto del fidanzato come della fidanzata la questione è proposta esplicitamente in forma interrogativa: «Perché sceglie di sposarsi in chiesa? Crede nel matrimonio come sacramento? Ha qualche difficoltà nell'accettare l'insegnamento della Chiesa sul matrimonio? Quale?». Alla questione proprio di recente la Commissione Teologica Internazionale ha dedicato un documento dal titolo *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*³. E non è un caso che la tematica del documento della CTI torni a più riprese in tutti e tre i saggi. Il primo, del Prof. Massimo Regini, Docente di Teologia morale all'ITM e Direttore dello stesso, va diritto alla questione segnalata, lo si evince anche dal titolo dello stesso saggio. Il quadro della riflessione è di carattere teologico morale e al contempo ben radicato nel contesto dell'azione sacramentale e delle sue valenze e implicazioni teologiche e teologali. Ad un certo punto si fa emergere la domanda circa la verifica di una peculiarità importante della fede dei nubendi: si tratta o meno di una fede che include l'accoglienza del mistero eucaristico? Può esservi un matrimonio non solo fruttuoso ma anche valido se questa fede eucaristica fosse carente o anche assente? Come verificarla? Il secondo saggio del Prof. Davide Barazzoni prosegue il discorso analizzando in chiave teologico spirituale e teo-

² Su questo tema, si veda: F. BOTTURRI – C. VIGNA (a cura di), *Affetti e legami*, Ed. Vita & Pensiero, Milano 2004.

³ Il testo del Documento con una mia guida alla lettura è stato presentato nel N. 57 di questa Rivista, cf. *ibid.*, pp. 203-214. Su questo Documento un gruppo di Docenti dell'ITM ha svolto un approfondimento in un dialogo a distanza on line con il Prof. Andrea Bozzolo nel febbraio del 2022.

logico pastorale la recente Nota del Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita *Itinerari catecumenali per la vita matrimoniale. Orientamenti pastorali per le Chiese particolari* (2022) e sondando i pro e contro a proposito di un'eventuale e auspicata applicazione del modello catecumenale nella preparazione dei nubendi al sacramento delle nozze. Come è noto il catecumenato rinvia esplicitamente al tema della fede e al suo sviluppo organico nella forma della fede ecclesiale, alla luce della proposta rituale del *Rito della iniziazione cristiana degli adulti* (1978). Si tratta di uno dei primi studi nella letteratura recente sulla Nota del Dicastero e ne dobbiamo fare tesoro. Il terzo saggio della Prof.ssa Lucia Panzini approda alla prospettiva giuridica e in particolare a quella del diritto canonico. In questa sede tutti i nodi, intravisti nei due saggi precedenti, vengono al pettine. Viene elaborata una risposta alla luce non solo della giurisprudenza rotale e delle norme del CIC ma del più originario e fondativo binomio teologico e giuridico rappresentato dalla misericordia e dalla giustizia. La congiunzione *e* ha qui un valore ermeneutico strategico. In questo saggio il discorso sui nubendi e poi sugli sposi si apre in modo più concreto, come era prevedibile, anche agli altri legami che il matrimonio sacramento propizia e prevede: i figli, la famiglia nel suo insieme e gli altri rapporti sociali (con le ovvie ricadute sul piano economico e legale). Il mondo dei "terzi" o meglio degli "altri" abita da sempre l'amore dei fidanzati, nubendi e sposi e lo abita anche nei momenti conflittuali e critici, compresa la dichiarazione di nullità ed eventualmente la separazione e il divorzio. I legami si espandono dalla coppia, uomo e donna, verso gli altri e viceversa. Questa circolarità soffre oggi di molte turbolenze, visto che si vorrebbe, anche legalmente, che i due possano essere anche di più (i poliamori) e non necessariamente etero o omo ma anche *genderfluid*. Su queste turbolenze antropologiche che si muovono intorno al matrimonio sia naturale che sacramentale il cammino sinodale in corso sia a livello italiano che universale dovrà dire una parola di discernimento e profezia.

Possiamo dire che il saggio in chiave giuridica che chiude la Sezione *Sacramentaria*, per le questioni aperte che sottintende e a cui rinvia, svolge una funzione di cerniera con la Sezione seguente dedicata alle *Scienze religiose*. Di per sé la Rivista potrebbe essere letta anche al rovescio, iniziando cioè da questa Sezione che raccoglie, oltre al saggio del Prof. Sabetta di cui si è già detto più sopra, altri tre saggi. Il primo a firma del Prof. Gabriele Ciceroni è di taglio storico filosofico. Sul matrimonio e dintorni vengono interrogati sei filosofi: Platone ed Aristotele, Agostino d'Ipbona e Tommaso d'Aquino, G. W. F. Hegel e S. Kierkegaard. Questa rassegna ragionata permette il rinvenimento di una serie di elementi valoriali e teoretici che se su un versante attestano una continuità, su un altro versante concludono una vistosa discontinuità. Si pensi solo alla concezione della donna nel mondo classico e nel pensiero cristiano antico e medievale rispetto alle cesure proposte dal pensiero moderno. Il percorso proposto attenderebbe di essere integrato per arrivare fino ai pensatori contemporanei: la/le cesura/e prendono il sopravvento sulla continuità al punto

da far sorgere la domanda su che cosa sia oggi quel cosiddetto “matrimonio naturale” di cui parlava già il giurista romano Ulpiano. In chiave storico religiosa il discorso si allarga, mediante il saggio del Prof. Michele Carmine Minutiello, alla concezione della donna e della famiglia nella tradizione religiosa indiana. Questo contributo conferma la linea dei precedenti volumi a volere considerare la questione di un particolare sacramento (pensiero e azione rituale) anche in chiave ecumenica e/o interreligiosa. Questa volta è stata preferita la seconda delle due angolature e la sorpresa per il lettore è di trovarsi di fronte ad un mondo “altro” in cui simboli, miti, riti, dottrine e poesia si stringono in una speciale alleanza che solo un ascolto attento può apprezzare in modo adeguato. Lo sguardo poi sulla figura della donna e sull’universo femminile nelle sue radici mitiche e spirituali consente una serie di fecondi sconfinamenti che fanno bene agli angusti modelli di razionalità del pensiero occidentale. E proprio di sconfinamenti ci parla l’ultimo saggio, a cura del Prof. Giovanni Frulla, con un affondo in chiave fenomenologica all’interno dell’esperienza e concezione del matrimonio nell’universo religioso neopagano in Occidente, anzi in Italia. Sì, in Italia. Vengono presentate insieme alle dottrine, di taglio cosmico e dai contenuti evanescenti, le pratiche rituali che costellano questa particolare nicchia del nuovo mondo religioso contemporaneo. Un mondo da scoprire, proprio dietro l’angolo di casa di una chiesa e di un sapere teologico spesso troppo autoreferenziali. Dicevamo più sopra che il volume può essere letto anche cominciando da questo ultimo saggio, risalendo la china. Si avrà l’impressione di una certa cacofonia ma le cose stanno così se a guidare la ricerca è la figura geometrica del poliedro e non della sfera o del cubo. La percezione di questo approccio poliedrico sembra restituire in modo più adeguato la rugosità e complessità del tema “matrimonio” allo stato della situazione attuale. E la teologia sacramentaria? Dovrà abitare sempre più all’interno di quel binomio che felicemente è stato descritto in termini di *fides et corpus*, Per troppo tempo è stato smarrito, anche per le nozze, lo stretto rapporto e la mutua osmosi delle due variabili in gioco.

Come sempre il volume si chiude con una ricca e variegata rassegna di recensioni che si muovono nell’area sacramentale, ecclesiologica, storica, filosofica, storico religiosa e pedagogica.

Nel prossimo numero, il N. 61, è prevista la pubblicazione degli Atti del Convegno promosso dall’ITM e dall’ISSR delle Marche per Docenti di Sacramentaria e Liturgia delle Facoltà, Istituti e Studi Teologici e degli Istituti Superiori di Scienze Religiose in Italia dal titolo *Come sta la teologia sacramentaria? Metodologie, programmi, manuali e pratiche di insegnamento al primo ciclo della formazione teologica e di scienze religiose* (Ancona, 4-5 settembre 2023).

Buona lettura!

Mario Florio
Responsabile scientifico



SEZIONE *SACRAMENTARIA*

ARTICOLI



**LA FEDE E L'AMORE CONIUGALE:
UN DONO DI GRAZIA E DI FEDELITÀ**

**FAITH AND CONJUGAL LOVE:
A GIFT OF GRACE AND FIDELITY**

Massimo Regini*

Abstract

Starting from the pastoral concern in noting a difficult understanding in many baptized people of the truth inscribed in the sacrament of matrimony, often due to the absence of a lively experience of faith, the article proposes itself as an in-depth study which, taking into account the dialogue established by moral theology, between freedom and grace, and from sacramental theology between believing conscience and sacramental grace, can better define the relationship between the faith of engaged couples and the institution of matrimony, and thus offer a contribution to founding and accompanying those who are preparing to celebrate the sacrament of marriage.

* * *

Muovendo dalla preoccupazione pastorale nel constatare una difficile comprensione in molti battezzati della verità iscritta nel sacramento del matrimonio, dovuta spesso dall'assenza di una viva esperienza di fede, l'articolo si propone come un approfondimento che, tenendo conto del dialogo istituito dalla teologia morale, tra libertà e grazia, e dalla teologia sacramentaria tra coscienza credente e grazia sacramentale, possa meglio definire il rapporto tra la fede dei nubendi e l'istituto del matrimonio, e offrire così un contributo per fondare e accompagnare coloro che si preparano a celebrare il sacramento del matrimonio. 

Ci accostiamo al grande mistero e al sorprendente dono dell'amore coniugale per cercare di cogliere la verità della sua vocazione celebrata nel sacramento del matrimonio. Queste riflessioni sono suggerite da una certa preoccupazione pastorale quando, nell'accostarci a coloro che chiedono di celebrare in chiesa

* Docente di Teologia Morale presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

il loro matrimonio, dobbiamo constatare una difficile comprensione in questi battezzati del dono sacramentale del matrimonio, anche per una certa distanza di molte coppie da una viva esperienza di fede nella comunità cristiana. Vogliamo cercare di proporre alcune riflessioni proprio a partire da queste difficoltà, in particolare dalla fatica che sembra esserci in molti sposi nel comprendere le esigenze di fedeltà e fecondità donate dal sacramento dell'amore coniugale.

Vogliamo offrire alcune piste di riflessione teologico sacramentali e teologico morali sperando che possano essere un piccolo contributo per fondare e accompagnare un cammino catecumenale di coloro che si preparano a celebrare il sacramento del matrimonio, perché sia vissuto come celebrazione di un'alleanza sponsale che trova nel dialogo fra grazia e libertà, fra dono e fedeltà le caratteristiche proprie di una vera alleanza, che sempre si rinnova nel dono reciproco dell'amore coniugale. Sono sentieri teologici, appena accennati, per il momento più da intravedere che da percorrere, pensando alla ricchezza e alla bellezza di tante storie di bene e di amore che ci testimoniano tanti sposi, per cercare di essere collaboratori della loro gioia e della loro vocazione.

Una fede spesso assente

L'esperienza pastorale delle nostre comunità e parrocchie testimonia una profonda crisi del sacramento del matrimonio, la cui radice può essere individuata anche nella mancanza di fede di molti. Dobbiamo riconoscere in molti che è indifferente e perciò irrilevante vivere il proprio legame affettivo davanti a Dio e dentro una comunità cristiana in cui crescere nella fede e nell'esperienza della carità, pensandolo invece come un legame vissuto solo davanti e insieme all'altro a cui si è legati affettivamente. Certamente l'esperienza della fede, come fiducia e affidamento, anche in senso più ampio di quello religioso, riguarda lo stesso istituto matrimoniale, perché permette di comprendere la natura stessa del vincolo matrimoniale. Tuttavia spesso il legame d'amore che unisce due innamorati, che desiderano costruire un progetto di vita insieme, nella maggioranza delle coppie non è pensato e sostenuto da una esperienza di fede, un'esperienza viva del mistero di Cristo. Per molti giovani, e non solo, non sembra più necessaria la fede, tanto meno per sposarsi. Passando da un piano pastorale della riflessione a uno più teologico, l'evidente distanza per molti dalla professione di fede cristiana, o almeno una certa indifferenza verso la fede, sembra trovare come una giustificazione canonica, e in qualche modo teologica, nel fatto che non è esplicitamente richiesta la fede dei nubendi per sposarsi in chiesa, quindi per celebrare il sacramento del matrimonio. Questo suggerisce come sia necessario un ripensamento, almeno un approfondimento, proprio del nesso fra fede e sacramento, che appare come un disagio che troviamo sia in chi non riesce a comprendere la novità che rappresenta il sacramento del matrimonio pur sposandosi in chiesa e sia in coloro che li accompagnano nel cammino verso

il matrimonio, quando debbono constatare che in molti casi si sta preparando la celebrazione di un sacramento senza fede. Un punto che richiede ormai un evidente approfondimento sembra essere proprio questo. «Il patto indissolubile tra uomo e donna, non richiede, ai fini della sacramentalità, la fede personale dei nubendi»¹. Sappiamo bene come il cardine della dottrina canonica sia il principio dell'inseparabilità tra contratto e sacramento, che sancisce di fatto per i battezzati un'identità tra il matrimonio naturale e quello sacramentale. Perciò l'intenzione necessaria e sufficiente per una celebrazione valida del sacramento del matrimonio, riguarda la dimensione naturale dell'amore coniugale, che risponde al progetto della creazione, con il consenso che riguarda ciò che intende fare la Chiesa. Paradossalmente, anche una volontà indifferente o addirittura contraria alla dimensione sacramentale non impedisce a un battezzato di volere un matrimonio, purché non ci sia un'intenzione contraria alla dignità sacramentale o manchino le proprietà essenziali che rendono nullo il matrimonio.

Il sacramento del matrimonio ha questo di specifico fra tutti gli altri: di essere il sacramento di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, di essere lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore «al principio». La decisione dunque dell'uomo e della donna di sposarsi secondo questo progetto divino, la decisione cioè di impegnare nel loro irrevocabile consenso coniugale tutta la loro vita in un amore indissolubile ed in una fedeltà incondizionata, implica realmente, anche se non in modo pienamente consapevole, un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio, che non può darsi senza la sua grazia².

Questa identità contratto-sacramento stabilisce una forte continuità, fino ad arrivare a una perfetta equivalenza, tra il matrimonio naturale e quello sacramentale. Il battesimo invece costituisce la dimensione oggettiva che permette quella natura sacramentale che consiste nell'elevazione soprannaturale della dimensione naturale del matrimonio, insieme all'obbligo della forma canonica della celebrazione. Un cristiano che si sposa rispettando le prerogative naturali del matrimonio fa sempre e comunque un sacramento. In questa comprensione del sacramento del matrimonio la fede ha certo importanza, ma solo in seconda battuta come qualcosa di non determinante, almeno per la sacramentalità del matrimonio, certamente necessaria per la sua fruttuosità³.

Davanti a questa comprensione del matrimonio e alla insignificanza della fede, almeno per quanto riguarda la sacramentalità dell'alleanza coniugale, non possiamo che rimanere perplessi, sia per una mancanza di consapevolezza in molti sposi del mistero di Dio presente nella loro storia d'amore e sia per un

¹ BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Rota Romana* (26 gennaio 2013), in «AAS» 105 (2013), p. 168.

² GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 68, in *Enchiridion Vaticanum* 7, n. 1735.

³ Cfr. N. REALI, *Battesimo, fede e sacramento del matrimonio. Quale fede è richiesta per sposarsi in chiesa?*, in «Credere Oggi» 35(2015), pp. 47-48.

evidente contrasto fra un minimalismo giuridico richiesto per il matrimonio rispetto ad un massimalismo ontologico della realtà sacramentale che si celebra, il cui vincolo permane in ogni caso. Anche se posto con una non piena consapevolezza del vero significato dell'amore coniugale e delle sue qualità, anche per una mancanza di un orizzonte di pienezza e di eternità dell'amore, rimane il vincolo sacramentale, che tuttavia risulta difficile comprendere senza il dono della fede, soprattutto nell'impegno di fedeltà e fecondità proprio del sacramento, ricordando che ogni sacramento è sacramento della fede.

L'abbandono di una prospettiva di fede sfocia inesorabilmente in una falsa conoscenza del matrimonio, che non rimane priva di conseguenze nella maturazione della volontà nuziale. [...] L'esperienza pastorale ci insegna che vi è oggi un gran numero di fedeli in situazione irregolare, sulla cui storia ha avuto un forte influsso la diffusa mentalità mondana. Esiste infatti una sorta di mondanità spirituale, «che si nasconde dietro apparenze di religiosità e persino di amore alla Chiesa» (Esort. ap. *Evangelii gaudium*, 93) e che conduce a perseguire, invece della gloria del Signore, il benessere personale. Uno dei frutti di tale atteggiamento è «una fede rinchiusa nel soggettivismo, dove interessa unicamente una determinata esperienza o una serie di ragionamenti e conoscenze che si ritiene possano confortare e illuminare, ma dove il soggetto in definitiva rimane chiuso nell'immanenza della sua propria ragione o dei suoi sentimenti» (ibid., 94)⁴.

Il carattere sacramentale rappresenta proprio la caratteristica decisiva per la quale il matrimonio fra cristiani battezzati si distingue da ogni altro tipo di matrimonio. Per il diritto vigente, la fede dei contraenti matrimonio ha un ruolo rilevante solamente nel caso in cui ambedue o uno di essi, con un atto positivo di volontà, escluda il carattere sacramentale del matrimonio che si intende contrarre. In realtà però la fede, come ricorda Papa Francesco, ha un ruolo molto più significativo nel determinare la qualità delle scelte di vita, orientando ad un'apertura e definitività dell'amore che appartengono alla corretta e concreta comprensione della sacramentalità dell'amore coniugale.

La fede e il sacramento del matrimonio

Anche se resta difficile determinare il grado di fede degli sposi, le parole del Magistero e la riflessione teologica spingono verso un approfondimento del valore della fede per la sacramentalità del matrimonio. «La fede, infatti, di chi domanda alla Chiesa di sposarsi può esistere in gradi diversi ed è dovere primario dei pastori di farla riscoprire, di nutrirla e di renderla matura»⁵.

⁴ FRANCESCO, *Allocuzione alla Rota Romana*, 23 gennaio 2015, in «AAS» 107 (2015), p. 185.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 68, in *Enchiridion Vaticanum* 7, n. 1734.

Già nell'enciclica *Familiaris consortio* di S. Giovanni Paolo II, che rappresenta un punto di riferimento per la teologia e la pastorale del matrimonio, si rileva la necessità di conferire maggior peso alla fede personale dei nubendi, ridestando una maggiore consapevolezza di fede in chi sceglie di celebrare il matrimonio religioso. Successivamente, questa necessità di riconsiderare il ruolo della fede per esprimere un vero consenso è quanto auspicava Papa Benedetto XVI nella sua ultima Allocuzione alla Rota Romana.

La fede in Dio, sostenuta dalla grazia divina, è dunque un elemento molto importante per vivere la mutua dedizione e la fedeltà coniugale. Non si intende affermare con ciò che la fedeltà, come le altre proprietà, non siano possibili nel matrimonio naturale [...] Certamente, però, la chiusura a Dio o il rifiuto della dimensione sacra dell'unione coniugale e del suo valore nell'ordine della grazia rende ardua l'incarnazione concreta del modello altissimo concepito dalla Chiesa secondo il disegno di Dio⁶.

Seguendo Benedetto XVI, dobbiamo riconoscere che la fede determina le concezioni antropologiche in ogni ambito della vita, compreso ciò che si riferisce al matrimonio. La domanda che rimane, e che spinge verso una migliore comprensione della teologia del sacramento del matrimonio, è se la mancanza di fede, propria di coloro che si possono chiamare “battezzati *non credenti*”, pregiudica la loro comprensione del matrimonio, perché nel caso dei “battezzati non credenti” l'intenzione di contrarre vero matrimonio naturale non sembra garantita. Si rende necessario uscire dallo schema del “contratto elevato”, che poteva essere comprensibile e valido in un contesto di cristianità diffusa, in cui facilmente si potevano rintracciare valori umani compresi e condivisi alla luce della fede. Dare per evidenti e condivise le note qualità naturali del matrimonio può generare contraddizioni e forzature, anche teologicamente deboli, in un contesto secolarizzato, dove la fede battesimale non si traduce in una fede vissuta, soprattutto nella partecipazione alla vita della comunità cristiana.

La non conoscenza dei contenuti della fede potrebbe portare a quello che il Codice chiama *errore determinante la volontà* (cfr can. 1099). Questa eventualità non va più ritenuta eccezionale come in passato, data appunto la frequente prevalenza del pensiero mondano sul magistero della Chiesa. Tale errore non minaccia solo la stabilità del matrimonio, la sua esclusività e fecondità, ma anche l'ordinazione del matrimonio al bene dell'altro, l'amore coniugale come «principio vitale» del consenso, la reciproca donazione per costituire il consorzio di tutta la vita. «Il matrimonio tende ad essere visto come una mera forma di gratificazione affettiva che può costituirsi in qualsiasi modo e modificarsi secondo la sensibilità di ognuno» (Esort. ap. *Evangelii*

⁶ BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Rota Romana*, 26 gennaio 2013, in «AAS» 105 (2013), pp. 169-170.

gaudium, 66), spingendo i nubenti alla riserva mentale circa la stessa permanenza dell'unione, o la sua esclusività, che verrebbero meno qualora la persona amata non realizzasse più le proprie aspettative di benessere affettivo⁷.

In un contesto secolarizzato, che propone un amore liquido, poco consistente, problematico da pensare come permanente, senza fede appare difficile non solo vivere ma anche pensare il matrimonio unico e indissolubile, che ricordiamo rimane sempre una partecipazione alla grazia pasquale di Cristo, al suo amore totale e per sempre. Nel popolo cristiano tuttavia è ancora presente la convinzione che sposarsi in Chiesa significa in un modo o nell'altro impegnarsi di fronte a Dio. Anche con una minima conoscenza dei giovani di oggi è possibile rendersi conto che rimane viva in molti l'idea che per sposarsi in chiesa sia necessario avere la fede, riconoscere il mistero celebrato davanti a Dio.

È quanto mai necessario approfondire il rapporto fra *amore* e *verità*. «L'amore ha bisogno di verità. Solo in quanto è fondato sulla verità l'amore può perdurare nel tempo, superare l'istante effimero e rimanere saldo per sostenere un cammino comune. Se l'amore non ha rapporto con la verità, è soggetto al mutare dei sentimenti e non supera la prova del tempo. L'amore vero invece unifica tutti gli elementi della nostra persona e diventa una luce nuova verso una vita grande e piena. Senza verità l'amore non può offrire un vincolo solido, non riesce a portare l' "io" al di là del suo isolamento, né a liberarlo dall'istante fugace per edificare la vita e portare frutto» (Enc. *Lumen fidei*, 27). Non possiamo nasconderci che una mentalità diffusa tende ad oscurare l'accesso alle verità eterne. Una mentalità che coinvolge, spesso in modo vasto e capillare, gli atteggiamenti e i comportamenti degli stessi cristiani (cfr. Esort. ap. *Evangelii gaudium*, 64), la cui fede viene sviscerata e perde la propria originalità di criterio interpretativo e operativo per l'esistenza personale, familiare e sociale. Tale contesto, carente di valori religiosi e di fede, non può che condizionare anche il consenso matrimoniale⁸.

Nella situazione attuale, con una riflessione teologica ancora troppo ancorata alla necessità di riproporre e salvare l'identità fra contratto e sacramento, dove altri aspetti dell'amore coniugale rischiano di essere ancora sacramentalmente trascurabili, senza un valore significativo della fede, si rischia di oscillare fra un minimalismo giuridico nel determinare le condizioni di accesso al sacramento e un massimalismo negli impegni che ne derivano, secondo il contenuto vincolante dell'indissolubilità legato alla grazia, per la quale tuttavia non sembra necessaria un'esperienza viva della fede⁹.

⁷ FRANCESCO, *Allocuzione alla Rota Romana*, 2015, in «AAS» 107(2015), p. 183.

⁸ FRANCESCO, *Discorso alla Sacra Rota*, 2017, in «AAS» 109 (2017), p. 147.

⁹ Sul rapporto tra "fides et foedus", tra fede e sacramento del matrimonio, con ampia bibliografia, cfr. A. DIRIAT - S. SALUCCI (a cura di), *Fides-Foedus. La fede e il sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014.

L'indissolubilità oggi si fonda sul consenso manifestato nella celebrazione della Chiesa che ne accoglie l'impegno e ne determina il carattere indissolubile, secondo la forma canonica richiesta della celebrazione. Questa si esprime però, come ci ricorda la liturgia del matrimonio, con un atto di fede nella grazia di Cristo, che motiva la reciproca accoglienza e la promessa di fedeltà, e che fonda l'indissolubilità, e che al di là della effettiva consapevolezza dei coniugi, rende possibile il consenso. Quindi la verità del consenso è un dato antropologico, mentre l'impegno dell'amore reciproco accogliente e per sempre è fondata su un dono di grazia, su uno specifico sacramentale che ne determina in ultima analisi l'indissolubilità. Prova di questo è il fatto che, pur esprimendo un contratto fra battezzati, il vincolo espresso civilmente, quindi non nella forma canonica, può essere sciolto, un fatto che dimostra come senza la fede celebrata non sembra possibile comprendere il dono della grazia di Cristo e la verità di questa grazia come amore libero, gratuito e per sempre.

Conosciamo tante situazioni in cui i battezzati non intendono affatto impegnarsi, con il matrimonio religioso, ad una vita ecclesiale e sacramentale. Quindi fondano il loro consenso sulla grazia di Cristo, ma forse senza conoscerla, quando questa è non solo importante, ma necessaria non solo per la fruttuosità del sacramento nella vita coniugale, ma anche per la verità del consenso matrimoniale, che è un acconsentire alla grazia di Cristo e alla verità piena del suo amore fedele e totale. Un approfondimento risulta poi quanto meno necessario riguardo alla natura della fede, nel suo valore teologale, che si mostra e si vive sempre nelle relazioni, come sono la partecipazione alla liturgia e alla vita della comunità dei fedeli. Certo non si può valutare il grado di fede, ma la fede, nella sua verità, non è solo professione, ma anche confessione, vita di grazia, esperienza della comunità ecclesiale e vita sacramentale. Questa situazione pone problemi teologici e pastorali non indifferenti. Voler ritenere impegnata a testimoniare l'amore di Cristo per la Chiesa una coppia che, sposandosi, pensava a ben altro, sarebbe una indubbia forzatura, che non rende ragione del sacramento e della missione della Chiesa. In questa contraddizione il sacramento del matrimonio corre il rischio di configurarsi per qualcuno come un "sacramento per non credenti", almeno per molti come un "sacramento per non praticanti", che rimarranno tali anche dopo la celebrazione del sacramento del matrimonio.

Per una maggior comprensione del problema, si tratta anche di definire cosa intendiamo quando parliamo di fede come principio interpretativo della vita e delle sue scelte, che illumina la coscienza. Il credente non crede perché vuole credere, ma perché accoglie l'invito di Cristo e decide di seguirlo nella via della fede e dell'amore. La fede esige dunque un qualche legame di affetto con Dio che si rivela. La fede cristiana non è solo conoscenza ma comunione, non è una fede teista, ma accoglienza del mistero pasquale, della persona di Cristo di cui si diviene discepoli. «Crediamo a» Gesù, quando accettiamo la sua Parola, la sua testimonianza, perché egli è veritiero (cfr *Gv* 6,30). «Crediamo in» Gesù, quando lo accogliamo personalmente nella nostra vita e ci affidiamo a

Lui, aderendo a Lui nell'amore e seguendolo lungo la strada (cfr *Gv* 2,11; 6,47; 12,44)»¹⁰. Quando manca nella vita di un battezzato questo rapporto vivo con Cristo la coscienza credente non è capace di illuminare sufficientemente l'umanità che risplende sul volto di Cristo e le esigenze stesse dell'amore pienamente manifestate nel mistero pasquale. Proprio la centralità della Pasqua pone anche un interrogativo su una fede che molti affermano di avere, e certamente corrisponde ad un sincero assenso della volontà, ma non hanno nessun legame con la celebrazione eucaristica, col mistero pasquale dell'amore che salva, con la comunione con Cristo nella partecipazione alla vita della Chiesa. Sappiamo che il patto coniugale è illuminato e sostenuto, pienamente rivelato e donato, in tutte le esigenze dell'amore, proprio nel sacramento dell'amore che è prima di tutto l'eucaristia. Più che mancanza di fede dovremmo dire che in molti che chiedono di celebrare il sacramento del matrimonio manca la fede teologale l'esperienza viva del mistero di Cristo e del suo amore e perciò delle esigenze create e redente dell'amore stesso.

La *Relatio Synodi* della III Assemblea generale del Sinodo dei vescovi al n. 48 auspica «la possibilità di dare rilevanza al ruolo della fede dei nubendi in ordine alla validità del sacramento del matrimonio»¹¹. La proposta formulata è quella di richiedere la presenza di un “*minimum fidei*” negli sposi al momento delle nozze come condizione per la validità sacramentale del loro matrimonio. Per la stessa ragione, l'evidente assenza di questo “*minimum fidei*” potrebbe essere una base sufficiente per la dichiarazione di nullità in matrimoni esistenti¹².

Il solo ricordo del battesimo, previsto dal rito del matrimonio, sembra sufficiente per affermare che gli sposi vivano un'esperienza di fede, ma questo non è più scontato. La fatica di vivere la fede e la stessa comprensione di cosa significhi la grazia di Cristo, con la necessità di essere uniti a lui per vivere l'impegno della fedeltà richiesta dall'indissolubilità, può risultare spesso vago, saltuario, poco incisivo nella vita dei battezzati. Il rito invece riconosce

¹⁰ FRANCESCO, *Lumen fidei*, 18, in «AAS» 105(2013), p. 565.

¹¹ ASSEMBLEA GENERALE DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relatio Synodi*, 48, in «Il Regno Documenti» LIX (2014)19, p. 630.

¹² “Tra le circostanze che possono consentire la trattazione delle cause di nullità del matrimonio per mezzo del processo più breve [...] si annoverano per esempio: quella mancanza di fede che può generare la simulazione del consenso o l'errore che determina la volontà” (FRANCESCO, *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus e Mitis et Misericors Iesus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, p. 32). Anche all'interno della giurisprudenza circa il diritto matrimoniale si riconosce la necessità di una qualche traccia di fede per l'intenzione di fare ciò che la Chiesa intende. “Chi a causa della mancanza di fede, non vuole il carattere sacro del matrimonio, non realizza ciò che la Chiesa intende, e il matrimonio potrebbe essere nullo a causa della nullità del sacramento; sono diverse le sentenze a cui appaiono collegate con ragione di causa-effetto la mancanza di fede e l'esclusione della sacramentalità” (M.GAS AIXENDRI, *È possibile un matrimonio valido senza fede?*, in H. FRANCESCHI - M.A.ORTIZ (ed.), *Ius et Matrimonium. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, Roma, ESC 2015, p. 154).

proprio il primato della grazia nel consenso di un amore per sempre, totale e pienamente umano. L'accoglienza reciproca e il vincolo coniugale che unisce gli sposi è pubblicamente riconosciuto, e si ritiene consapevolmente compreso e reso possibile dalla grazia di Cristo, quindi dall'esperienza vissuta e riconosciuta della carità di Cristo. Dell'amore di Cristo che ha donato se stesso è reso partecipe l'amore coniugale dei due sposi, con le sue caratteristiche di gratuità, oblatività e piena comunione.

Anche un documento della Commissione Teologica Internazionale del 1977 poneva il problema della fede personale dei nubendi, proprio in ordine alla sacramentalità del matrimonio.

Certamente non bisogna confondere il problema dell'intenzione con quello relativo alla fede personale dei contraenti, ma non è neppure possibile separarli totalmente. In ultima analisi, la vera intenzione nasce e si nutre di una fede viva. Nel caso in cui non si avverta alcuna traccia della fede in quanto tale (nel senso del termine "credenza", disposizione a credere) né alcun desiderio della grazia e della salvezza, si pone il problema di sapere, in realtà, se l'intenzione generale e veramente sacramentale di cui abbiamo parlato, è presente o no, e se il matrimonio è contratto validamente o no. La fede personale dei contraenti non costituisce, come è stato notato, la sacramentalità del matrimonio, ma l'assenza della fede personale compromette la validità del sacramento¹³.

La riflessione sul rapporto fra fede e sacramento richiede necessariamente di approfondire quella dell'unità tra natura e grazia. Secondo la visione cristocentrica del Concilio Vaticano II «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione»¹⁴. Su questa linea, l'*Instrumentum Laboris* per il Sinodo del 2015 ha ribadito che, dato che le realtà naturali devono essere comprese alla luce della grazia, non si dimentichi che l'ordine della redenzione illumina e compie quello della creazione. Il matrimonio naturale, pertanto, si comprende pienamente alla luce del suo compimento sacramentale; solo fissando lo sguardo su Cristo si conosce fino in fondo la verità dei rapporti umani¹⁵.

¹³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Proposizioni sulla dottrina del matrimonio cristiano*, 2-3, in «La Civiltà Cattolica» (1978) III, pp. 493-520. Nel suo commento a questa proposizione, l'allora segretario della Commissione, mons. Philippe Delhay, faceva notare: «La chiave del problema sta nell'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa.[...] Perché sia possibile un matrimonio sacramentale valido, c'è bisogno del battesimo e di una fede esplicita, che insieme alimentino l'intenzione di inserire un amore coniugale umano nell'amore pasquale di Cristo»(Ivi, p. 511).

¹⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 22, in *Enchiridion Vaticanum* 1, n. 1385.

¹⁵ Cfr. SINODO DEI VESCOVI, *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo. Instrumentum Laboris*, 40, LEV, Città del Vaticano 2015. «La sacramentalità del

La fede per il sacramento e nel sacramento: orientamenti catecumenali sul matrimonio cristiano

Per approfondire quanto cerchiamo di indicare sul valore della fede per il sacramento nuziale e quindi quali possono essere gli orientamenti teologici e pastorali che ne derivano, guardiamo ad un testo, l'ultimo in ordine di tempo su questo tema, offerto sempre dalla Commissione Teologica Internazionale nel dicembre 2019.

La caratteristica della fede è quella di essere indirizzata verso Dio. Per questo motivo, la fede ha un carattere *teo-centrico*. “Crederne *Deo*”, credere a Dio, esprime l'aspetto formale, la ragione per cui viene dato il proprio assenso. Dio è anche la causa per la quale si crede (*fides qua*), e perciò la fede ha un carattere *teo-logico*. Pertanto, Dio è l'oggetto creduto e la ragione della fede. Tuttavia, queste dimensioni fondamentali non riflettono l'atto di fede nella sua interezza. C'è anche il “credere in *Deum*”, credere in Dio. Qui si manifesta più chiaramente l'aspetto della volontà, in quanto, integrando i due momenti precedenti, la fede include anche un desiderio e un movimento verso Dio, l'inizio di un cammino indirizzato a Dio che si consumerà nell'incontro escatologico con Lui nella vita eterna. Pertanto, la fede contiene una dimensione *teo-escatologica*. L'atto di fede, nella sua integrità, suppone la connessione delle tre dimensioni. Ciò si verifica in particolare nel “in *Deum*”, che include le altre due¹⁶.

Il dubbio è che anche in presenza di una fede formale, ma non vissuta sacramentalmente nella vita della comunità, la forza del consenso può essere limitata nella capacità di vivere la forma della fede credente secondo il mistero pasquale, quando questo mistero non è celebrato e vissuto della fede. È a partire dal mistero dell'amore di Cristo celebrato che questo opera per mezzo della carità. Una esplicita professione di fede nel rito del sacramento del matrimonio, una esperienza di partecipazione alla grazia di Cristo per mezzo dei sacramenti, dell'ascolto della parola e della vita della comunità, renderebbe più chiaro e comprensivo l'efficacia della grazia di Cristo nella vita matrimoniale. Sarebbe perciò necessario intraprendere un percorso teologico pastorale attento alla di-

matrimonio non può essere pensata come una sorta di traslazione in un altro ordine ontologico – quello soprannaturale – di un istituto naturale, ma come *l'indeducibile inveroimento cristologico di quello originario nesso col mistero di Dio che abita ogni autentica relazione coniugale*. [...] Ogni matrimonio è abitato da un oggettivo orientamento al mistero delle nozze di Cristo e della Chiesa, e che il sacramento cristiano ha una sua peculiarità indeducibile dalla creazione, per la cui realizzazione *la mediazione storica del rito cristiano* ha un ruolo non scavalcabile”, in A. BOZZOLO, *Antropologia del consenso e teologia del matrimonio: la fede e il rito*, in A. BOZZOLO et ALII, *L'amore e la fede. Il legame coniugale e l'amore come sacramento*, Glossa, Milano 2017, p. 78.

¹⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, 47, in «Il Regno Documenti» LXVI (2021)1, p. 25.

menzione misterico-sacramentale, al primato della fede e della grazia, sia per la coscienza credente con cui viene espresso il consenso, perché sia sacramentale, e sia per la fruttuosità e fedeltà con cui vivere il sacramento delle nozze.

La fede non è garantita per sempre al momento della conversione. Deve essere coltivata attraverso la pratica della carità, la preghiera, l'ascolto della Parola, la vita comunitaria, la formazione; inoltre, in una posizione preminente, mediante la pratica assidua dei sacramenti. Nel campo delle relazioni, ciò che non viene reso esplicito e manifestato corre il rischio di diluirsi e persino di scomparire. Cristo, che è il dono di Dio per eccellenza, non può essere accolto *solo* in modo invisibile o privato. Al contrario, chiunque lo riceve è reso capace e chiamato a incarnarlo nella propria vita, parola, pensiero e azione. In tal modo, contribuisce alla trasformazione della sacramentalità originale del Salvatore nella sacramentalità fondamentale della Chiesa¹⁷.

La promessa di accoglienza reciproca, con la grazia di Cristo, richiede in maniera esplicita la sorgente sacramentale della grazia, certo non limitata al sacramento dell'eucaristia, ma nemmeno solo al di fuori e sicuramente non senza il sacramento.

L'Eucaristia corrobora in modo inesauribile l'unità e l'amore indissolubili di ogni Matrimonio cristiano. In esso, in forza del sacramento, il vincolo coniugale è intrinsecamente connesso all'unità eucaristica tra Cristo sposo e la Chiesa sposa (cfr *Ef* 5,31-32). Il reciproco consenso che marito e moglie si scambiano in Cristo, e che li costituisce in comunità di vita e di amore, ha anch'esso una dimensione eucaristica¹⁸.

L'esclusione pressoché totale della celebrazione eucaristica, espressa spesso anche pubblicamente con la convinzione che non sia necessaria per la vita cristiana, che non fa certo parte della fede, può non rendere pienamente consapevole quanto promesso nel consenso stesso, in cui si fa riferimento alla grazia di Cristo come sorgente necessaria della propria fedeltà all'amore coniugale.

Il consenso di due credenti prende consistenza dentro la vita di fede alimentata dal banchetto eucaristico, ma non si pronuncia direttamente su questo, ma su una forma di vita cristiana che ha proprie dinamiche esistenziali. Se il rapporto tra matrimonio ed Eucaristia dovesse essere inteso nella forma troppo ravvicinata e deduttiva che alcuni autori propongono, d'altra parte, non si vede come la Chiesa potrebbe ammettere al matrimonio anche battezzati che con la carne del Signore non hanno quel legame reso possibile dalla celebrazione eucaristica. Qui emerge uno dei paradossi più rilevanti dell'at-

¹⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, 58, in «Il Regno Documenti» LXVI (2021)1, p. 28.

¹⁸ BENEDETTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 27, in *Enchiridion Vaticanum* 24, n. 134.

tuale situazione pastorale. Esso consiste nel fatto che la disciplina ecclesiale, mentre sembra affermare che per la validità del matrimonio-sacramento non è necessaria neppure la fede, interpreta poi la consistenza ontologica del legame che ne scaturisce rapportandolo all'alleanza tra Cristo e la Chiesa significata e realizzata dall'Eucaristia. Ci si può sposare sacramentalmente anche senza fede e senza amore; ma poi, a motivo del vincolo sacramentale, si è impegnati a vivere, eventualmente fino all'eroismo, un amore oblativo conforme all'Eucaristia: un amore la cui presenza o meno, però, non era giuridicamente rilevante per il sorgere del matrimonio¹⁹.

La mancanza di una fede eucaristica può rendere più sfumata e vaga la consapevolezza, e quindi la verità, dell'intenzione di impegnarsi in un vero amore coniugale. Sicuramente incide sulla sua conoscenza e su come sia possibile viverlo dentro le fatiche della vita, ponendo qualche dubbio sul suo valore sacramentale e sulla capacità di poter essere vissuto come sacramento dell'amore di Cristo, nella sua oblatività feconda. L'eucarestia è il dono fondante, il sacramento dell'amore pasquale, che consente di vivere "in Cristo" tutte le situazioni della vita, compresa l'alleanza coniugale. D'altra parte la prima forma visibile, e qui parliamo della visibilità dell'amore che si esprime in un consenso, in un'accoglienza reciproca, è proprio l'esserci alla celebrazione eucaristica, dove la fede si rende visibile, un segno non solo di presenza ma anche di appartenenza alla comunità di fede che celebra visibilmente il mistero pasquale, la cui natura è quella di essere pubblica, sostenuta dal sacramento nuziale che è la Chiesa stessa.

L'intenzione sacramentale non avviene secondo le modalità di un automatismo naturale, ma, vogliamo ancora sottolinearlo, nel dialogo fra grazia e libertà, quindi in un riferimento necessario alla coscienza del soggetto, in questo caso ad una coscienza credente del mistero celebrato. «L'intenzione sacramentale non è mai frutto di un automatismo, ma sempre di una coscienza illuminata dalla fede, come il risultato di una combinazione tra umano e divino. In questo senso, l'unione sponsale può dirsi vera solo se l'intenzione umana degli sposi è orientata a ciò che vogliono Cristo e la Chiesa»²⁰.

Occorre prendere atto dei profondi cambiamenti culturali che stiamo attraversando. La verità del matrimonio naturale è inseparabile da una antropologia che sia in grado di spiegare e giustificare le qualità che definiscono il matrimonio naturale: indissolubilità, fedeltà, apertura alla vita. Questa verità della persona umana è accessibile di diritto all'esperienza riflessiva dell'uomo. Però, nei fatti, l'uomo concreto, soprattutto in un contesto di fluidità dell'amore e del suo significato, ha spesso bisogno che essa sia confermata e custodita dalla

¹⁹ A. BOZZOLO, *Le linee pastorali di Amoris laetitia e i compiti della teologia del matrimonio*, in «Teologia» 43 (2018), pp. 61-62.

²⁰ FRANCESCO, *Allocuzione alla Rota Romana*, 29 gennaio 2018, in «AAS» 110(2018), p. 240.

fede. La banalizzazione del divorzio, la diffusione di una mentalità che propone una sessualità che dimentica la sua fecondità, l'occultamento della differenza sessuale, ma anche, in modo più radicale, la concezione del senso della vita come individualistica realizzazione di sé, contribuiscono a indebolire proprio quella visione antropologica su cui poggia il matrimonio naturale.

Vivere nella luce della fede l'amore coniugale permette di comprendere il mistero dell'amore che rimane sempre un dono. Così l'assenza di una fede vissuta, una fede pasquale, può compromettere l'intenzione di contrarre il matrimonio, anche nelle sue dimensioni naturali.

Dal punto di vista della teologia dogmatica, è lecito dubitare con un certo fondamento che, nel caso di matrimoni tra "battezzati non credenti", secondo la tipologia che abbiamo descritto, si realizzi un sacramento di fede a causa di un grave difetto di intenzione nel contrarre un matrimonio naturale, verosimilmente come una conseguenza molto probabile, quasi inerente alla mancanza di fede, enunciata in modo diverso dagli ultimi due pontefici. La mancanza di fede, nel caso dei "battezzati non credenti" secondo la tipologia sopra menzionata, può essere considerata come inequivocabile e determinante le concezioni della vita. Pertanto, i dubbi citati in modo generico dai pontefici possono essere assunti nella loro integrità per questi casi. Non si può desiderare, simulare o amare ciò che è sconosciuto o rifiutato esplicitamente²¹. Nel matrimonio cristiano c'è un legame, molto più grande che in qualsiasi altro sacramento, tra la realtà creaturale e quella soprannaturale, tra l'ordine della creazione e quello della redenzione. «Il matrimonio [...] è stato creato da Dio creatore» (Commissione Teologica Internazionale, *La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio* [1977], cap. 3) e poi elevato alla dignità di sacramento. Dato questo stretto legame, si comprende che un mutamento della realtà naturale del matrimonio, un allontanamento dal progetto della creazione, si ripercuote direttamente sulla realtà soprannaturale, il sacramento. Un simile collegamento si verifica anche nella direzione opposta, almeno nel caso estremo di matrimoni tra "battezzati non credenti". A motivo di un rifiuto esplicito della realtà soprannaturale, dell'abbandono esplicito della fede, anche con un atto a volte formale, o la totale assenza di adesione alla fede, battezzati ma che non hanno mai assunto personalmente la fede sono posti totalmente in balia delle opinioni sociali vigenti in materia matrimoniale e familiare, che ne impediscono l'accesso alla fonte creaturale del matrimonio²².

Quando sembra venir meno la fede personale vissuta non possiamo dare come acquisito che pur essendo battezzati si abbia l'intenzione di fare ciò che la Chiesa intende quando celebra il matrimonio e, per tanto, è lecito dubitare

²¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, 173, in «Il Regno-Documenti» 1(2021), p. 56.

²² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, 174, p. 56.

della validità del sacramento celebrato in queste condizioni. Questo non significa certo non considerare tutto il valore dell'amore sponsale, del forte legame che l'amore sempre suscita. Resta il fatto che la percezione di questa verità del matrimonio può risultare sfuocata quando non viene coltivata con una fede vissuta nell'amore di Cristo, nella forma pasquale del suo amore, lui che è lo sposo della nostra umanità. In ultima analisi, spetta ai pastori discernere quale sia l'intenzione dei battezzati non credenti quando chiedono di sposarsi "in chiesa", ma i principi dispiegati nel documento della Commissione Teologica sono in grado di offrire loro, e a tutti coloro che si preparano al matrimonio cristiano, orientamenti preziosi.

Soprattutto vogliamo sottolineare ancora che non si può parlare del rapporto fra il pane eucaristico e l'amore coniugale, entrambi espressione di una vita donata, scavalcando la celebrazione liturgica del memoriale della pasqua, perché la nuova alleanza pasquale, eucaristica e coniugale rimane sempre un mistero di amore e di libertà, un dono sempre da celebrare e rinnovare. La fede nel mistero pasquale si rinnova nel sacramento dell'eucaristia, per poterlo celebrare nel sacramento delle nozze come alleanza pasquale. Il linguaggio simbolico dell'amore e del rito sono celebrazione dello stesso mistero.

Mentre danno vita all'alleanza coniugale, dunque, gli sposi non pongono un gesto autoreferenziale, che si limiti a trarre le conseguenze di una serie di circostanze precedenti. Essi fanno una scelta aperta in avanti oltre l'immediato, una scelta che "pro-mette" ciò che non è "pre-ventivabile". Lo possono fare perché hanno riconosciuto che la loro relazione è abitata da Dio, la loro alleanza è segnata dal suo Mistero, che non si dice solo di fronte all'uomo, ma realmente attraverso la sua storia. Proprio perché non si risolve in un gesto autosufficiente, il matrimonio-sacramento introduce un *novum* che non è più "disponibile" al soggetto: non per l'imposizione di una norma estrinseca, ma per ragioni interne all'atto (di fede) posto dalla libertà. La novità cristiana circa l'indissolubilità non consiste dunque nell'aggravamento della norma insita nel contratto naturale, ma nella rivelazione escatologica del fondamento che rende pienamente possibile la decisione: il Mistero pasquale del Signore²³.

Conclusioni

Raccogliendo alcune indicazioni emerse dalle riflessioni proposte sul rapporto fra fede e sacramento del matrimonio, dobbiamo constatare quanto sia necessaria una nuova e rinnovata attenzione alla verità dell'amore illuminata dalla fede, attribuendo una priorità ad un approccio etico teologico su questo tema, piuttosto che un approccio di carattere giuridico, seguendo in ciò

²³ A. Bozzolo, *Le linee pastorali di Amoris laetitia e i compiti della teologia del matrimonio*, in «Teologia» 43 (2018), pp. 64-65.

un'indicazione presente anche in *Amoris laetitia*. Vogliamo considerare la questione del tema fede-sacramento, direttamente legato a quello riguardante la sacramentalità del matrimonio come vincolo indissolubile, non attraverso un approccio giuridico, quasi una certificazione sacramentale del vincolo naturale, certamente oggi meno evidente che in passato, ma secondo un approccio sacramentale, frutto di una coscienza credente e della grazia del mistero pasquale celebrato. La proposta perciò è quella di una rinnovata attenzione alla dimensione etica della coscienza credente, con uno sguardo quindi più etico che giuridico, animato e illuminato dallo sguardo di fede e dalla sincerità nella ricerca della verità dell'amore. Lo stesso rituale del matrimonio ricorda l'importanza della fede: «I pastori, guidati dall'amore di Cristo, accolgano i fidanzati e in primo luogo ridestino e alimentino la loro fede: il sacramento del matrimonio infatti suppone e richiede la fede»²⁴.

Una più chiara professione di fede nel rito del matrimonio, potrebbe meglio significare il rapporto fra fede e sacramento e il valore della fede per la sacramentalità dell'amore coniugale espresso nel consenso. Abbiamo già nel rito la memoria del battesimo, ma questa potrebbe essere per molti vaga, poco presente e quindi poco incisiva nella vita degli sposi, che sono certamente battezzati ma spesso poco credenti. Non può essere dato più per certo, infatti, che i battezzati siano nello stesso tempo credenti. Così la stessa preparazione al sacramento dovrebbe prevedere un annuncio kerigmatico della fede pasquale, centrale per comprendere l'alleanza coniugale come sacramento dell'amore di Cristo.

Il motivo di ridare la necessaria importanza alla fede nasce dal fatto che il matrimonio oggi rischia di non fondarsi su evidenze rilevanti. Non si tratta di fondare le regole della vita matrimoniale sulla fede, ma sempre su un amore pienamente umano. Tuttavia la stessa verità dell'amore, su cosa sia l'amore soprattutto nella sua logica evangelica di una vita donata e pienamente rivelata nel mistero pasquale, rischia di non essere così evidente e quindi comprensibile, per una riduzione, culturalmente sempre più evidente, sull'aspetto emotivo, istintivo, gratificante della relazione affettiva. La fede permette non di fondare, ma di comprendere la verità dell'amore. Le qualità evangeliche dell'amore sono anche pienamente umane e sono proprio ciò che permette di celebrare il patto coniugale come sacramento dell'amore in Cristo. «Nei battezzati, le parole e i gesti si trasformano in un linguaggio che manifesta la fede. [...] A volte i fidanzati non percepiscono il peso teologico e spirituale del consenso, che illumina il significato di tutti i gesti successivi. È necessario evidenziare che quelle parole non possono essere ridotte al presente; esse implicano una totalità che include il futuro»²⁵.

²⁴ Rito del Matrimonio, *Prenotanda*, 16, LEV, Città del Vaticano 2009, p. 21.

²⁵ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, 213-214, in «AAS» 108(2016), nn. 396-397.

L'amore crea un legame profondo, che invita a rivedere il concetto stesso di libertà, passando da una libertà autoreferenziale ad una libertà che si rivela tale solo nel legarsi a qualcuno. La fede teologale permette di cogliere la qualità pasquale del legame proprio come fedeltà all'altro, il vincolo come qualità stessa dell'amore, che comporta il sacrificio secondo la logica del dono, che determina concretamente e storicamente il vincolo coniugale come vincolo d'amore. La fede quindi permette di cogliere non tanto la forma contrattuale del matrimonio, ma l'evento sacramentale di grazia dell'amore di Dio nella ritualità e nei suoi significati simbolici, una storia di alleanza dentro la comunità dell'alleanza che è Chiesa, potendo così definire l'evento sacramentale come il costituirsi di una chiesa domestica. L'amore come rapporto affettivo, sembra oggi fuggire dalla sua qualità vincolante; spesso si ha paura di mostrare che si è impegnati con qualcuno. La mancanza di fede può riflettersi anche in questa debolezza del vincolo, dell'impegno per l'altro, anche pubblico. Ricordiamo che la fede ha sempre un aspetto di professione e confessione davanti a testimoni. La fede battesimale per sua natura è un legame d'amore, un rapporto vincolante con Cristo, come ricorda la memoria del battesimo presente nel rito del matrimonio. Per questo chi intende celebrare il sacramento del matrimonio dovrebbe riconoscere almeno che il consenso che si scambiano non è un fatto semplicemente umano, ma pieno di gratitudine a Dio, una promessa possibile per il suo orizzonte di eternità, e anche per l'accompagnamento consapevole della comunità dei credenti. «La disponibilità a riconoscere una dimensione religiosa nel matrimonio e la volontà di essere inclusi nella fede della Chiesa paiono dunque i due requisiti che consentono ad un consenso nuziale integro (vero, assoluto, libero) di dare origine ad un matrimonio sacramentale»²⁶.

Crediamo che la fede sia necessaria per celebrare il sacramento. Sicuramente lo è anche per quello che riguarda la sua fruttuosità. Si rende perciò necessaria un'evangelizzazione o una catechesi pre e post-matrimoniale, perché ogni persona possa celebrare il matrimonio non solo validamente, ma anche fruttuosamente.

Alle persone battezzate non praticanti, con poca o nessuna esperienza di fede, sarà più che mai necessario rivolgere un invito esplicito a percorrere un itinerario catecumenale, finalizzato ad un'accoglienza del *kerygma*, ad una formazione della mente e del cuore secondo gli insegnamenti di Gesù e ad un inserimento nella vita della Chiesa. Il magistero degli ultimi tre Pontefici, infatti, ha rilevato e ribadito la relazione tra fede e sacramento del matrimonio. La presenza di una fede viva ed esplicita nelle coppie è ovviamente la situazione ideale per arrivare alle nozze con una chiara e consapevole intenzione

²⁶ A. Bozzolo, *Antropologia del consenso e teologia del matrimonio*, p. 116.

di celebrare un vero matrimonio: indissolubile ed esclusivo, ordinato al bene dei coniugi e aperto alla prole²⁷.

Se si parla di una impostazione catecumenale alla preparazione del matrimonio, questo chiama in causa evidentemente tutta la comunità ecclesiale. Il riconoscimento della dimensione religiosa, che chiede di riconsiderare teologicamente e pastoralmente il valore della fede per il consenso, dovrebbe comprendere anche una forma di scrutinio della fede perché possa definirsi un cammino catecumenale, una verifica dell'effettiva presenza di segni di fede nella vita di coloro che intendono celebrare il sacramento del matrimonio. Se la celebrazione del sacramento richiede l'intenzione di fare ciò che intende la Chiesa, si rende evidente l'importanza, e forse la necessità, di favorire un rinnovato legame ecclesiale attraverso segni visibili in cui si comprende, anche attraverso un linguaggio simbolico di appartenenza e testimonianza, che attraverso il sacramento del matrimonio inizia la storia e il cammino di una chiesa domestica.

La grazia di Cristo, desiderata e chiesta nel consenso matrimoniale, ha necessariamente una fonte e un culmine eucaristico. Ma il rapporto col mistero eucaristico è quello reso presente dalla sua celebrazione, dall'essere in comunione con Cristo nella comunione del corpo ecclesiale. Tuttavia se questo rapporto è molto stretto quando l'amore è difficile o addirittura lacerato, fino all'esclusione dalla comunione eucaristica, non lo è, con una certa mancanza di coerenza, quando si ammettono al sacramento del matrimonio quei battezzati che purtroppo non partecipano mai alla celebrazione eucaristica.

Un aspetto proprio dell'amore coniugale, donato come grazia nel sacramento alla libertà di accogliere l'altro in tutto e per sempre, è certamente quello della fedeltà coniugale. Occorre riconoscere la stessa origine, non solo semantica, della fede e della fedeltà. La fede è in fondo accogliere e credere alla fedeltà di Dio alla propria vita e nel sacramento alla fedeltà del Dio dell'alleanza alla storia di ogni amore coniugale. Ora, è proprio la fedeltà di Dio l'alimento continuo e il dono che rende possibile la fedeltà degli sposi, per quella fede nuziale che li lega insieme nel giogo di un amore bello e possibile. La fedeltà coniugale rimane sempre come dono della grazia di Cristo, quindi sempre e comunque nel segno pasquale della croce, il segno più grande dell'amore e della fedeltà di Cristo. La fedeltà è un dono e una promessa. E Dio rinnova sempre la fedeltà del suo amore camminando insieme nella chiesa, che celebra con fedeltà i sacramenti della nuova alleanza.

Massimo Regini
Via Bonini, 227 – Pesaro
regini.massimo62@gmail.com

²⁷ DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA E LA VITA, *Itinerari catecumenali per la vita matrimoniale*, 44, LEV, Città del Vaticano 2022, p. 46.

Parole chiave

Sacramento, fede, matrimonio, eucaristia, indissolubilità.

Keywords

Sacrament, faith, marriage, Eucharist, indissolubility.

**ITINERARI CATECUMENALI PER LA VITA MATRIMONIALE:
PROCESSI E RESISTENZE PER UN RINNOVAMENTO PASTORALE
DELL'ACCOMPAGNAMENTO DEI FIDANZATI
VERSO IL MATRIMONIO**

**CATECHUMENAL ITINERARIES FOR MARRIED LIFE: PROCESSES
AND RESISTANCE FOR A PASTORAL RENEWAL
OF THE ACCOMPANIMENT OF ENGAGED
COUPLES TOWARDS MARRIAGE**

Davide Barazzoni*

Abstract

This essay starting from the analysis of the Teaching documents concerning «Catechumenal paths for a married life» tries to find out the innovative element and the renewal pastoral and sacramental perspective in the ecclesiastical set nowadays. Pope Francis pointed out vigorously the catechumenal setting for every path and he highlights positive aspects and some questions about the role of the marriage in a christian life, furthermore about the pastoral setting to assume as community. In the text there is an analysis of the relation between marriage and the initiation sacraments, there is a brief summary about Church's course to get in this catechumenal road. There are some strengths' point for a renewed married life, such as the mercy given by the sacrament which makes Christ as a presence between the bride and the groom, in fact they are now seen with a new identity and a new mission. Next to this new way there is a complementarity between marriage and church order as a new way for a new partnership for the community's welfare, it may become a mutual vocation and engagement to evangelise and to be witness of the Jesus Christ the Lord and his wife the Church, as masterpiece of an extraordinary mystery of our Christian faith.

* * *

Il presente saggio, partendo dall'analisi del documento magisteriale riguardo gli «Itinerari catecumenali per la vita matrimoniale», cerca di coglierne gli

* Docente di Teologia spirituale presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

elementi innovativi e le prospettive di rinnovamento pastorale e sacramentale dentro il contesto ecclesiale attuale. La scelta compiuta da papa Francesco di puntare con forza su un'impostazione «catecumenale» dei percorsi presenta aspetti positivi ma anche alcune domande sul ruolo del matrimonio nella vita cristiana e sull'impostazione pastorale da assumere come comunità. Si analizza dunque il rapporto tra matrimonio e sacramenti dell'iniziazione e si cerca di descrivere brevemente il percorso fatto dalla Chiesa per arrivare a questa impostazione catecumenale. Si indicano come punti forti per un rinnovamento della vita coniugale la grazia data dal sacramento nuziale che rende presente Cristo tra gli sposi, investiti di una nuova identità e di una nuova missione, e, accanto a questo, il valore della complementarità tra matrimonio e ordine come strada per una rinnovata collaborazione tra sposi e presbiteri per il bene di tutta la comunità, chiamati alla reciproca edificazione e al reciproco impegno di evangelizzazione e di testimonianza del Volto di Cristo Sposo e della Chiesa sua Sposa quale mistero grande della nostra fede cristiana.

Premessa

Il Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita il 15 giugno 2022 ha pubblicato un documento dal titolo «Itinerari catecumenali per la vita matrimoniale. Orientamenti pastorali per le chiese particolari»¹. Esso è un testo quanto mai interessante e innovativo ed è il frutto di un percorso iniziato già da alcuni anni in particolare all'interno del Sinodo sulla Famiglia del 2017 dove si è tentato di rinnovare la pastorale familiare in maniera integrale e armonica con tutto il cammino della chiesa e della società odierna. È un documento pastorale che ha come obiettivo primario quello di indicare delle piste di rinnovamento del cammino per i fidanzati, inserendolo in un percorso esistenziale e spirituale che coinvolge tutte le tappe della crescita e dell'età adulta; ma insieme è anche un documento che esprime una precisa teologia sacramentaria, in particolare legata al sacramento del Matrimonio. Come sempre accade anche l'indicazione più concreta e semplice sul piano pastorale e operativo fa riferimento ad una visione teologica e una prassi liturgica da attuare. Dopo aver presentato gli elementi essenziali del documento, si cercherà di far emergere alcune implicazioni metodologiche derivanti dai percorsi proposti e si tenterà di evidenziare i punti di forza e di debolezza di questi orientamenti pastorali tenendo conto della complessità delle relazioni affettive che caratterizza il nostro tempo e dei cambiamenti sociali in atto giorno dopo giorno.

¹ DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA E LA VITA, *Itinerari catecumenali per la vita matrimoniale. Orientamenti pastorali per le Chiese particolari*, LEV, Città del Vaticano 2022 (d'ora in poi ICVM).

Dai «corsi prematrimoniali» agli «itinerari catecumenali»: un cambiamento necessario

La dottoressa Gabriella Gambino, sotto-segretario per la Famiglia e la Vita, nel presentare il documento in questione lo definisce «per certi versi un documento rivoluzionario, che si prefigge come obiettivo quello di rinnovare profondamente la preparazione al matrimonio delle prossime generazioni»². Si parte infatti dalla constatazione che era necessario un cambiamento di metodo e di linguaggio riguardo ai percorsi di accompagnamento verso il matrimonio. Per anni, a partire dal post-concilio, si è parlato di *corso prematrimoniale*, che aveva lo scopo di aiutare i fidanzati a prepararsi alle nozze e alla vita sponsale. Il corso “classico” (ancora oggi abbastanza diffuso nelle nostre parrocchie) prevedeva circa una decina di incontri da svolgersi nei mesi precedenti alle nozze alla fine del quale veniva rilasciato un attestato di partecipazione dichiarando una sorta di idoneità della coppia nei riguardi della celebrazione del matrimonio. Solitamente questi incontri si strutturavano su questi obiettivi: la trasmissione di alcuni contenuti riguardanti il sacramento del matrimonio e i suoi elementi essenziali (unicità, indissolubilità e apertura alla vita), una o più lezioni riguardanti il tema della sessualità e dei metodi naturali e infine un *focus* sul rito del matrimonio e sulla celebrazione vera e propria delle nozze. Fino a poco tempo fa si riteneva che questa descritta sopra fosse una preparazione sufficiente e adeguata, anche perché vi erano delle condizioni di partenza dei nubendi differenti da quelle che si danno oggi: spesso la coppia aveva un cammino di fede alle spalle; non vi era quasi mai la condizione di convivenza stabile della coppia, né presenza di figli già nati prima del matrimonio; infine la stabilità del legame data dal matrimonio era abbastanza radicata nel vissuto comune (anche per chi si sposava solo civilmente) e il divorzio era una strada poco praticata e anche socialmente mal vista. Essendo queste allora le condizioni di partenza di molte coppie richiedenti il sacramento del matrimonio, il corso si prefissava l’obiettivo di dare elementi contenutistici e canonici per arrivare al giorno delle nozze con una discreta preparazione e un desiderio rinnovato di vivere l’amore sponsale di fronte a Dio e alla comunità.

Il vissuto sociale e comunitario negli ultimi anni è cambiato notevolmente, l’istituto del matrimonio è messo fortemente in discussione su più fronti e anche coloro che vengono a chiedere il sacramento del matrimonio (molti oramai lo ritengono superfluo, eccessivamente vincolante e quindi vivono varie forme di convivenza) sono spesso conviventi e già genitori di uno o più figli. Inoltre per molti l’occasione del matrimonio coincide con il riavvicinamento alla Chiesa e alla vita comunitaria, da cui magari si erano allontanati dopo il

² G. GAMBINO, *Itinerari catecumenali per la vita matrimoniale*, 13 settembre 2022, Relazione tenuta via online presso la Pontificia Università del Messico, p.1. Il testo integrale è edito nel sito ufficiale del Dicastero nella sezione “Risorse disponibili” del sito www.amorisletitia.va.

sacramento della Cresima. Dalla lettura della realtà attuale, fatta in particolare durante il sinodo sulla Famiglia, emergeva una seria preoccupazione che i cammini fino ad oggi proposti in preparazione al matrimonio non fossero più adeguati. Papa Francesco esprime questa preoccupazione nella *Prefazione* del documento in questione:

Emerge qui senza mezzi termini la seria preoccupazione per il fatto che, con una preparazione troppo superficiale, le coppie vanno incontro al rischio reale di celebrare un matrimonio nullo o con basi così deboli da “sfaldarsi” in poco tempo e non saper resistere nemmeno alle prime inevitabili crisi. Questi fallimenti portano con sé grandi sofferenze e lasciano ferite profonde nelle persone. Esse restano disilluse, amareggiate e, nei casi più dolorosi, finiscono persino per non credere più nella vocazione all’amore, inscritta da Dio stesso nel cuore dell’essere umano. C’è dunque anzitutto un dovere di accompagnare con senso di responsabilità quanti manifestano l’intenzione di unirsi in matrimonio, affinché siano preservati dai traumi delle separazioni e non perdano mai fiducia nell’amore³.

Più avanti il papa fa anche riferimento ad un senso di giustizia, sottolineando come nella pastorale vi sia stata una disparità di trattamento tra coloro che camminavano verso il sacramento dell’ordine o verso la consacrazione religiosa, la cui formazione è stata sempre curata e approfondita su vari itinerari della durata di più anni, prevedendo tappe di avvicinamento e di discernimento, e i fidanzati che camminavano verso le nozze ai quali veniva proposto un corso intensivo di qualche settimana esprimendo ben poca cura e attenzione verso la realtà del matrimonio e della vita sponsale:

La Chiesa è madre, e una madre non fa preferenze fra i figli. Non li tratta con disparità, dedica a tutti le stesse cure, le stesse attenzioni, lo stesso tempo. Dedicare tempo è segno di amore: se non dedichiamo tempo a una persona è segno che non le vogliamo bene. Questo mi viene in mente tante volte quando penso che la Chiesa dedica molto tempo, alcuni anni, alla preparazione dei candidati al sacerdozio o alla vita religiosa, ma dedica poco tempo, solo alcune settimane, a coloro che si preparano al matrimonio. Come i sacerdoti e i consacrati, anche i coniugi sono figli della madre Chiesa, e una così grande differenza di trattamento non è giusta. Le coppie di sposi costituiscono la grande maggioranza dei fedeli, e spesso sono colonne portanti nelle parrocchie, nei gruppi di volontariato, nelle associazioni, nei movimenti. [...] È dunque un dovere di giustizia per la Chiesa madre dedicare tempo ed energie alla preparazione di coloro che il Signore chiama a una missione così grande come quella familiare⁴.

³ ICVM, p. 4.

⁴ *Ivi*.

Per superare dunque queste carenze e poter offrire a tutti i fidanzati una dignitosa ed efficace preparazione al matrimonio si propone di considerare la vocazione al matrimonio nella sua massima ampiezza e tracciare una serie di itinerari che comprendano tutte le fasi della vita, dalla giovinezza fino alla maturità. Ecco allora che l'impostazione catecumenale degli itinerari proposti consente di attingere alla ricchezza della grazia battesimale e considerare volta per volta i passi necessari per vivere quella tappa esistenziale specifica attraverso dei riti di passaggio e di consapevolizzazione. Ricorda ancora la dottoressa Gambino che gli itinerari proposti sono molto di più di semplici corsi prematrimoniali, «sono percorsi volti ad accompagnare le nuove generazioni a scoprire fin da bambini che il matrimonio è una vocazione, una vita sacramentale da vivere in due; un accompagnamento che deve proseguire dopo la celebrazione del rito per diversi anni. Dunque, non una preparazione a qualcosa, ma *un accompagnamento per la vita* che dovrebbe continuare nei primi anni di matrimonio. Si tratta di far comprendere ai destinatari, cioè ai giovani e ai fidanzati, la differenza tra “prepararsi al matrimonio” e “prepararsi alla vita matrimoniale”»⁵.

Il documento del Dicastero si articola in tre fasi: dalla preparazione remota, che abbraccia la pastorale dell'infanzia e quella giovanile, alla fase catecumenale vera e propria, che a sua volta prevede tre tappe. Una prima tappa di preparazione prossima, più lunga; una seconda tappa di preparazione immediata, più breve; una terza tappa di accompagnamento delle coppie nei primi anni di vita matrimoniale, orientata ad inserire la coppia nella pastorale familiare ordinaria della parrocchia e della diocesi.

Un altro aspetto viene più volte sottolineato e può e deve essere considerato come un cambiamento necessario e un miglioramento dei cammini, ovvero i soggetti di questa azione pastorale. Nella prassi pastorale italiana, fino a qualche anno fa, i corsi erano portati avanti spesso dal parroco, che presiedeva gli incontri, e volta per volta venivano chiamati ad intervenire specialisti e esperti dei vari argomenti. Magari vi erano già delle famiglie adulte che accompagnavano assieme al parroco il percorso, ma il loro ruolo era spesso marginale o di tipo organizzativo (gestione degli spazi, giorni in cui vedersi, contatti con gli esperti da chiamare). Ora invece il documento definisce in maniera netta come il soggetto degli itinerari verso il matrimonio debba essere tutta la comunità e che famiglie, sacerdoti, religiosi tutti debbano essere coinvolti a pieno nella formazione e nell'accompagnamento delle coppie. Lo sottolinea anche il vescovo di Chieti-Vasto Bruno Forte nella sua relazione al Convegno alla Rota Romana dedicato a questo documento: «All'interrogativo su chi sia il soggetto che debba mettere in atto la proposta di itinerari catecumenali per la preparazione al matrimonio il testo risponde con chiarezza: si tratta di un

⁵ GAMBINO, *Itinerari catecumenali...*, p. 2.

compito che spetta a tutta la comunità ecclesiale, in un cammino condiviso tra sacerdoti, sposi cristiani e operatori pastorali, che debbono collaborare fra loro e in accordo col proprio vescovo»⁶.

C'è da rilevare che la Chiesa Italiana e anche quella delle Marche già da tempo nei documenti magisteriali richiamavano l'attenzione sul fatto che «il soggetto primario cui spetta la cura della preparazione al matrimonio è la Comunità parrocchiale che ha il compito di accompagnare i fidanzati in questo passo importante della loro vita umana e cristiana»⁷.

Don Renzo Bonetti, allora direttore dell'Ufficio Nazionale della CEI per la Pastorale della Famiglia, aveva curato un testo molto profetico e lungimirante dal titolo «Progettare la Pastorale con la Famiglia in Parrocchia»⁸ del 2001 che forse anticipava troppo i tempi o richiedeva una conversione della concezione di parrocchia che fino all'*Evangelii Gaudium* di papa Francesco non sembrava possibile o realizzabile. Si fa evidente come l'elemento pastorale che stiamo prendendo in esame in questo saggio, ovvero gli itinerari di preparazione al matrimonio, richiedano una conversione pastorale ampia e che riguarda tutti gli aspetti del vivere la comunità secondo uno stile missionario e accogliente.

Ritornando ora al documento, certamente l'elemento centrale su cui si struttura la proposta è la prospettiva "catecumenale" che viene indicata come stile pastorale integrante che richiama l'importanza della fede dei nubendi e il rimando costante al battesimo come sorgente inesauribile di grazia dove si va ad innestare il legame sponsale.

Proviamo dunque ad approfondire questa indicazione del papa sulla «necessità di un nuovo catecumenato in preparazione al matrimonio»⁹.

Catecumenato e matrimonio: un connubio tra luci e ombre

Questo connubio che papa Francesco propone tra preparazione al matrimonio e catecumenato egli lo riprende in maniera esplicita dalla *Familiaris consortio* (n.66) così come egli stesso ricordava alla Rota Romana nel 2017: «è urgente attuare concretamente quanto già proposto in *Familiaris consortio* che cioè, come per il Battesimo degli adulti il catecumenato è parte del processo

⁶ B. FORTE, *Riflessione sugli "Itinerari catecumenali per la vita matrimoniale"*. *Orientamenti pastorali proposti dal Dicastero per i laici, la famiglia e la vita*, Intervento tenuto al Convegno giuridico-pastorale organizzato dalla Rota Romana, Roma 17 febbraio 2023, p.3. Il testo integrale è edito nel sito ufficiale della Diocesi (www.diocesichieti.it).

⁷ COMMISSIONE REGIONALE PER LA FAMIGLIA E COMMISSIONE REGIONALE PER LA LITURGIA DELLA CONFERENZA EPISCOPALE MARCHIGIANA, *Il Sacramento del Matrimonio. Preparazione e Celebrazione*, Pro manoscritto 2007, p. 7.

⁸ UFFICIO NAZIONALE DELLA C.E.I. PER LA PASTORALE DELLA FAMIGLIA (a cura di Renzo Bonetti), *Progettare la Pastorale con la Famiglia in Parrocchia*, Ed. Cantagalli, Siena 2001.

⁹ PAPA FRANCESCO, *Discorso alla Rota Romana*, 21 gennaio 2017.

sacramentale, così anche la preparazione al matrimonio diventi parte integrante di tutta la procedura sacramentale del matrimonio come antidoto che impedisca il moltiplicarsi di celebrazioni matrimoniali nulle o inconsistenti»¹⁰.

Ora in questa sede è opportuno domandarsi: come mai se già Giovanni Paolo II negli anni '80 aveva indicato la pista "catecumenale" come percorribile e valida a riguardo della preparazione al matrimonio poi essa di fatto è rimasta nell'ombra fino ad oggi? È davvero un connubio felice o porta con sé delle problematiche che forse il recente documento del Dicastero mantiene sottotraccia?

Un saggio di Tommaso Castiglioni del 2009 sulla rivista «Scuola Cattolica» ci aiuta a ricostruire la storia di questo connubio tra catecumenato e matrimonio presente nella riflessione teologica sacramentaria già dagli anni '60. Castiglioni ripercorre le tappe dei documenti magisteriali dal Concilio Vaticano II fino alla pubblicazione del nuovo Rito del Matrimonio a riguardo della preparazione al sacramento nuziale e ci segnala come il rimando al catecumenato battesimale è sempre stato presente anche se mai sviluppato a pieno:

Da un punto di vista *storico-genetico* l'analogia tra il catecumenato e la preparazione al matrimonio ha due differenti luoghi di nascita. In ambito italiano (fin dal 1969) si parla di una «forma di catecumenato» per gli itinerari in preparazione al matrimonio cristiano. L'esigenza è quella da un lato di approfittare dell'occasione della preparazione al matrimonio per una catechesi dei nubendi e dall'altra quella di superare un'impostazione catechetica ancora troppo incentrata su un modello nozionistico. In ambito invece universale il Sinodo dei Vescovi del 1980 ci permette di cogliere come una simile impostazione catecumenale fosse richiesta in maniera convinta da diversi vescovi dell'Africa e dell'Asia come tentativo di conciliare con la consuetudine della Chiesa occidentale la pratica matrimoniale tradizionale diffusa e molto sentita¹¹.

Dunque la scelta di proporre questa prospettiva ha sia una ragione strategica che una ragione più strutturale, nel tentativo di integrare e armonizzare la dottrina sacramentale con la prassi popolare. L'autore fa notare però che già negli anni '90 questa terminologia catecumenale diventa meno frequente sia in ambito italiano che nei documenti pontifici sostituendosi gradualmente con espressioni come "itinerari" o "cammini" (cf. *Direttorio CEI* del 1993). Questo dato evidenzia che non è possibile trasferire in blocco l'esperienza catecumenale nella preparazione dei fidanzati. A tal proposito la Congregazione per il Culto Divino nel 1973 già segnalava come «una catechesi post-battesimale non è mai un catecumenato. Il termine *catecumenato* perciò dovrebbe evitarsi in questo contesto riservandolo ai "veri" catecumeni»¹².

¹⁰ ICVM, p. 4.

¹¹ T. CASTIGLIONI, *Un catecumenato prematrimoniale?*, in «Scuola Cattolica» 137 (2009), p. 333.

¹² CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Riflessioni sul capitolo IV del "Ordo initiationis christianae adultorum"*, in «Notitiae» 85 (1973) pp. 274-278.

Possiamo allora affermare che l'analogia tra catecumenato e fidanzamento va compresa in termini non stretti ma come principio di ispirazione; si tratta cioè di lasciarsi ammaestrare dall'esperienza fondamentale di iniziazione del catecumenato battesimale per modellare ogni altro cammino di iniziazione¹³. Anche il Documento del Dicastero, in oggetto nel nostro saggio, parla di un'analogia e al n. 5 ricorda come «il catecumenato può ispirare in ogni epoca nuovi cammini di rinnovamento della fede perché propone uno stile di accompagnamento delle persone – pedagogico, graduale, ritualizzato – che conserva sempre la sua efficacia. Il catecumenato matrimoniale, nello specifico, non intende essere una mera catechesi, né trasmettere una dottrina. Esso mira a far risuonare tra i coniugi il mistero della grazia sacramentale che appartiene loro in virtù del sacramento: far vivere la presenza di Cristo con loro e tra loro»¹⁴.

Se, da una parte, queste precisazioni rispetto al significato da dare al termine «catecumenato» in riferimento alla preparazione al matrimonio aiutano a superare alcune resistenze e equivoci, dall'altra c'è chi rimane molto perplesso sulla strada intrapresa dal Dicastero perché si pone troppo l'accento sull'elemento della fede dimenticando la dimensione naturale del matrimonio. Tra i teologi che maggiormente hanno criticato questa impostazione catecumenale dei percorsi verso il matrimonio troviamo Andrea Grillo, il quale propone delle osservazioni metodologiche e contenutistiche molto interessanti. In un dialogo tra Antonello Siracusa e Grillo riportato sul sito della Cittadella Editrice in cui si parla di questo tema, il docente di sacramentaria, interrogato su quale fosse secondo lui il ruolo della fede nel matrimonio e come vedesse questa impostazione catecumenale degli itinerari, risponde come segue:

“I cristiani si sposano come tutti gli altri”: questa espressione della “Lettera a Diogneto” ci aiuta ad uscire dalla prima delle difficoltà. Ossia dalla attuale “sovraesposizione” della fede nella comprensione del matrimonio. Questo non è affatto tradizionale. Perché, semmai, il matrimonio riposa su evidenze naturali e civili, che poi la fede rielabora. Pensare di “fondare” sul piano della fede tutto l'impianto della vita matrimoniale mi pare una prospettiva intemperante e forse anche un po' fondamentalista. Il cammino verso il matrimonio è “anche” un cammino di fede, ma non soltanto un cammino di fede. È un cammino antropologico, relazionale, sessuale, sociale, economico. Dentro questa trama la fede ha una sua decisiva rilevanza, ma non nella forma di una sostituzione. Coloro che oggi “chiedono il matrimonio sacramentale” sono stati educati dalla Chiesa ad esibire non la fede, ma il battesimo. [...] Una crisi del sacramento non può essere risolta semplicemente trasformando il matrimonio in battesimo¹⁵.

¹³ Cfr. CASTIGLIONI, p. 335.

¹⁴ ICVM, 5.

¹⁵ <https://www.cittadellaeditrice.com/munera/itinerari-catecumenali-per-gli-sposi-un-dialogo-su-fede-e-matrimonio-di-antonello-siracusa-e-andrea-grillo/>, p. 1.

Quest'ultima frase in particolare, anche se estremizzata e lapidaria, esprime di fatto la fatica che la Chiesa oggi fa nel connettere e far dialogare vita e fede, realtà e valori cristiani, sacramento e vita vissuta. La conversazione tra i due autori infatti continua su questo fronte e il professor Siracusa raccogliendo la provocazione di Grillo rilancia ammettendo che: «in un certo senso mentre tu critichi che si pensi di trattare il Matrimonio come il Battesimo, di fatto al momento il Battesimo viene trattato come il Matrimonio: il fatto naturale di essere nati viene automaticamente elevato a “diventare cristiani”, senza nessuna considerazione per la fede. Poi ci si affanna “a posteriori” a generare una fede che corrisponda a quanto si è celebrato»¹⁶.

Su questa “fenomenologia battesimale” appena descritta non si può che essere in accordo, di fatto molti battesimi si celebrano oggi più per una prassi naturale-culturale piuttosto che per fede. La trova corretta anche Grillo che chiosa con un'altra considerazione altrettanto lapidaria e “ferocemente” realista:

Hai ragione, ma credo che questo sia un fenomeno che “copre” l'intero settenario sacramentale. Noi applichiamo a tutti i sacramenti quello che abbiamo elaborato per giustificare il “pedobattesimo”. E quindi un assoluto primato della grazia che dispensa dalla fede. Questo funziona bene sul piano giuridico, ma è pastoralmente un disastro. Riempie la Chiesa di clienti, non di discepoli. E spesso a questo si reagisce con il movimento opposto, ma altrettanto deleterio, ossia creando una chiesa settaria, dove il discepolato bisogna meritarselo con una dura selezione. Il matrimonio diventa “catecumenale” dentro questa seconda possibilità, che in nome di un giusto richiamo alla fede, perde facilmente il lato realistico della vita dei soggetti¹⁷.

Se da una parte leggendo gli «itinerari catecumenali per la vita matrimoniale» si trovano da più parti le indicazioni per un cammino graduale e includente, dall'altra però si corre il rischio di creare dei percorsi elitari. Se uno infatti parte da una condizione ideale è auspicabile per la coppia che chiede il matrimonio che essa abbia ricevuto in gioventù una formazione affettivo-sessuale secondo i valori cristiani, che nel tempo del fidanzamento possa aver ricevuto una formazione remota al matrimonio, scoprendo fatiche e risorse della propria relazione, dandosi il tempo per affrontare nodi e resistenze all'interno della coppia, e poi deciso il matrimonio cristiano si prepari al meglio alla celebrazione e alla vita sponsale dei primi anni. Questa condizione è possibile, coppie così si incontrano e camminare con loro su questi itinerari è bello, affascinante, faticoso ma arricchente. Ma la domanda è: quante coppie incontriamo così ad oggi? E a quelle coppie che da anni convivono e hanno già figli e che magari

¹⁶ *Ivi.*

¹⁷ *Ibidem*, p. 2.

sono già adulti e con un cammino di fede altalenante o inesistente o che hanno alle spalle relazioni affettive pregresse durate anche anni, all'interno delle quali sono nati figli o si sono compiute scelte di legame più o meno stabile, e che magari chiedono il matrimonio con sincerità e autenticità di cuore che cosa possiamo proporre?

Quando Grillo dice che «che in nome di un giusto richiamo alla fede, si perde facilmente il lato realistico della vita dei soggetti» evidenzia un rischio plausibile e che vediamo oggi quanto sia corrispondente nella realtà delle nostre parrocchie. Non si vuole qui sostenere che l'elemento della fede sia poco rilevante o opzionale, ma piuttosto evidenziare che l'impostazione catecumenale, che prevede percorsi lunghi, estesi nel tempo e che attraversano le varie fasi dell'età, rimanga solo una prospettiva teorica e poco praticata nella pastorale:

Per dare “figura cristiana” al matrimonio non si può subordinarlo a “condizioni catecumenali”. Perché questo “ripugna” alla logica naturale e civile del sacramento e lo clericalizza. La fede, la coscienza della comunione con il Signore, deve emergere dagli “atti propri dei coniugi”. Su questo, mi pare, siamo ancora fermi. Infoltire l'agenda dei “nubendi” nei due anni prima del matrimonio mi pare, francamente, una via troppo clericale e perciò facilmente aggirabile. Avverrebbe come con la penitenza canonica. Tu puoi mettere anche 10 anni di penitenza come condizione per ottenere la valida assoluzione, ma otterrai solo che le persone si confesseranno in punto di morte. Forse più corretta è la previsione del “rito del matrimonio” italiano, che constata la differenza di iniziazione tra le coppie e la integra nel rito, differenziando le forme¹⁸.

Dal punto di vista sacramentario la constatazione più evidente è che il matrimonio non è un sacramento dell'iniziazione e fornirgli in questa fase storica questo ruolo rischia di snaturare il sacramento stesso e esautorare invece i tre sacramenti dell'iniziazione che devono essere recuperati per la loro ricchezza e per la loro grazia sacramentale.

Il fatto di trarre ispirazione dal catecumenato per elaborare un itinerario di accompagnamento al matrimonio tende a coniugare diverse attenzioni quanto mai opportune: la necessità di legare la formazione al matrimonio con una esperienza di fede; l'intento di offrire una proposta non limitata alla formazione dottrinale; la possibilità di introdurre nel cammino una certa gradualità; l'impegno perché la formazione continui anche dopo la celebrazione del sacramento e si evolva in un cammino di spiritualità familiare¹⁹. Insieme a questo la pastorale matrimoniale rimanda inevitabilmente al rinnovamento della pastorale

¹⁸ *Ivi.*

¹⁹ Cfr. P. CASPANI, *Condizioni di accesso al sacramento del matrimonio*, «Scuola Cattolica» 137 (2009), p. 362.

battesimale che è la chiave di volta per il rinnovamento della catechesi e della pastorale.

Le nozze sacramento permanente di Cristo che ama la Chiesa

Tornando al documento del Dicastero si può rintracciare facilmente un altro filo rosso che attraversa tutto il percorso degli orientamenti pastorali e che è specifico del sacramento del matrimonio ovvero le nozze come «sacramento permanente di Cristo che ama la Chiesa»²⁰. Questo elemento sacramentale è il centro su cui costruire un accompagnamento prima e dopo le nozze, perché è un punto sorgivo, un luogo teologico permanente, una fontana che zampilla inesauribile. Aiutati dal documento possiamo individuare tre aspetti legati a questa ricchezza sacramentale: il primo è che l'identità sponsale abilita alla missione, il secondo è che il matrimonio è una nuova effusione dello Spirito Santo, nuova Pentecoste per la vita della Chiesa, il terzo è la complementarità sacramentale dove matrimonio, ordine e vita consacrata sono l'uno a sostegno dell'altro nell'unica opera di edificazione del Regno di Dio Padre.

Riguardo il primo aspetto, già nei primi numeri viene ricordato che «in virtù della propria partecipazione al sacerdozio profetico e regale di Cristo, anche i fedeli laici ricevono nel sacramento del matrimonio una specifica missione ecclesiale per la quale hanno bisogno di essere preparati e accompagnati»²¹. Questa grazia speciale è un dono di cui gli sposi prendono consapevolezza man mano che il loro amore si realizza nei gesti quotidiani e domestici. Lì dove viene meno questo orizzonte missionario, la coppia spesso rischia di chiudersi in sé stessa e il sentimento ristagna, l'armonia si atrofizza. «Più che le parole è lo stesso modo di vivere e di relazionarsi dei coniugi che dovrebbe far presente al mondo l'amore generoso e totale con cui Cristo ama la Chiesa e l'umanità intera. Ed effettivamente questa è la testimonianza straordinaria che tanti coniugi cristiani rendono al mondo: la loro capacità di dedizione reciproca e verso i figli, la loro capacità di fedeltà, di pazienza, di perdono e di compassione sono tali da far intuire una "sorgente soprannaturale" alla base del loro rapporto, un "di più", non spiegabile umanamente, che alimenta incessantemente il loro amore, fino a farlo apparire quasi eroico»²².

Il secondo aspetto viene espresso in maniera chiara al n. 69:

Un aspetto che andrebbe maggiormente sottolineato è la coscienza di una nuova effusione dello Spirito Santo durante il rito nuziale che, inserendosi nel dinamismo di grazia iniziato nel Battesimo, conferisce una nuova conno-

²⁰ ICVM, 68.

²¹ Ibidem, 7.

²² Ibidem, 68.

tazione alla carità divina infusa in noi a partire dal Battesimo stesso e che ora assume i tratti della “carità coniugale”. Con questa nuova elargizione dello Spirito, il cuore degli sposi è rinnovato e il loro amore coniugale viene orientato e trasformato in un amore che ha in sé la profondità e la forza inesauribile dell’amore divino, cioè appunto la “carità coniugale”²³.

Il dono dello Spirito Santo nel contesto del sacramento del matrimonio assume un ruolo tutto particolare, un dinamismo creativo e unitivo che edifica tutta la Chiesa: «Lo Spirito Santo non solo è presente nello sposo, nella sposa come singoli battezzati e cresimati, ma è presente, intimamente unito alla realtà della coppia, al “noi due” alla unità coniugale»²⁴. Nell’epiclesi di questo sacramento gli sposi ricevono lo Spirito Santo come comunione di amore tra Cristo e la Chiesa; è lui il sigillo della loro alleanza, la sorgente sempre offerta del loro amore, la forza in cui si rinnoverà la loro fedeltà²⁵. L’importanza di richiamare ai fidanzati il valore dell’azione dello Spirito Santo in loro è direttamente proporzionale alla relazione che si stabilisce nell’accompagnare e mettersi accanto alla coppia. Lo Spirito è il Paraclito, il Consolatore, Colui che si fa accanto, guarisce, lenisce, fortifica, risana e ogni forma di accompagnamento e di presa in cura della coppia può e deve trovare nel dono dello Spirito la fonte da cui attingere stile e linguaggio. Sarebbe davvero auspicabile che sopra tutto i fidanzati facessero una reale esperienza della forza dello Spirito in loro e coltivassero il desiderio di questa effusione sacramentale contenuta nel rito del matrimonio:

Lo Spirito Santo penetra nella coppia, la coinvolge totalmente ma per far cosa? Per rendere presente Cristo Sposo della Chiesa. Coinvolge gli sposi ad amare con Cristo, come Cristo nella Chiesa per manifestare con lui l’amore del Padre e condurre i figli dell’uomo a diventare figli di Dio. [...] Con l’agire dello Spirito Santo gli sposi entrano nella danza delle tre persone divine, nel loro dare, ricevere condividere l’amore²⁶.

Da ultimo troviamo da più parti nel documento l’elemento della complementarità sacramentale tra ordine e matrimonio che diventa stile ecclesiale per accompagnare le coppie e risorsa preziosa per un dinamismo organico. Se la Chiesa è un unico corpo con a capo Cristo Risorto allora ogni vocazione e ogni ministero è a servizio dell’intero corpo: «ai fini di una efficace ed effettiva partecipazione degli sposi come operatori della pastorale, è indispensabile la comprensione del legame di complementarità e corresponsabilità ecclesiale

²³ Ibidem, 69.

²⁴ R. BONETTI, *Felici e santi. La vita interiore degli sposi*, Paoline, Cinisello Balsamo 2011, p. 23.

²⁵ Cfr. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano 2003, n. 1624.

²⁶ BONETTI, *Felici e santi*, p. 25.

che esiste tra *ordo sacerdotalis* e *ordo coniugatorum* per aprire l'azione dei sacerdoti a una maggiore collaborazione con i laici e le famiglie»²⁷.

In questa complementarità si trova davvero una delle chiavi per il futuro della Chiesa perché lo Spirito scende abbondante sia attraverso il sacramento dell'ordine che attraverso il matrimonio e suscita carismi e ministeri. Per un serio ed efficace rinnovamento pastorale della vita coniugale e dell'accompagnamento dei fidanzati preti e sposi devono dialogare, collaborare, progettare insieme e anche abitare spazi in comune nello spirito della chiesa apostolica. Il documento fa riferimento all'amicizia e all'azione pastorale congiunta portata avanti dall'apostolo Paolo e Aquila e Priscilla, «va oggi riscoperta e vissuta appieno nelle parrocchie e a livello diocesano poiché la diversità di stile e di linguaggio la diversità di esperienze di vita, la diversità di carismi e doni spirituali propri di ciascuna vocazione e stato di vita sono di grande arricchimento nella trasmissione della fede alle giovani coppie e nella loro iniziazione alla vita matrimoniale»²⁸.

La Conferenza Episcopale Italiana, mediante l'Ufficio per la Pastorale Familiare aveva proposto già nel 1999 un Convegno Nazionale dal tema: «I sacramenti dell'Ordine e del Matrimonio in comunione per la missione». In quell'occasione il card. Tettamanzi aveva ricordato come:

Una prima istanza è di recuperare la “pari dignità” del sacramento del matrimonio accanto a quello dell'ordine. Il più delle volte la vita vissuta e la prassi pastorale non manifestano affatto la pari dignità dei sacramenti. Per questo la relazione tra i due sacramenti da dato oggettivo deve diventare dato soggettivo, cioè deve entrare e stabilirsi nella coscienza, nella mentalità, nell'agire concreto. Occorrerà allora iniziare pazientemente e coraggiosamente a “ricostruire” nella prassi pastorale la rilevanza sacramentale al matrimonio che non può essere pensato unicamente come dato naturale. In un certo senso è questione di “equità” di giustizia soprannaturale che dev'essere assicurata da tutti: dagli stessi sposi e dagli altri a cominciare dai presbiteri²⁹.

Nel 2020 papa Francesco in occasione dell'inaugurazione dell'Anno giudiziario del Tribunale della Sacra Rota decise di impostare tutto il suo intervento sull'amicizia tra Paolo e Aquila e Priscilla domandandosi come mai questo modello di sposi itineranti non abbia avuto nella pastorale della Chiesa una propria identità di sposi evangelizzatori per molti secoli³⁰. A partire da questo discorso la realtà di Mistero Grande, legata a don Renzo Bonetti, ha pubblicato

²⁷ ICVM, 86.

²⁸ Ibidem, 8.

²⁹ CEI, *I sacramenti dell'Ordine e del Matrimonio in comunione per la missione*, EDB, Bologna 1999, pp. 29-30.

³⁰ Cfr. PAPA FRANCESCO, *Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'Anno giudiziario del Tribunale della Rota Romana*, 25 gennaio 2020.

nell'anno successivo un sussidio con tre itinerari per ricoprire «la complementarietà tra Sacerdote e Sposi» che suggerisce tre piste di lavoro differenti, una contemplativa, una formativa-pastorale e una iconografica³¹. Il tema dunque della complementarietà non può essere relegato a pochi ma può e deve diventare un criterio pastorale e liturgico fondante per la vita delle parrocchie e di tutte le comunità ecclesiali.

Per una rinnovata pastorale della vita coniugale

All'interno del documento c'è un paragrafo che vale la pena recuperare e sviluppare perché offre tre “note” specifiche verso una nuova strada di rinnovamento pastorale. Le tre note suggerite sono la “trasversalità”, la “sinodalità” e la “continuità”³².

La transversalità richiama l'importanza di non confinare la vita coniugale nell'ambito delle attività specifiche della famiglia come gli incontri per fidanzati o i percorsi per genitori dei ragazzi dei sacramenti dell'iniziazione. «Pastorale dell'infanzia, pastorale giovanile e pastorale familiare hanno bisogno invece di camminare insieme in sinergia. Devono essere reciprocamente consapevoli dei percorsi e degli obiettivi pastorali che si prefiggono per dar luogo a un processo di crescita lineare e a un graduale approfondimento della fede»³³. La pastorale integrata, di cui si parla oramai da anni, trova nella dinamica di coppia e nel sacramento del matrimonio una chiave spirituale decisiva, perché sono risorse che scaturiscono dall'amore stesso dei coniugi, pozzi di vita nuova a cui tutta la comunità può abbeverarsi. Le pastorali di genere fino ai primi anni 2000 sono andate avanti forti delle loro iniziative e potendo contare su risorse di vario genere; ora è davvero il tempo di lavorare insieme, partendo dal basso, partendo dalle nostre famiglie, rendendo la pastorale più sostenibile e conciliabile con la vita quotidiana. Per tanto tempo si è chiesto ai laici di adeguarsi ai ritmi e agli schemi della parrocchia, spesso caratterizzati da un clerico-centrismo imperante, ora è la parrocchia che è bene che recuperi uno stile familiare, una dinamica domestica e feriale, una presenza nel territorio come lievito che fermenta tutta la massa. Dunque questa transversalità, che è connaturale alla vita di ogni famiglia, può essere davvero un primo elemento per una rinnovata pastorale.

Il secondo elemento di cui oggi si parla molto in tanti campi della vita ecclesiale è quello «sinodale» che definisce il *modus vivendi et operandi* della Chiesa. Il cammino che la Chiesa Italiana sta facendo insieme alla Chiesa

³¹ PROGETTO MISTEROGRANDE, *Paolo, Aquila e Priscilla. Tre Itinerari per riscoprire la complementarietà tra Sacerdote e Sposi*, Misterogrande 2021.

³² ICVM, 11.

³³ *Ibidem*, 12.

universale per acquisire uno stile sinodale in ogni sua forma di vita pastorale certamente porterà un miglioramento anche nello stile di accompagnare le coppie al matrimonio. Dopo due anni di «ascolto» i vescovi italiani dedicheranno la prossima assemblea generale della CEI di maggio a impostare il lavoro di discernimento a partire da tutto il materiale raccolto. Questa seconda fase del discernimento è centrale e anche le facoltà teologiche saranno coinvolte in questo processo di lettura “sapienziale”; si può davvero auspicare che su i vari temi della riforma pastorale, non da ultimo quello della preparazione al matrimonio, si giunga ad una sintesi fruttuosa e praticabile per le nostre comunità e parrocchie. In particolare possiamo pensare che nel secondo cantiere, ovvero quello «dell’ospitalità e della casa», promosso dal documento sinodale per il secondo anno, ci sia spazio per ripensare proprio ai cammini per fidanzati e alla pastorale della famiglia così come indicato dal documento³⁴.

Infine il tema della «continuità» sul quale forse manchiamo in maniera più significativa e vistosa. Di iniziative e proposte per giovani e fidanzati ne troviamo molte ma spesso rimangono episodiche e relegate a quel evento o a quella circostanza particolare. Si rende necessario invece un cambio di mentalità, passando dallo stile “episodico” ad uno “permanente” dove la vita coniugale e l’attenzione all’affettività diventino elemento costante della formazione e dell’educazione cristiana:

Alla luce di quanto appena detto, si rende necessario un serio ripensamento del modo in cui nella Chiesa si accompagna la crescita umana e spirituale delle persone. In non pochi paesi, infatti, nella vita e nell’attività ordinaria delle parrocchie, si verificano lunghi periodi di “abbandono pastorale” di alcune fasi della vita delle persone e delle famiglie, che purtroppo sono causa di allontanamento dalla comunità e sovente anche dalla fede: si pensi, ad esempio, ai genitori dopo la catechesi per il Battesimo dei figli oppure ai bambini dopo la prima Comunione. Proprio per colmare questi “vuoti pastorali” è opportuno pensare a percorsi vocazionali specifici come prosiegua della formazione catechetica di base e ad altri percorsi di accompagnamento, affinché i genitori possano seguire la crescita spirituale dei propri figli durante l’infanzia e l’adolescenza e sentirsi a tal fine sostenuti da una comunità con la quale dividerne le riflessioni e l’esperienza³⁵.

³⁴ «Il cantiere dell’ospitalità e della casa dovrà approfondire l’effettiva qualità delle relazioni comunitarie e la tensione dinamica tra una ricca esperienza di fraternità e una spinta alla missione che la conduce fuori. Si interrogherà poi sulle strutture, perché siano poste al servizio della missione e non assorbano energie per il solo auto-mantenimento, e dovrà verificarne sostenibilità e funzionalità», CEI, *I cantieri di Betania. Prospettive per il secondo anno del cammino Sinodale*, <https://camminosinodale.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/2022/07/CantieriDiBetania.pdf>, p. 9.

³⁵ ICVM, 15.

Concludendo il nostro saggio si può certamente accogliere positivamente il tentativo avviato dal Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita di rinnovare la pastorale coniugale e gli itinerari in preparazione delle nozze cristiane. Viviamo in un tempo di complessità sociale e etica, nuove sfide e nuovi linguaggi si presentano quotidianamente all'attenzione di tutti coloro che si occupano di educazione e di formazione etica e cristiana; indicare dei percorsi, prendere per mano le persone, rinvigorire l'appartenenza ad una comunità, ad un sentire comune sotto l'azione dello Spirito è quello che la Chiesa è chiamata a fare e mettere in atto. Si può stare di fronte a queste nuove sfide e a questi nuovi linguaggi con un atteggiamento pessimista e moralista, animati da una insana nostalgia dei tempi che furono (se mai ci sono stati), oppure, come suggerisce il documento e le implicazioni che abbiamo cercato di evidenziare, con un desiderio rinnovato di speranza e senso di responsabilità, certi che il tesoro che il Signore ci ha consegnato non andrà perduto, che non si consuma e non si macchia e questo tesoro è il sacramento del matrimonio, e insieme ad esso tutto il bagaglio di sapienza e libertà espresso da tante coppie che hanno detto il loro «sì» a Dio e alla Chiesa e sono chiamate oggi a testimoniare, insieme ai presbiteri e a tutta la comunità, la gioia del Vangelo e la bellezza di essere sposi in Cristo.

Davide Barazzoni
Piazzale della Vittoria, 14
60019 Senigallia (AN) ITALIA
d.barazzoni@gmail.com

Parole chiave

Catecumenato, matrimonio, sacramento, itinerari, rinnovamento pastorale.

Keywords

Catechumenate, marriage, sacrament, itineraries, pastoral renewal.

**MATRIMONIO E MISERICORDIA.
PROFILI GIURIDICI E PASTORALI**

**MARRIAGE ANDE MERCY.
LEGAL AND PASTORAL PROFILES**

Lucia Panzini*

Abstract

Marriage is a sacrament in which, in order to achieve justice, the essential elements and the essential properties of marriage, are due reciprocally as the expression of total gift of oneself to the other. Human limits, however, prevent the full realization of a total gift of oneself, which – instead – become possible in the reciprocal acceptance that husband and wife promise to each other, exercising Christian virtues, with a spirit of mercy.

The daily and continuous exercise of virtues and mercy, allow the compensation of something which, otherwise, in a strict juridical meaning, would be an impossible performance. We can wonder if people who want to get married who don't believe, or those who were baptized but not anymore believers can, similarly promise with valid juridical effects. We wonder, therefore, if it is possible to accomplish the valid celebration of the sacrament of marriage on behalf of those who though baptized, have lost their faith, or do not believe.

This contribute collects the main steps of the magisterium under John Paul II, Benedict XVI and Francis about the importance of faith of those who want to get married with valid consent, referring in particular to pastoral implications. The courses of orientation toward the sacrament of marriage should be reevaluated as a place where the betrothed can experience – through the spiritual help and support of other couples, what the Lord is asking them through marriage, and which project God has thought for the human family, with its essential properties and elements.

It should be reconsidered the pre-marriage investigation, as a remarkable occasion – often under evaluated – to offer during the preparation to marriage, and not as the conclusion of the orientation to it, in order to deepen the reasons and the importance the betrothed intend to be give to the marriage in which will be united.

* Docente di Diritto Canonico presso l'Istituto Teologico Marchigiano e l'Istituto di Scienze Religiose *Redemptoris Mater* (Marche).

Although nobody can foresee if their marriage can overcome the proof of the time, the betrothed in order to express a valid consensus in a complete and aware way, should be acknowledged of the juridical and pastoral consequences of a sentence of separation and/or divorce in their future life.

The contribute ends therefore with a double thought about the juridical and pastoral consequences of the sentences of separation and divorce in the life of believers, and the process of declaration of nullity of marriage as an expression of mercy of Church and the need of truth towards the celebrated sacrament of marriage.

* * *

Il matrimonio è il sacramento in cui per giustizia sono dovuti reciprocamente i beni matrimoniali, quale espressione del dono totale di sé. La finitezza umana, tuttavia impedisce di realizzare pienamente il dono totale di sé, che diventa invece possibile nell'accoglienza reciproca che gli sposi reciprocamente si promettono, nell'esercizio delle virtù di cristiane, con animo e sguardo di misericordia.

Se l'esercizio quotidiano ed incessante delle virtù e della misericordia permettono di compensare ciò che altrimenti sarebbe – in senso giuridico stretto – una *prestazione impossibile* – ci si chiede se i nubendi non credenti, o i battezzati che abbiano perduto la fede, possano – analogamente – efficacemente promettere i beni matrimoniali. Ci si chiede, in altri termini, se davvero si possa realizzare la valida celebrazione del sacramento del matrimonio da parte di coloro che, pur battezzati, abbiano perduto la fede, o non siano credenti.

Lo studio ripercorre le tappe principali del magistero di Giovanni Paolo II, di Benedetto XVI e Francesco circa l'incidenza della fede dei nubendi nel valido consenso matrimoniale, con particolare riferimento ai profili pastorali che ne sono implicati. Andrebbero ripensati i corsi di preparazione al matrimonio, come luogo in cui i fidanzati possano fare esperienza – attraverso l'accompagnamento spirituale di altre coppie – di ciò a cui il Signore li chiama, e quale progetto Dio abbia pensato per la famiglia umana, con i suoi fini e le sue proprietà essenziali. Andrebbe rivisitato il c.d. processetto prematrimoniale, quale occasione pastorale – spesso sottovalutata – da proporre nel percorso di preparazione alle nozze, non già a conclusione dello stesso, quale occasione per approfondire le ragioni e il contenuto che i nubendi intendono attribuire al matrimonio nel quale stanno per unirsi.

Quantunque nessuno possa prevedere se il proprio matrimonio possa o meno superare la prova del tempo, i nubendi nel momento in cui rendono il consenso matrimoniale, affinché lo stesso venga espresso in maniera piena e consapevole, circa il significato della perpetuità del vincolo, devono essere consapevoli di quelle che sarebbero eventualmente le conseguenze giuridiche e pastorali di una sentenza di separazione e/o di divorzio nella vita futura. Lo studio conclude quindi con una duplice riflessione circa le conseguenze giuridi-

che e pastorali delle sentenze di separazione e di divorzio nella vita dei credenti e del processo di nullità del matrimonio quale espressione della misericordia della Chiesa e l'esigenza di verità rispetto al sacramento celebrato.

1. Matrimonio e le virtù cristiane. La misericordia: una virtù esigente ed esigibile?

Il sacramento del matrimonio è un sacramento permanente, in cui la grazia sacramentale agisce non solo nel momento della celebrazione del matrimonio, ma si esplica “*per tutti i giorni*” della vita degli sposi. Nella formula del consenso prevista dal rito gli sposi si promettono reciprocamente di accogliere il dono totale dell'altro in tutte le circostanze della vita, per tutti i giorni della vita. Non è dunque un impegno che si realizza limitatamente al momento della celebrazione, né un dono rimandata al futuro, ma un dono espresso *ora per allora*, dal primo all'ultimo giorno della vita coniugale¹.

Essendo l'uomo e la donna semplici creature, con tutti i loro comprensibili limiti umani, ed essendo la vita umana accidentata da tutte le vicende che ogni esistenza comporta, la realizzazione della comunione di vita e di amore con le proprietà e i fini che le appartengono di natura, esige di essere custodita nella preghiera (spiritualità coniugale), comporta nella quotidianità della vita coniugale l'esercizio continuo, a volte eroico, di tutte le virtù cristiane, cardinali e teologali; implica quotidianamente un atteggiamento reciproco di *misericordia*. Gli sposi sono creature, con i propri limiti caratteriali, con il proprio vissuto, provengono da percorsi forse simili, ma sicuramente diversi, essendo unica l'esistenza di ciascuno.

La formula del rito nuziale contiene già in sé stessa l'esigenza della misericordia. Infatti, il dono totale di sé che gli sposi si promettono davanti all'altare, che costituisce l'oggetto del diritto, il *suum* dovuto secondo giustizia, intesa secondo i concetti giuridici del *titolo* e della *misura*, rappresenterebbe in senso stretto una “*prestazione impossibile*”, posta l'impossibilità umana del dono perfetto di sé. Il dono totale di sé dovuto per giustizia, che rappresenta l'ideale della comunione di vita a cui gli sposi tendono nel corso della vita (che è infatti cammino di santità), sarebbe dunque traducibile, in maniera più realistica, in «*mi impegno a fare di tutto, per donare la totalità di me stesso a te, e ad accogliere il dono di te che tu fai a me*». Il *suum*, il dovuto secondo giustizia diventa quindi l'impegno a fare del proprio meglio per raggiungere l'ideale del dono perfetto di sé.

L'accogliere l'altro nonostante i suoi inevitabili demeriti e difetti, costituisce il vero impegno giuridico che gli sposi si scambiano con il consenso matrimoniale.

¹ Relazione tenuta in occasione del Corso residenziale di formazione e aggiornamento per presbiteri, “Amore e Matrimonio nella Chiesa, Approfondimenti di *Amoris Laetitia* e sua recezione”, Diocesi di Rimini e di San Marino-Montefeltro, Aprile 2022.

La giustizia stessa è una virtù, in quanto di fronte ad un comportamento giuridico da osservare, il soggetto agente ha facoltà di scelta se agire in maniera giuridica o in maniera antiggiuridica. Il Popolo di Dio è un Popolo legato intrinsecamente da relazioni, alcune – molte – delle quali hanno natura giuridica. Si chiama relazione giuridica, quella relazione che ha ad oggetto la reciprocità di diritti e doveri. Il matrimonio costituisce una speciale fattispecie di relazione giuridica, dove gli sposi sono i due termini della relazione giuridica, legati da reciproci diritti/doveri che, in forza della inseparabilità tra patto e sacramento, sono diretti a realizzare quella comunione di vita e di amore tra gli sposi, *l'una caro* evangelica a cui sono chiamati.

Il dono reciproco di sé stessi, che gli sposi si promettono con il consenso matrimoniale, implica la reciprocità di quei diritti/doveri che chiamiamo indissolubilità e fedeltà (proprietà essenziali) e bene dei coniugi e bene della prole (fini). Nella dinamica della relazione giuridica matrimoniale, si realizza la giustizia ogni qualvolta si osservi il rispetto reciproco del dovere della fedeltà, della indissolubilità, del bene dei coniugi e del bene della prole.

Come non si possono prevedere le circostanze che arrivano dall'esterno nel volgere dei giorni che scandiscono l'esistenza di ogni famiglia umana, gli sposi sono chiamati però ogni giorno ed in ogni circostanza a scegliere se agire in maniera giuridica o in maniera antiggiuridica, se cioè attuare o non attuare la fedeltà, la indissolubilità, il bene dei coniugi o della prole. In tal senso si realizza la virtù della giustizia nella relazione giuridica matrimoniale: realizzare o meno, per ciascuno degli sposi, le proprietà essenziali e i fini del matrimonio, diventa oggetto di scelta in ogni circostanza e in ogni giorno della vita.

La tensione reciproca, quotidiana, incessante, a cui sono chiamati gli sposi per diventare una carne sola, chiede di guardarsi reciprocamente come il prossimo più prossimo che il Signore ha messo accanto, il che richiede quello sguardo d'amore e misericordia che fa accogliere l'altro nella sua finitezza e nella sua costitutiva imperfezione.

Nei termini sopra delineati, appare chiaro che per porre in essere i diritti doveri cui "ora per allora" gli sposi si impegnano ad adempiere e rispettare con il consenso matrimoniale, occorre una determinata disponibilità della volontà, un'intenzione, una consapevolezza diretta a reiterare quegli impegni, per tutta la durata della vita.

2. In particolare, la misericordia e la giustizia

Il matrimonio inteso come via di santità che conferisce agli sposi lo *status* di coniugi, chiamati nella vita coniugale a perfezionare la comunione di vita e di amore, a diventare *una caro*, richiede l'esercizio – a volte in maniera eroica – di tutte le virtù, teologali e cardinali.

La *possibilità* perché si realizzi nell'ordine naturale e nell'ordine della grazia, la comunione di vita e di amore a cui gli sposi sono chiamati, nell'esercizio quotidiano, attento, delicato, di tutte le virtù, implica l'attitudine della misericordia, che è la virtù più esigente di tutte.

Avere misericordia, che significa avere il proprio cuore (*cor*) vicino ai poveri (*miseri*), si colora nel matrimonio di quella accezione che comporta l'attenzione verso l'altro, i suoi bisogni, ciò che è bene per l'altro, vedere dove soffre, dove sono le sue ferite. Guardare al proprio coniuge con occhi misericordiosi, significa avere gli occhi aperti sull'altro; non è compassione, ma un atteggiamento e uno stile, una virtù attiva. Implica l'andare incontro, non solo con il cuore, ma facendo con gesti concreti ciò che è bene per l'altro: è proprio in tale auto superamento che si trova la vera forza e la vera libertà².

Mentre la giustizia è dare ciò che è suo (il *suum*), e quindi *ciò* che è dovuto, nella *misura* in cui è dovuto, la misericordia concede gratuitamente anche ciò che non è dovuto, è dono gratuito.

La misericordia, in questo senso, *supera* la giustizia, ma al contempo è *implicata* nella giustizia. La supera tutte quelle volte in cui il dono di sé non viene accolto in maniera totale: pensiamo a quegli equilibri matrimoniali compromessi dall'infedeltà, da ferite profonde per fatti dell'uno o dell'altro coniuge, o più semplicemente nelle mille sfumature delle aspettative che si possono pretendere nella vita quotidiana. Ne è implicata perché, nella reciprocità, si accoglie l'altro con tutti i suoi limiti, i suoi difetti, e anche nella sua intrinseca imperfezione da accogliere totalmente, incondizionatamente, gratuitamente. Il diventare una carne sola, implica un movimento dell'uno verso l'altro, una dinamica di avvicinamento reciproco, che si esplica nell'arco intero della vita. La comunione di vita è un divenire, che richiede allenamento, competenza, ma soprattutto richiede un continuo sguardo di misericordia verso l'altro. Come la misericordia di Dio, che giustifica l'uomo e lo rende giusto³, benché immeritatamente, l'esercizio continuo della misericordia nel donarsi e nel ricevere reciprocamente il dono dell'altro, nella rispettiva imperfezione e nei rispettivi limiti, rende giusto ciò che umanamente sarebbe *“una prestazione giuridica impossibile”*. In tal senso la misericordia rappresenta l'*unica* possibilità di realizzazione della giustizia rispetto al *suum* implicato nel contrarre il patto nuziale.

La giustizia è il minimo della misericordia, è il minimo di ciò che siamo obbligati a dare all'altro in quanto ciò che gli spetta di diritto. La misericordia

² Proprio in questo «autosuperamento in direzione degli altri e tale dimenticanza di sé stessi non sono debolezza ma forza. Sono la vera libertà. Infatti, sono molti di più dell'innamoramento di sé stessi, prigionieri del proprio io; sono una libera autodeterminazione e, quindi autorealizzazione. Essi sono tanto liberi da poter essere liberi anche di se stessi, da poter superare se stessi, dimenticare se stessi e, per così dire, spingersi al di là dei propri limiti» W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo-Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2016, p. 38.

³ Cf. W. KASPER, cit., p. 120.

presuppone il diritto, ma va oltre, perché la misericordia ci fa dare anche ciò che è gratuito, oltre ciò che gli spetta di diritto.

Virtù cristiane, misericordia, sono termini che assumono significato per un non credente? Costituiscono un valore ancora oggi per gli sposi che chiedono di celebrare il matrimonio *in Ecclesia*? Ma, ancora più prosaicamente, i giovani di oggi conoscono il significato del termine *virtù*? Del termine *misericordia*? Per comprendere il significato dei beni matrimoniali, e la possibilità di conseguirli mediante l'esercizio delle virtù e della misericordia, quanto è implicata la fede dei nubendi? L'ignoranza circa i beni matrimoniali, le virtù, la misericordia, quanto incide sulla validità del consenso matrimoniale?

3. L'incidenza dell'ignoranza circa il significato dei beni nuziali e delle virtù cristiane. Una questione di linguaggio e una questione di fede

I diritti/doveri matrimoniali non sono invenzione del legislatore positivo, ma sono la derivazione del dono totale di sé, e quindi appartengono alla natura stessa del matrimonio. La donazione totale di sé non può essere a tempo determinato (perpetuità del vincolo); per essere totale, non può suddividersi tra più soggetti (esclusività del vincolo); tutta la vita dello sposo e della sposa tende al bene dell'altro, nella costituzione di una comunità di vita e di amore (bene dei coniugi); ci si dona nella totalità della persona, anima e corpo, in una corporeità sessuata, e quindi nella capacità potenziale di diventare padre e madre dei figli, il frutto dell'amore tra gli sposi.

Se il matrimonio è dono totale di sé, nessuna delle sue proprietà essenziali e dei suoi fini può essere esclusa. Il dono totale di sé, costituisce l'oggetto anche del matrimonio naturale, vi è un unico progetto pensato da Dio per la famiglia umana. Tale realtà giuridica naturale, tra i battezzati, è *ipso facto* sacramento. Se sussiste vero matrimonio naturale, sussiste anche il sacramento. Non può esservi vero sacramento se non vi sia vero matrimonio naturale. Non ci sono due diversi modelli di matrimonio, uno naturale e uno sacramentale, ma un unico matrimonio avente ad oggetto i medesimi diritti/doveri tra gli sposi. Tutti derivanti e implicati nel dono totale di sé. Il battesimo degli sposi costituisce il presupposto, il segno, che qualifica il matrimonio naturale in sacramento.

Tuttavia, il *bene della dignità sacramentale del matrimonio* merita oggi una riflessione dedicata, in quanto oggetto di rinnovata attenzione teologico-giuridica a partire da *Amoris Laetitia*, i cui temi sono stati ripresi dal documento della Commissione Teologia Internazionale *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*⁴, ma già oggetto di riflessione nel

⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, LEV, Città del Vaticano 2021.

documento della Commissione Teologica Internazionale del 1977⁵, ripreso più volte nel magistero di Giovanni Paolo II, e oggi oggetto di rinnovata attualità nella riflessione giuridico-canonica e pastorale, di cui *Amoris Laetitia* costituisce la sintesi e il punto di partenza.

Con il consenso matrimoniale gli sposi si promettono e assumono i diritti/doveri matrimoniali con patto irrevocabile (can. 1055 CIC). Tra battezzati, le promesse matrimoniali, oggetto di stipula pattizia, realizzano la grazia sacramentale.

I segni dei tempi, tuttavia, sfidano ogni giorno gli addetti ai lavori con nuovi e complessi interrogativi. Ci si chiede infatti quale grado di intenzione, di volontà, e di fede sia sufficiente per realizzare validamente il consenso matrimoniale atto a costituire il sacramento, e quali attenzioni pastorali siano implicate nell'accompagnare i giovani al *matrimonio valido*, e – nei casi in cui necessario – quando impedire eventualmente la celebrazione del matrimonio.

Non possiamo infatti trascurare quelle situazioni, purtroppo frequenti nei nostri corsi per fidanzati, in cui si presentano coppie di cui uno o entrambi si dichiarano battezzati non credenti, e non praticanti⁶.

La Commissione Teologica Internazionale lascia la questione aperta ma – ricostruendo la tematica attraverso i documenti e le pronunce degli ultimi pontefici – sintetizza le conclusioni cui si può pervenire con certezza. Se infatti la fede è necessaria per la fruttuosità del sacramento, non può esservi matrimonio naturale (e cioè avente le proprietà essenziali dell'unità e dell'esclusività e ordinato al bene dei coniugi e della prole) che sia separato dal sacramento, ma per i battezzati esiste il matrimonio naturale elevato a dignità di sacramento⁷.

⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio*, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_it.html

⁶ Nei battezzati non credenti e nei non praticanti, manca infatti la presenza di una “disposizione a credere”, le cui sottocategorie si distinguono in: 1) coloro che sono stati battezzati nell'infanzia ma che crescendo non hanno compiuto un proprio atto di fede nella consapevolezza e nella volontà; 2) coloro che hanno esplicitamente abbandonato la fede con atto positivo della volontà.

⁷ Sul tema del matrimonio tra “battezzati non credenti” e “sull'inseparabilità tra contratto e sacramento” si era già espressa la Commissione Teologica Internazionale nel documento del 1977 pur lasciando aperta la questione. Nel sacramento del matrimonio la fonte della grazia è Gesù Cristo, non la fede dei nubendi. La grazia, tuttavia, non è data fuori dalla fede o senza alcuna fede. La fede sarebbe quindi “causa dispositiva” per la fruttuosità, ma non rilevante ai fini della validità del sacramento. Con riferimento ai *battezzati non credenti*, se emerge l'assenza o il rifiuto della fede, non può neanche esserci l'intenzione di fare ciò che fanno Cristo e la Chiesa, e dunque manca la condizione minima necessaria perché ci sia veramente un atto umano di impegno sul piano della realtà sacramentale; infatti, la vera intenzione nasce e si nutre di una fede viva. Sebbene la sacramentalità del matrimonio non dipenda dalla fede personale dei nubendi, l'assenza delle fede personale, e l'assenza dell'intenzione di costituire ciò che intende la chiesa, compromette la validità del sacramento (§ 3.5). Sulla *inseparabilità tra contratto e sacramento*, il documento ribadisce che tra due battezzati non può sussistere un matrimonio naturale separato dal sacramento, ma esiste il matrimonio naturale elevato a dignità di sacramento.

Nel magistero di San Giovanni Paolo II, il tema dell'inseparabilità tra il contratto e il sacramento viene ripreso molteplici volte⁸. *Familiaris Consortio* riprende il tema e sottolinea: per coloro che mostrino «di rifiutare in modo esplicito e formale ciò che la Chiesa intende compiere quando si celebra il matrimonio dei battezzati»... «il pastore d'anime non può ammetterli alla celebrazione»⁹.

Nella giurisprudenza della Rota Romana il tema non viene affrontato come fattispecie autonoma di nullità, ma ricondotto indirettamente ad altre ipotesi di nullità: la mancanza di fede può influire sull'intenzione di celebrare il matrimonio naturale¹⁰. Sono noti gli studi del card. Pompedda, prima come docente di diritto canonico, poi come decano della Rota, sulla rilevanza della fede nel consenso matrimoniale valido¹¹.

Nel 1997 il card. Ratzinger, al tempo prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, scriveva «... all'essenza del sacramento appartiene la fede; resta da chiarire la questione giuridica circa quale evidenza di "non fede" abbia come conseguenza che un sacramento non si realizzi»¹².

Nel suo discorso alla Rota del 2013, Benedetto VI riprendendo il tema, riconducendo l'incidenza della mancanza della fede sulla volontà circa i beni matrimoniali:

la chiusura a Dio o il rifiuto della dimensione sacra dell'unione coniugale e del suo valore nell'ordine della grazia rende ardua l'incarnazione concreta del modello altissimo di matrimonio concepito dalla Chiesa secondo il disegno

⁸ Già nel 1980, in occasione della V Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi su La famiglia cattolica del 1980, la proposizione n. 12.4 chiedeva «Occorre esaminare più profondamente se l'affermazione, secondo cui un matrimonio valido fra battezzati è sempre un sacramento si applichi anche a coloro che hanno perso la fede. Si indichino quindi le conseguenze giuridiche e pastorali».

⁹ *Familiaris Consortio*, 165. Tema su cui Giovanni Paolo II ritorna in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario della Rota del 2003 e del 2001 «la Chiesa non rifiuta la celebrazione delle nozze a chi è bene dispositus, anche se imperfettamente preparato dal punto di vista soprannaturale, purché abbia la retta intenzione di sposarsi secondo la realtà naturale della coniugalità. Non si può infatti configurare, accanto al matrimonio naturale, un altro modello di matrimonio cristiano con specifici requisiti soprannaturali» (Discorso di Giovanni Paolo II ai prelati uditori, ufficiali e avvocati del Tribunale della Rota Romana, in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario, 8, 30.1.2003). Mentre, rispetto alla celebrazione del sacramento naturale, Giovanni Paolo II aveva già messo in guardia i Giudici della Rota nell'Allocuzione del 2001: «... l'oscurarsi della dimensione naturale del matrimonio con il suo ridursi a mera esperienza soggettiva, comporta anche l'implicita negazione della sua sacramentalità» (Discorso di Giovanni Paolo II ai prelati uditori, ufficiali e avvocati del Tribunale della Rota Romana, 8, 1.2.2001). Il legislatore canonico nel can. 1055 § 2 ha ribadito la definizione tradizionale sulla inseparabilità tra contratto e sacramento.

¹⁰ C. STANCKIEWICZ, 19.4.1991, SRRD 83, pp. 280-290.

¹¹ M.F. POMPEDDA, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 405-448.

¹² J.A. RATZINGER *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, *Documenti, commenti e Studi*, LEV, Città del Vaticano 1998, p. 27.

di Dio, potendo giungere a minare la validità stessa del patto qualora, come assume la consolidata giurisprudenza di codesto Tribunale, si traduca in un rifiuto di principio dello stesso obbligo coniugale di fedeltà ovvero degli altri elementi o proprietà essenziali del matrimonio¹³.

Con il magistero di Papa Francesco la tematica riprende vigore, evidenziandone la necessità di ulteriori approfondimenti; nell'introduzione di *Amoris Laetitia* si legge infatti: «*La complessità delle tematiche proposte ci ha mostrato la necessità di continuare ad approfondire con libertà alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali*»¹⁴. «... abbiamo bisogno di riflettere ulteriormente circa l'azione divina nel rito nuziale, che è posta in grande risalto nelle Chiese orientali...»¹⁵.

Molte sono le occasioni in cui il Papa sottolinea la rilevanza della mancanza della fede relativamente alle due fattispecie della simulazione e dell'errore. Nell'Allocuzione del 23 gennaio 2015, papa Francesco adduce alla mancanza di fede possibili vizi del consenso, così come la nullità per difetto di valida intenzione per grave *deficit* nella comprensione del matrimonio stesso tale da determinare la volontà. «*La crisi del matrimonio, infatti, è non di rado nella sua radice crisi di conoscenza illuminata dalla fede, cioè dall'adesione a Dio e al suo disegno d'amore realizzato in Gesù Cristo*»¹⁶.

Nella *Mitis Iudex*, nella parte in cui si individuano le circostanze per cui si può ricorrere alla forma del processo *brevior*, si includono la mancanza di fede che può generare la simulazione del consenso o l'errore che determina la volontà¹⁷.

Ed ancora, nell'Allocuzione del 22.1.2016, Francesco ribadisce: «*Le mancanze della formazione nella fede e anche l'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la dignità sacramentale del matrimonio viziano il consenso matrimoniale soltanto se determinano la volontà. Proprio per questo gli errori che riguardano la sacramentalità del matrimonio devono essere valutati molto attentamente*»¹⁸.

Se, dunque, l'incidenza della fede degli sposi circa la validità del consenso matrimoniale, rimane una questione aperta, non del tutto risolta, si possono però delineare alcune conclusioni importanti per il tema che ci è stato assegnato, il matrimonio e la misericordia. Non ci può essere un sacramento senza la fede. Nel caso di matrimonio tra "battezzati non credenti" ci deve essere una certa

¹³ Allocuzione 26.1.2013, in «AAS» (2013) 105.

¹⁴ *Amoris Laetitia*, Introduzione.

¹⁵ *Amoris Laetitia*, § 4.

¹⁶ «AAS» 107 (2015), 183.

¹⁷ FRANCESCO, Lettera Apostolica in forma di «motu proprio» *Mitis Iudex*, art. 14, in https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html.

¹⁸ «AAS» 108 (2016) 139

fede attiva indipendentemente dalla difficoltà nel determinarla positivamente sia nei coniugi, sia attribuendola nella sua totalità alla madre Chiesa¹⁹.

La fede degli sposi è determinante per la fruttuosità del sacramento. La validità, e con essa la sacramentalità, dipende dall'esistenza di un vero vincolo matrimoniale naturale²⁰.

Senza la fede, e senza l'intenzione di contrarre un vero matrimonio naturale, si contrae invalidamente escludendo con positivo atto di volontà la dignità sacramento del patto nuziale che si va a costituire, laddove la mancanza di fede costituisca la *causa simulandi* circa il matrimonio o uno delle sue proprietà fondamentali o dei suoi beni (can. 1101 CIC), ovvero laddove comporti l'errore circa le proprietà essenziali del matrimonio se determinante la volontà (can. 1099 CIC).

4. L'incidenza della mancanza della fede circa la validità del patto nuziale. Profili pastorali nella preparazione dei fidanzati

Se l'atto di scelta matrimoniale è costituito dai due fattori della consapevolezza e della volontà, è necessario che nell'accompagnamento dei fidanzati si lavori attentamente sia sull'aspetto cognitivo, di ciò che si intende per sacramento del matrimonio; poi – non meno importante – che si aiuti gli sposi a valutare il grado della volontà in ordine a quanto conosciuto circa l'oggetto del consenso che si andrà a rendere davanti all'altare.

Sono due fasi necessariamente consequenziali: se si comprende che cosa comporterà il matrimonio nella propria vita, si può sceglierlo o non sceglierlo (da qui, i vizi o i difetti derivanti dalla mancanza di volontà); se non si capisce/conosce che cosa comporterà il matrimonio nella propria vita, l'atto della volontà che ne consegue è magari apparentemente pieno, ma è rivolto ad un oggetto diverso da quello che si intendeva al momento di contrarre (da qui, i vizi o i difetti del consenso che incidono sulla mancanza di cognizione).

Per quanto riguarda la prima fase, quella cognitiva, i fidanzati vanno accompagnati nel comprendere il significato autentico delle proprietà fondamentali dell'unità e dell'esclusività; del bene dei coniugi e dell'apertura alla prole, nonché della dignità sacramentale del matrimonio cristiano.

Volere e impegnarsi a realizzare l'indissolubilità e la fedeltà, nel proprio matrimonio, non significa escludere dal proprio futuro la possibilità che la propria unione matrimoniale non fallisca. Gli sposi cristiani sanno che nessun matrimonio è scevro da rischi, da momenti di debolezza e fragilità; nessuno davanti all'altare è in grado di predire il futuro. Occorre però che vengano

¹⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, cit., n. 155

²⁰ *Ibidem*.

edotti sulle conseguenze pratiche, giuridiche e pastorali che tale eventualità potrebbe apportare nel futuro della loro vita e che scelgano di rimanere fedeli a quell'unico matrimonio celebrato, anche qualora dovesse un domani sciogliersi civilmente con un procedimento di separazione e/o divorzio.

In altri termini, accompagnare i fidanzati nella preparazione del matrimonio, non può limitarsi a dare le "istruzioni per l'uso", o curarne gli aspetti psicologici e pratici implicati nella vita coniugale che li aspetta. La preparazione dei fidanzati andrebbe inserita nel percorso che dovrebbe accompagnare i fedeli dall'età della pubertà fino alle nozze, nella costruzione dell'affettività da vivere alla luce del Vangelo, che li porti ad accettare innanzitutto il matrimonio naturale, quale compimento di quell'ideale pensato da Dio per la famiglia umana, e – conseguentemente – alla volontà di qualificare quel progetto come cammino di santità a cui il Signore chiama gli sposi cristiani.

Lo strumento del "processetto prematrimoniale" l'esame dello sposo e della sposa nella preparazione della celebrazione nuziale, costituisce un'occasione pastorale spesso sottovalutata, in quanto generalmente collocata alla conclusione dell'iter di preparazione dei fidanzati, e quindi quando oramai non è più possibile incidere sulla formazione del consenso matrimoniale.

Invero, il processetto prematrimoniale, è stato costruito intorno alle tematiche che sono a fondamento del consenso valido. Per la sua fruttuosità andrebbe svolto con disponibilità di tempo, separatamente con ciascuno dei due fidanzati; ogni domanda dovrebbe essere l'occasione per intavolare un approfondimento costruttivo che aiuti il nubende a ripercorrere la natura e le ragioni del proprio consenso matrimoniale, e quindi del progetto di vita coniugale che, nel periodo di fidanzamento, sta costruendo in maniera condivisa con il fidanzato o la fidanzata. Il ruolo del pastore che benedirà le nozze, sarà quello di aiutare i nubendi a riconoscere in quel loro progetto, la coincidenza del progetto di Dio sulla famiglia umana, o – eventualmente – la sua non coincidenza e quindi la presa d'atto, accompagnata – che quello che si andrà a celebrare non sarà ciò per cui hanno chiesto l'intervento della Chiesa per realizzare il loro personale progetto di famiglia. Non sarà quindi un diniego al sacramento, ma una presa d'atto condivisa tra i fidanzati e colui che li accompagna alla celebrazione del sacramento.

In altri termini, accompagnare i fidanzati, significa aiutarli a costruire e a comprendere che esiste un progetto di famiglia pensato da Dio per la famiglia umana, con le sue proprietà essenziali e i suoi fini; che ogni altro progetto che si allontani da quell'ideale costituisce un modello di famiglia pur sempre buono agli occhi del Signore, ma che non può qualificarsi come sacramento *in Ecclesia*. Ciò che si lega in terra sarà legato nei cieli. Tutti i modelli di famiglia sono meritevoli di rispetto, ma solo uno è quello che verrà legato nei cieli. Coloro che escludono questo tipo di percorso di avvicinamento alle nozze, e che escludono che tutto ciò abbia a che fare con l'atto matrimoniale con il quale si andranno ad unire, escludendone, in ultima analisi, la dignità sacramentale, non

potranno contrarre validamente. Cionondimeno, l'accompagnamento pastorale di queste coppie, partendo *dal buono* manifestato con il desiderio di diventare famiglia, potrà estrinsecarsi in un percorso di avvicinamento alla realizzazione di una piena consapevolezza circa il sacramento²¹, da celebrarsi eventualmente in un momento successivo.

Su tale aspetto non trascurabile, è la responsabilità della testimonianza che gli sposi cristiani sono chiamati a rendere alle coppie dei fidanzati, ai quali va trasmessa *per attrazione* la bellezza del matrimonio cristiano, e anche la sua possibilità di realizzazione: la cura pastorale dei fidanzati deve essere una preoccupazione e un'attenzione di tutta la comunità nella quale vivono e saranno accolti come nuova famiglia. I fidanzati devono comprendere che il modello di matrimonio sacramento non è cosa di altri tempi, ma una realtà realizzabile anche oggi, con il sostegno della grazia sacramentale, impegnandosi ogni giorno a rinnovare le promesse matrimoniali, con le giuste disposizioni del cuore e della volontà, attuando la giustizia, la temperanza, la forza, la fede, la speranza e la carità, con quello sguardo di misericordia che fa accogliere nella propria vita, anche le inevitabili debolezze e manchevolezze dell'altro.

5. La tutela della giustizia e la misericordia negli effetti delle sentenze di separazione e di divorzio. Profili pastorali

Il tema della giustizia e della misericordia acquista nell'esperienza vissuta dagli sposi nei tribunali civili od ecclesiastici, delle connotazioni che meritano dal punto di vista pastorale alcune riflessioni. Veniamo qui di seguito ad evidenziare alcune premesse terminologiche e sostanziali, che ruotano intorno al problema della cura pastorale dei c.d. divorziati risposati, ma che non sempre vengono prese in considerazione con la dovuta attenzione, con l'obiettivo di fornire alcune chiavi di lettura che possano facilitare le scelte pastorali nell'accompagnamento prossimo di ogni coppia.

a) Riflessioni sulla natura giuridica del matrimonio secolare; sue conseguenze nelle sentenze di separazione e divorzio

La nostra carta costituzionale riconosce alla famiglia fondata sul matrimonio la qualifica di società naturale, e come tale meritevole di tutela da parte

²¹ *Amoris Laetitia* 294, insiste in tal senso sull'accompagnamento costruttivo, paziente e delicato di queste coppie «tutte queste situazioni vanno affrontate in maniera costruttiva, cercando di trasformarle in opportunità di cammino verso la pienezza del matrimonio e della famiglia alla luce del Vangelo. Si tratta di accoglierle e accompagnarle con pazienza e delicatezza». È quello che ha fatto Gesù con la samaritana (cfr Gv 4,1-26): rivolse una parola al suo desiderio di amore vero, per liberarla da tutto ciò che oscurava la sua vita e guidarla alla gioia piena del Vangelo.

dell'ordinamento giuridico²². Il dettato costituzionale trova realizzazione nella tutela della famiglia anche laddove venga meno la comunione materiale e spirituale dei coniugi²³, attraverso le sentenze di separazione e al divorzio.

Il fatto che il legislatore secolare disciplini l'istituto della separazione e del divorzio, riconoscendo ai cittadini il diritto di cambiare la volontà espressa al momento di contrarre matrimonio, non fa venir meno il riconoscimento – da parte del legislatore – la natura indisponibile dei legami famigliari che con il matrimonio erano stati costituiti: con la separazione e con il divorzio viene meno l'obbligo della coabitazione, ma permane l'obbligo dell'assistenza materiale dell'altro coniuge in caso non abbia altrimenti fonti di sostentamento necessari.

Più precisamente, con la separazione, non facendo essa venir meno il vincolo coniugale, il coniuge avente diritto potrà godere di un assegno di mantenimento; con il divorzio, il coniuge avente diritto potrà richiedere l'assegno divorzile. Gli effetti del matrimonio sopravvivono financo dopo la morte del coniuge da cui si è divorziati, in quanto il coniuge che gode dell'assegno divorzile, potrà – dopo la morte del dante causa – richiedere la pensione di reversibilità. In caso di seconde nozze, il coniuge avente causa, potrà condividere tale diritto con il secondo coniuge, in proporzione agli anni di matrimonio vissuti con il *de cuius*. Ed ancora: al coniuge divorziato avente diritto all'assegno divorzile, spetta il 40% del trattamento di fine rapporto del dante causa. Tali istituti, pur con i continui “aggiustamenti” apportati negli anni dalla giurisprudenza sia di merito sia di legittimità, stanno a confermare che anche nell'ordinamento secolare al matrimonio viene riconosciuta una natura pubblica, ed i diritti in esso coinvolti la qualifica di diritti indisponibili. Sicché in questi procedimenti è parte necessaria il pubblico ministero, a tutela della Giustizia. In questo senso, è possibile affermare che, persino per il legislatore secolare, il matrimonio è “indissolubile”, capace cioè di produrre effetti anche dopo il suo scioglimento.

Non di rado, negli ambienti ecclesiali, la sentenza di separazione e di divorzio conduce automaticamente a connotare il fedele separato o divorziato come *ipso facto fuori dalla Chiesa*, ovvero, nelle prassi pastorali, a suggerire di evitare la separazione e il divorzio al fine di non incorrere in detta automatica esclusione.

Riteniamo invece che, la sentenza di separazione e di divorzio, viceversa, diventa – nei casi di impossibilità di proseguire nella convivenza coniugale – l'unico strumento utile e necessario per sancire il regime giuridico da instaurarsi tra i coniugi separati/divorziati. Quei diritti indisponibili e quei doveri che – *natura sua* – nascono dal vincolo giuridico matrimoniale, non potrebbero

²² Art. 29 Cost.

²³ Art. 143 co. 2 cod. civ. «Dal matrimonio deriva l'obbligo reciproco alla fedeltà, all'assistenza morale e materiale, alla collaborazione nell'interesse della famiglia e alla coabitazione».

essere garantiti e tutelati se non definiti in un titolo esecutivo, vale a dire in una sentenza di separazione o di divorzio. Gli assegni di mantenimento o divorzili, il regime affidatario dei minori, il contributo al mantenimento dei figli minori e/o non autosufficienti; la divisione della comunione legale e tutti gli altri istituti derivanti dal matrimonio, non potrebbero altrimenti essere tutelati se non vi fosse una pronuncia giudiziale, che diventi titolo esecutivo, anche quando la volontà di attuare gli obblighi naturali patrimoniali dovesse venire meno da parte del coniuge obbligato al versamento del contributo economico.

Dal punto di vista pastorale, tutto questo ci permette di riflettere e di richiamare gli obblighi naturali che sono sopravvissuti al fallimento dell'unione coniugale, la cui tutela è garantita appunto dalla sentenza di separazione e di divorzio, piuttosto che qualificare tali pronunce come elementi discriminanti.

In tempi relativamente recenti²⁴ detta tutela giudiziale è stata opportunamente estesa anche alle coppie dei conviventi e in particolare ai figli nati da genitori conviventi, a dimostrazione del fatto che – nonostante sia cambiata la sensibilità del legislatore italiano – e dei cittadini italiani – in ordine all'istituto matrimoniale – rimane intatto il principio secondo cui la famiglia è un'istituzione c.d. di *interesse pubblico* e pertanto meritevole di tutela anche laddove la volontà dei suoi protagonisti dovesse venire meno. Tale presa di coscienza, da parte degli operatori pastorali, assume un'importanza fondamentale, perché diventa il punto di partenza per avviare un dialogo, un confronto costruttivo e quindi un percorso accompagnato.

Per completezza, vale la pena di ricordare che l'impossibilità di proseguire nella convivenza coniugale viene presa in debito conto anche dal legislatore canonico, con i cann. 1151-1155, i quali disciplinano il procedimento e l'atto con cui il vescovo diocesano dispensa i coniugi dall'obbligo di coabitazione, rimandando al foro civile l'eventuale disciplina delle questioni economiche e sull'affidamento dei figli.

b) Il processo di nullità del matrimonio: la misericordia della Chiesa e la verità circa il sacramento celebrato

Il processo di dichiarazione della nullità del matrimonio, oltre a restituire ai coniugi lo *status* libero, nei casi di sentenza affermativa della nullità, costituisce per tutti una grande occasione pastorale per vivere l'accompagnamento della Chiesa e l'esigenza di verità in ordine al sacramento matrimoniale che si è celebrato.

²⁴ Con la L. n. 219/2012 è stata eliminata nel nostro ordinamento la distinzione tra figli legittimi e figli naturali, affermando così il principio dell'unicità dello stato giuridico dei figli. Con la nuova normativa «tutti i figli hanno lo stesso stato giuridico»; sono state ridefinite le competenze dei tribunali ordinari e dei tribunali per i minorenni in materia di affidamento e mantenimento dei figli; sono state ridefinite le disposizioni a garanzia del diritto dei figli agli alimenti e al mantenimento.

Per far sì che tale esperienza sia feconda, e non – viceversa – un’esperienza dolorosa che si aggiunge al dramma già vissuto con la separazione e magari anche il divorzio, occorre riconoscere al processo di nullità alcune sue caratteristiche e specificità, ovvero la natura stessa del processo e la sua *ratio* nella giustizia *in Ecclesia*.

Il processo di nullità è di natura giudiziale. Non è un processo amministrativo ma conserva la natura giuridica di giudizialità. Il che significa che andranno applicate le norme del Libro VII, *De processibus* del Codice di Diritto Canonico. La riforma della giustizia canonica ha semplificato alcuni passaggi, ma ha mantenuto l’impianto del processo giudiziale: questo comporta l’applicazione di tutte le norme a garanzia del diritto al contraddittorio, la disponibilità delle prove e la corretta valutazione delle stesse, così come disciplinata dalle norme del codice, e quindi necessita la presenza nei tribunali di personale competente in diritto canonico, con esperienza forense, acquisita nei tribunali della Chiesa. Riteniamo dunque che il primo segno della misericordia della Chiesa rispetto al processo di nullità, sia quello di affidare tale delicato compito a strutture adeguate e a personale qualificato.

Infatti, l’obiettivo unico del procedimento giudiziale è la ricerca della verità del sacramento celebrato. Verità che non è solo a servizio della volontà delle parti (chiedo la dichiarazione di nullità, così ripristino l’accesso al sacramento), ma è a servizio della comunione ecclesiale, in quanto è interesse della Chiesa a che i sacramenti celebrati siano validi, così come è interesse della Chiesa che vengano dichiarati nulli quei sacramenti che validi non sono. Il fedele, nell’adire il Tribunale, affida al discernimento dell’autorità della Chiesa la ricerca della Verità sul suo matrimonio. Sotto tale aspetto è compito della pastorale accompagnare i coniugi rispetto a *ciò che stanno chiedendo*, e alle *ragioni per cui lo chiedono*; non vi è un diritto alla sentenza affermativa della nullità, ma il diritto ad una sentenza nella Verità del sacramento celebrato. I fedeli vanno accompagnati nell’affidare tale delicato discernimento all’autorità della Chiesa, accettandone il giudizio, qualunque esso sia.

La misericordia della Chiesa si rivela nella verità del sacramento celebrato: anche una sentenza negativa della nullità del matrimonio, e cioè la sentenza che riconosca la validità del consenso che ha costituito il matrimonio, può diventare per il fedele un’occasione di salvezza. La delusione e – a volte – addirittura lo sgomento, con cui viene accolta una sentenza negativa, possono diventare, in un adeguato percorso accompagnato dalla comunità cristiana e nella direzione spirituale, un’occasione di cammino e di crescita interiore. A volte si pensa che acccontentare le aspettative delle persone sia fare il loro bene, sottovalutando il fatto che il Signore si rivela nella Verità e nella Carità.

Il capitolo VIII di *Amoris Laetitia*, si inserisce proprio in tale specifico contesto: accompagnare maternamente i fedeli che si trovano a vivere quelle situazioni famigliari complesse o c.d. irregolari, laddove il sacramento del matrimonio risulti validamente celebrato. *Discernimento, gradualità, accogli-*

mento, accompagnamento, così come delicatezza, rispetto, incoraggiamento, riservatezza, sono solo alcune delle parole chiave²⁵ che descrivono le caratteristiche auspicabili di una pastorale prossima e individualizzata che si faccia davvero carico delle ferite e delle fragilità personali di questi fratelli.

Sul fronte delle cause matrimoniali di nullità, non vi è allo stato una giurisprudenza consolidata circa la “dignità sacramentale del sacramento” come fattispecie autonoma di nullità del consenso se non – appunto – sotto il profilo della simulazione, ma in quanto incidente sugli altri beni matrimoniali, e quindi – in ultima analisi. Interessante invece il rimando alla fattispecie di nullità ex can. 1099 CIC, e cioè l’errore circa l’unità o l’indissolubilità o la dignità sacramentale del matrimonio che determini la volontà, come abbiamo potuto leggere anche nei recenti interventi di Papa Francesco e nel documento della Commissione Teologica Internazionale sopra menzionata.

Riteniamo pertanto, che la pastorale delle situazioni c.d. irregolari, debba necessariamente camminare di pari passo sul duplice binario: non solo quello dell’accompagnamento prossimo, diretto dei fedeli nelle nostre parrocchie e nelle iniziative e nei percorsi che sempre più frequentemente si attuano nelle nostre diocesi. Ma un attento lavoro di formazione ed aggiornamento dovrà interessare anche tutti gli operatori dei tribunali ecclesiastici, avvocati, giudici e difensori del vincolo, con l’obiettivo di leggere nei casi singoli la effettiva consapevolezza e volontà degli sposi circa le proprietà essenziali del matrimonio, e della sua dignità sacramentale, nel consenso matrimoniale prestato. Che vi sia, in altri termini, attraverso l’inevitabile tecnicismo (inevitabile in quanto – come già spiegato – l’accertamento della verità esige il rispetto del contraddittorio e l’applicazione di tutte le norme del processo di cognizione, le cui logiche sono poste a fondamento anche del processo canonico di nullità del matrimonio) del processo, la valutazione circa il peso che la mancanza di conoscenza, o la falsa rappresentazione della realtà, circa le proprietà essenziali e la dignità sacramentale del matrimonio, abbiano determinato la volontà matrimoniale. Nel contesto sociale attuale, non può darsi per scontato che i nubendi conoscano, nei termini di cui si è sopra fatto cenno, l’effettivo significato delle definizioni circa i reciproci diritti/doveri, su cui i fidanzati sono *interrogati* nel *processetto* cui sono sottoposti alla vigilia delle nozze.

Lucia Panzini
C.so Mazzini, n. 160 – 60121
Ancona
avv.luciapanzini@gmail.com

²⁵ *Amoris Laetitia*, cit., pp. 296-300.

Parole chiave

Matrimonio, fede, misericordia, virtù cristiane, giustizia, profili pastorali.

Keywords

Marriage, faith, mercy, christian virtues, justice, pastoral profiles.



SEZIONE *SCIENZE RELIGIOSE*

ARTICOLI



**BEYOND THE REDUCTIVISM OF POSTMODERN REASON.
FROM MEANINGLESS TRUTH TO TRUTH AS MEANING**

**OLTRE IL RIDUTTIVISMO
DELLA RAGIONE POSTMODERNA.
DALLA VERITÀ SENZA SIGNIFICATO
ALLA VERITÀ COME SIGNIFICATO**

Antonio Sabetta*

Abstract

We live in a time in which we are dealing with the paradox of reason: the dichotomy between a very powerful “instrumental reason” and the marginality of reason in things that really matter in life, i.e., in seeking and defining truth (cf. the “post-truth”). In this way, a “truth without reason” (the truth of things is found in the world of instincts, etc.) and a “reason without truth” (as something irrelevant for concrete life) have been generated. The historical reasons for this process are manifold and the analyses of Benedict XVI in the Regensburg Lecture help us to understand it correctly.

The postmodern human being has learned to live without reason. In post-modernism all the non-rational dimensions of life, deeply censored by modernity, have strongly taken up the role previously denied to them by an almighty reason; the only *forma veri* according to which only what was rational was true and meaningful in life (cf. M. Maffesoli’s lucid analysis of the eternal instant and the primacy of the belly over the head).

However, a prevalently instrumental reason that is either defining the age of the technique, or configuring, “calculating” thought without the “meditating thought” (cf. Heidegger) raises questions about tools, but not about aims (cf. Horkeimer-Adorno). In so doing, reason gives up wondering about meaning, i.e., about the aims, because a purely instrumental reason is interested in how to achieve something, not for what aim.

Hence the emergence of the crisis of meaning not just as a denial that reality has meaning, but as a proclamation of the nonsense of the quest for meaning. Here we find a singular convergence between *Fides et ratio* 81 and the analyses of, for example, U. Galimberti. To rediscover reason in its nature and accept

* Docente invitato di Teologia Fondamentale presso l’Istituto Teologico Abruzzese-Molisano.

the challenge of following its greatness with the realism of those who have known the tragedies of an ideological reason, but also with the awareness that the solution to the epochal crisis that the West (and Christianity in it) is going through, cannot be the renouncement to reason. Instead, it ultimately means giving back to reason the task of understanding truth as meaning. The category of meaning becomes a “preamble to the faith” as suggested by Benedict XVI. In this way, the search for truth intended as meaning is the possibility to build again a fruitful relationship between reason and faith.

To widen reason, then, means to re-educate it about the truth of meaning, because without meaning humankind can no longer live according to its identity and at the same time faith becomes meaningless and useless in life.

* * *

Viviamo in un’epoca in cui ci confrontiamo con il paradosso della ragione ovvero la dicotomia tra una ragione strumentale particolarmente potente e la marginalità della ragione nelle cose che realmente contano nella vita come, ad esempio, il cercare e dare forma alla verità (cf la “post-verità”). In questo modo si è generata una “verità senza ragione” (la verità delle cose trovata nel mondo degli istinti ecc.) e una “ragione senza verità” (come qualcosa di irrilevante per la vita concreta).

L’uomo postmoderno ha imparato a vivere senza la ragione. Nella postmodernità tutte le dimensioni non razionali della vita, profondamente censurate nella modernità, si sono fortemente riprese il ruolo precedentemente negato loro da una ragione onnipotente, la sola *forma veri* in base alla quale ciò che era razionale era vero e significativo nella vita (cf. la lucida analisi di M. Maffesoli dell’istante eterno e del primato della pancia sulla testa).

Tuttavia, una ragione prevalentemente strumentale che sia definisce l’età della tecnica o configura il pensiero “calcolante” senza il “pensiero meditante” (cf. Heidegger), solleva domande sui mezzi ma non sui fini (cf Horkeimer-Adorno); così facendo la ragione rinuncia ad interrogarsi sul senso, ovvero sui fini, poiché una ragione meramente strumentale è interessata a come portare a termine qualcosa non a quale scopo farla.

Di qui l’emergere della crisi del senso non solo come negazione che la realtà abbia un senso ma come la proclamazione dell’insignificanza della domanda sul senso. Qui incontriamo una singolare convergenza tra *Fides et ratio* 81 e le analisi, ad esempio, di U. Galimberti. Riscoprire la ragione nella sua natura e accettare la sfida di seguire la sua grandezza con il realismo di coloro che hanno conosciuto le tragedie di una ragione ideologica, ma anche con la consapevolezza che la soluzione alla crisi epocale che l’Occidente (e il cristianesimo in esso) sta attraversando, non può essere la rinuncia alla ragione. Invece in definitiva significa ridare alla ragione il compito di comprendere la verità come senso. La categoria di “senso” diventa un “preambolo della fede”

come suggerito da Benedetto XVI. In questo modo, la ricerca della verità intesa come senso costituisce la possibilità di costruire nuovamente una fruttuosa relazione tra ragione e fede.

Allargare la ragione, allora, significa ri-educarla circa la verità come senso, perché senza il senso l'umanità non può più vivere secondo la sua identità e allo stesso tempo la fede diventa insignificante e inutile nella vita.

1. Postmodernity as Horizon¹

For several years now the term “postmodernity” has been imposed in philosophy as a term that is able to objectify and summarise the multiplicity of characteristics of a time as fragmented and complex as our time. Despite the deep conflict of interpretations about the meaning and relevance of postmodernity – which reproduces the conflict about the meaning of modernity – and despite the fact that we are beginning to talk about the “neo-modern condition”² as the overcoming of postmodernity itself, we can still consider ourselves as living in the postmodern context that has also been defined as the time of post-truth. The philosopher who most directly contributed to the thematization of the concept of post-modernity is Jean François Lyotard who, in 1979, published the work *The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge (La condition postmoderne)*³. Meaningfully, Lyotard uses the term “condition,” which “evokes mentality, disposition, tendency, attitude, atmosphere, sensibility, context-specificity”⁴. It defines a climate, an *air du temps*, of a time that is chaotic⁵, where chaos is often determined by a generalized tendency towards the contamination, the presence at the same time of heterogeneous genres, styles and materials, which is especially clear in the fields of art and literature. The idea of the *collage* or *pastiche* exemplifies and translates well that characteristic of fragmentation, typical of a culture that, having renounced the meaning of the whole – the system, the foundation – celebrates the detail as the only meaningful reality. As a good *bricoleur*, “that abstract entity that is post-

¹ Speech given at the International Congress: “Enciklika *Fides et ratio* – Vjera i razum. Aktualizirano čitanje 20 godina poslije” (The Encyclical *Fides et ratio*. An actualized reading twenty years later) organized by the Faculty of Catholic Theology of The University of Zagreb (14st September 2018).

² Cf. R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino 2017.

³ Cf. J-F. LYOTARD, *The Postmodern Condition*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN) 1999.

⁴ Cf. A. MOLINARO, *Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità*, in «Filosofia e Teologia» 8 (1995), pp. 501-511.

⁵ Cf. M. NACCI, *Postmoderno*, in *La filosofia*, diretta da P. Rossi. Vol. IV: Stili e modelli teorici del Novecento, Utet, Torino 1995, p. 362.

modern human being struggles to join heterogeneous materials, to juxtapose contrasting genres, to build unions that at first sight are impossible”⁶.

Lyotard himself has defined postmodernity as “incredulity towards metanarratives [*grand récits*]”⁷, which corresponds with the crisis of classical metaphysics. Furthermore, beyond the differentiations of various positions, it is not disputed that the trait of modernity that post-modernists reject the most is rationalistic optimism, the idea of a reason that produces totalising macro-knowledge, an optimism that is expressed through the myth of progress⁸. At the roots of post-modernity, there is a crisis of this prevailing aspect of modernity that, historically, broke out because of the following reasons: the tragic experience of the world wars, the growing human uneasiness in a “rationalised” society that has become more alienating than liberating, the failure of the universalistic cosmopolitan ideal due to the explosion of the rights of minorities and “particularities”.

Above all, the tragedies that accompanied the era of unfolded reason have dissolved the idea of future as redemption, leaving us to think of the future not as “better” or “more” of happiness, but as insecurity, anxieties, catastrophes and disorientation, or even as the extreme possibility of the loss of all meaning and of self-destruction of humanity⁹. Hence, a “desertification of the future” that dismisses the modern myth of a reason that brings progress regardless.

The crisis of reason is configured as extinction or overcoming of classical rationality incapable of reaching its foundation and therefore questioned in its legitimacy: “once faith has fallen into a transcendent (being, the spirit of history or God) or completely immanent (reason as the organism of judgment) foundation, rational knowledge suddenly finds itself deprived of its legitimacy”¹⁰. Consequently, a philosophy that arises from the ruins of the classical rationality that produces metaphysics – I mean a postmodern philosophy – presents itself “not as a *destruction* of the metaphysical tradition, but as a *deconstruction* of those concepts, projects, proposals that, animating modern metaphysics, have brought it to its nihilistic ‘peak’ and, finally, to its dissolution”¹¹, even though deconstruction assumes ambiguous features.

⁶ G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 9.

⁷ Cf. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*. Rapporto sul sapere, ed. it. Feltrinelli, Milano 1981, p. 7.

⁸ Cf. G. SASSO, *Tramonto di un mito*. L’idea di “progresso” tra Ottocento e Novecento, Bologna, Il Mulino, 1984. About the critique of modern myth of progress cf. J. BOUVERESSE, *Il mito moderno del progresso filosoficamente considerato*, Vicenza Neri Pozza 2018.

⁹ Cf. D. FUSARO, *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano 2010, pp. 316-318.

¹⁰ M. FERRARIS, *Tracce. Nichilismo Moderno Postmoderno*, Mimesis, Milano 2006, pp. 9-40.

¹¹ *Ibid.*, p. 15.

Post-modernity, then, presents itself as a radical re-questioning not only of the Enlightenment faith in progress (related to human capacity to guide history towards the goal of good), but of the idea of progress itself: it embodies “the refusal to understand temporal sequence in terms of ‘overcoming’ and the argument of the completed ‘dissolution of the category of new’ (Vattimo). This dissolution implies a break with the idea of break and coincides with the experience of the ‘end of history’, that is, with the fall of the historicist way of thinking about reality and with the emergence of the so-called *post-histoire*” (Gehlen)¹².

The end of history brings with itself the end of utopia and of the conflict between being and having to be: all is consummated in the moment, because nothing else must happen that entails something “more” in terms of progress, goodness, happiness. The post-modern human beings no longer get enthusiastic about tradition or revolution, because the past and the future converge in the perspective of the “here and now”. From modern “become what you are” we move to postmodern “be what you are”: “I am what I am and I am nothing more than what I am, on the contrary I am what I feel I am now, what I experience now, according to the authenticity that I attribute to myself with the naturalness of the present hour”¹³. In this regard, M. Maffesoli comments: “‘Carpe diem, no future’ – what really matters is taking note of the mother impulse that enlightens the scene: the fact of rejoicing, as best and as much as possible, at the world that gives itself to seeing and living. The projection into the future no longer has much meaning, it no longer has appeal”¹⁴. For that reason, subjectivity, weakened and deconstructed, reduces its planning to the enjoyment of the present: “On the dead ashes of utopia, intelligence appears, today, incapable of producing symbolic experiences that can generate agreement, and runs the risk of being reduced to a cynical intelligence that, in order to erase the uneasiness deriving from the loss of the centres of gravity, is satisfied and gratified by the here and now, by the present in its most point-like and ephemeral actuality, by meaning in its most immediate consummation”¹⁵. On the absolute celebration

¹² G. FORNERO, *Postmoderno e filosofia*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. IV/2: *La filosofia contemporanea*, edited by Giovanni Fornero, Franco Restaino, Dario Antiseri, Utet, Torino 1994, pp. 395-396. The reference to Vattimo is taken from G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, p. 11. On post-history see: A. GEHLEN, *Über kulturelle Kristallisation*, in Id., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1963, pp. 311-328. The connection or the opposition to modernity is crucial to understand postmodernity, since there are as many interpretations of postmodernity as there are interpretation of modernity. About this see the interesting book of E. FRANZINI, *Moderno e postmoderno. Un bilancio*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

¹³ *Per un'idea di educazione*, in Comitato per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana (a cura di), *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 15.

¹⁴ M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, ed. it. Lupetti, Roma 2005, p. 99.

¹⁵ F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 97.

of the present (a present without any link with what precedes and follows it, therefore absolute), the following words of M. Augé ring true: “The problem is that today on the planet reigns an ideology of the present and of the evidence that paralyzes the effort to think about the present as history, an ideology engaged in making obsolete the teachings of the past, but also the desire to imagine the future. For one or two decades, the present has become hegemonic. In the eyes of the today human being, the present no longer derives from the slow maturation of the past and no longer allows the features of possible futures to emerge, but imposes itself as an accomplished, overwhelming fact, whose sudden appearance overshadows the past and saturates the imagination of the future”¹⁶. While modernity – to paraphrase Baudelaire – was the age of eternity in the moment, post-modernity has become a prisoner of the moment, dragged into the increasingly total erasure of meaning¹⁷.

I think that these words by Maffesoli sum up the point in question well:

Time contracts in space. It progressively tends to dominate the *present* that I live with others in a particular place. Whatever one may call it, this “presentism” is contaminating social representations and practices, especially those of young people. It is the *carpe diem* of ancient memory, which translates well the widespread hedonism of our contemporaneity. The *jouissance* is no longer connected to some hypothetical “singing tomorrow”, it is no longer experienced in a paradise to be reached, but it is experienced, both for better and for worse, in the present. The postmodern present in this sense is linked to the philosophy of *kairós*, which places the emphasis on opportunities and good opportunities. Existence, on the other hand, is nothing more than a series of eternal instants that should be lived at its best here and now [...]. In the different forms in which they can manifest themselves, *the saturation of each project and the diffidence towards the finalised History, lead to the rediscovery of the meaning of life in the very act of its experience and no longer in a distant and ideal result.* Postmodernity, therefore, for the same reason, will no longer give any credit to any kind of progressivism, nor to what such orientation postulates as inescapable, while it will give more importance and centrality to a “progressive wisdom” that leads to the realization of the self and to the achievement of joy in the instant and in the present lived in the totality of their intensity¹⁸.

¹⁶ M. AUGÉ, *Che fine ha fatto il futuro?* Dai non luoghi al nontempo, it. ed. Elèuthera, Milano 2009, 88. This ideology of the present, according to Augé, manifests itself in different ways and follows three concomitant phenomena: the end of the metanarratives based on future (Lyotard), the end of history with the normative advent of liberal democracy, the affirmation of the reign of images (cf. *ibid.*, pp. 88-93 e 11).

¹⁷ Cf A. TOURAINE, *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993, p. 222.

¹⁸ M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, cit., pp. 56-57 (italics in the text). About the idea of art as eternity in the moment see Ch. BAUDELAIRE, *Le peintre de la vie moderne* (1863).

2. The Crisis of Reason in the Post-Modern Time

Therefore, the real accused of post-modernity and the real repudiated is reason. One cannot deny that today we are facing a crisis of reason that certainly has historical motivations and that has set an interesting paradox; namely, the irrelevance of reason in the crucial questions of existence (the meaning of things) and its extraordinary, never before witnessed power from the point of view of technical-instrumental thought. In Heidegger's words, it is the triumph of calculating thought that not only prevaricates, but cancels meditating thought. In *Gelassenheit* he highlighted the situation of poverty, even the absence of thought, the true "troubling guest" that infiltrates everywhere. The human being who has lost his/her thought, but of course not his/her ability to think (in fact he/she is like an uncultivated but cultivable land), is running away from thought¹⁹; a runaway that is more evident, an absence that is more certain when we consider thought only as calculating thought. Calculating thought is the instrumental and scientific reason that calculates, reducing reality to measurable and to what one can control, that does not take into account and never considers meditation (*Besinnung*).

In different categories we find the same warning in *Fides et ratio* (= FeR) on the poverty of reason and philosophy, a poverty from which a great concern arises, since the crisis or the reductionism of reason inevitably leads to a crisis or to a reductionism of the faith. FeR takes note of this crisis, highlighting how philosophy is often reduced to "metascience" and deprived of its vocation to bring up the problem of meaning (cf. 81). This leads to philosophy being characterized by what the encyclical calls "a sense of being adrift" (cf. 5), which means that philosophical reflection tends "to pursue issues – existential, hermeneutical or linguistic – which ignore the radical question of the truth about personal existence, about being and about God. Hence, we see among the men and women of our time, and not just in some philosophers, attitudes of widespread distrust of the human being's great capacity for knowledge. With a false modesty, people rest content with partial and provisional truths, no longer seeking to ask radical questions about the meaning and ultimate foundation of human, personal and social existence" (5).

The reduction of reason to instrumental reason, which is the reason why we are witnessing a hypertrophy of the means and a giving up of the search for the goal towards which the means must be oriented, is perceived as a great

¹⁹ See Heidegger's thoughts on this in *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten* (winter semester 1944-1945); here he states that the human being is the only reality that thinks (*das denkende Seiende*) and due to this ability to think, he/she can experience a lack of thought (*Gedankenlosigkeit*) that comes from a lack of meditation (*Besinnungslosigkeit*): "Der Mensch ist unter allem Seienden dasjenige Seiende, das denkt. [...] Deshalb aber und lediglich deshalb gibt es auch nur unter Menschen die Gedankenlosigkeit, die stets in einer Besinnungslosigkeit ihre Wurzel hat" (§ 1).

problem of our time. We read in n. 47: “these forms of rationality are directed not towards the contemplation of truth and the search for the ultimate goal and meaning of life; instead, as ‘instrumental reason’, they are directed – actually or potentially – towards the promotion of utilitarian ends, towards enjoyment or power”. As indicated above, this reduction of reason has changed the role of philosophy. Philosophy is no longer perceived as all-encompassing and universal knowledge, but one of the many fields of human knowing (cf. 47) that assigns to itself modest tasks such as the mere interpretation of empirical data (cf. 55 and 56), and limits itself to particular, usually formal, problems (cf. 61).

The question becomes, then, how could we have reached such a point, such a reason that is so eager to renounce what belongs to it the most: the search for truth and the meaning of reality? J. Ratzinger reflected on the paths and transformations of reason in modernity, highlighting – first in *Introduction to Christianity* and then in the *Regensburg Lecture*²⁰ – the characteristics of the radical transformation of the meaning of reason in modernity.

In the *Regensburg lectio* the concern and disappointment expressed in the Pontiff’s words refer to the crisis of reason. It is a crisis that is clear to everyone and that, in today’s times, consists in a kind of self-reduction of reason; a crisis that seems paradoxical, because it is built on the undeniable successes of reason itself²¹.

What happens to reason in the modern time? In this age, reason goes through a radical transformation of its meaning. In the classical tradition, the term *logos* indicated the intrinsic rationality and intelligibility of reality in its multiple dimensions, an intelligibility that human beings, with their reason, as part

²⁰ About the *Regensburg Lecture* cf. Aa. Vv., *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena 2007; G. ANGELINI, *Fede e ragione secondo la lectio magistralis di Ratisbona*, in *Teologia* 32 (2007), 3-10; R. FISICHELLA, *Verità fede e ragione in J. Ratzinger*, in *PATH* 6 (2007), 27-43; G. EMERY, *Le discours du pape Benoît XVI à l’université de Ratisbonne*, in *Nova & Vetera* 82 (2007), 45-56; F.-X. PUTALAZ, *Élargir l’horizon de la raison humaine*, in *ibid.*, 57-66; J.V. SCHALL, *The Regensburg Lecture*, St. Augustine’s Press, South Bend (IN) 2007 (an exhaustive commentary to the Pope’s speech); see also the issue 1/2007 of *Rivista Teologica di Lugano*, particularly: H.C. SCHMIDBAUR, *Das Verhältnis von Glaube, Vernunft und Wissenschaft in der Lehre und Verkündigung Papst Benedikt XVI* (7-37), G. Cottini, *Deellenazione e inculturazione della fede* (39-55), E. MALNATI, *Ragione e fede. Necessaria sinergia per un incontro proficuo tra le culture* (101-114). On the lecture cf. K. WENZEL (ed.), *Le religioni e la ragione. Il dibattito sul discorso del Papa a Ratisbona*, Queriniana, Brescia 2008; L. SAVARINO (ed.), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana, Torino 2008; S. GRYGEL-S.M. KAMPOWSKI (edd.), *Fede e ragione, libertà e tolleranza. Riflessioni a partire dal discorso di Benedetto XVI all’Università di Ratisbona*, Cantagalli, Siena 2009; L. MAZAS-G. PALASCANO (eds), *La provocazione del Logos cristiano. Il Discorso di Ratisbona di Benedetto XVI e le sfide interculturali*, Rubbettino (Soveria Mannelli (CZ) 2017; P. CODA, *Rileggendo la lectio magistralis di Benedetto XVI a Regensburg*, in «Rassegna di Teologia» 50 (2009), pp. 425-454.

²¹ Cf J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005, p. 164.

of the *logos*, could grasp, thus attaining the knowledge of truth understood as the correspondence between thought and being. This correspondence was guaranteed, on the one hand, by the fact that there was intelligibility in reality and, on the other, by the fact that human beings, through reason, could objectively grasp it.

In the modern age, particularly with the scientific revolution and the birth of the experimental sciences, a new type of rationality emerges, based on two fundamental assumptions²². The first can ultimately be traced back to Plato; experimental sciences, based on the experimental method, on the possibility to know natural phenomena and to articulate them through mathematical laws, presume a mathematical and intelligible structuring of reality. This is somewhat similar to Plato, who saw in the physical world the reflection, imperfect but real, of the accomplished intelligibility that existed in the world of ideas. Indeed, if the natural phenomena that science believes it knows in an exact way, did not obey laws and did not have a structure in turn ordered according to laws, science would not be able to exist. The *logos*, then, remains the insuperable foundation of human thinking; yet, within the sciences of the modern age, this *logos* or wisdom “of which, on the one hand, the Greek spoke, and Israel on the other, has been absorbed into the material world; beyond it, it is no longer accessible”²³.

This leads us to the second assumption on which the modern idea of reason is based; it is the assumption of empiricism that, when configuring the status of reason, takes inspiration from Kant’s philosophy²⁴. In Kant, we witness the reduction of scientific knowledge to the exclusive realm of the sensible.

To be honest, what takes place in modernity, then, appears quite different from what was foreshadowed by Kant because, in a sense, the distinction between the different ways of knowing within reason is not maintained, while a tendency towards cognitive reductionism emerges, which identifies scientific knowledge with knowledge *tout court*. What, at the beginning, was only a se-

²² Benedict XVI summarizes these two assumptions as follows: “This modern concept of reason is based, to put it briefly, on a synthesis between Platonism (Cartesianism) and empiricism, a synthesis confirmed by the success of technology. On the one hand it presupposes the mathematical structure of matter, its intrinsic rationality, which makes it possible to understand how matter works and use it efficiently: this basic premise is, so to speak, the Platonic element in the modern understanding of nature. On the other hand, there is nature’s capacity to be exploited for our purposes, and here only the possibility of verification or falsification through experimentation can yield decisive certainty. The weight between the two poles can, depending on the circumstances, shift from one side to the other. As strongly positivistic a thinker as J. Monod has declared himself a convinced Platonist/Cartesian” (*Meeting with the Representatives of Sciences* [Regensburg, September 12th, 2006]).

²³ J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, cit. 165.

²⁴ The “turn” to rationalism and the turn to empiricism characterize the arrival of the modern world. See an interesting and very useful book: J.A. KIRK, *The Future of Reason, Science and Faith*. Following Modernity and Post-modernity, Ashgate, Hampshire 2007, 27-71.

paration of competence becomes a kind of elimination, from reason, of a whole series of regions of being that, no longer viewed as rational, become part of the irrational and, as such, subjective and no longer universal or objective and objects of knowledge. The successes of a reason that we will call “instrumental” have limited its reach, *de facto* determining its impoverishment and its reduction. Consequently, “the specifically human questions, those ‘from where’ and ‘towards where,’ the questions of religion and of ethos, cannot find a place in the realm of common reason described by ‘science,’ intended in this way and must be moved to the realm of subjectivity”. Thus, “the human subject then decides, on the basis of his/her experiences, what he/she considers tenable in matters of religion, and the subjective ‘conscience’ becomes the sole arbiter of what is ethical. In this way, though, ethics and religion lose their power to create a community and become a completely personal matter”²⁵.

It is the “mutilation” of reason, whereby “human beings can no longer enquire rationally on the essential realities of their lives, their origin and goal, their moral duty, what is permitted to them, life and death, but must leave these decisive problems to a sentiment separate from reason, that does not elevate it but rather deprives it of its dignity”²⁶. What we have here, is that, on the one hand, reason becomes confined to the sensible realm and abandons all those domains that cannot be described quantitatively or cannot be included in the empirical sciences; on the other hand, it loses meaning in relation to the decisive questions of life²⁷. It is a fact that, in the concrete life, we cannot trust the indications of technical-instrumental reason, which has nothing to say on the meaning of things, the meaning of action, the good to be done, on feelings, etc. As a consequence, those realms of experience, which are decisive in real and daily existence, are ruled and defined by criteria and norms that exceed reason and, as such, can be assimilated to irrationality and sentiment, so that the norm that human beings follow in their lives, instead of being reason, becomes what is different from reason. A double reduction of reason is thus performed: on the one hand, we have a reason with no truth (because meaning is foreclosed to reason, which only “works” at the level of empirical experience and objects). On the other, we have a truth without reason, because what we consider true,

²⁵ BENEDICT XVI, *Meeting with the Representatives of Sciences*.

²⁶ J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, cit., 165.

²⁷ “Current understandings reduce reason to a faculty of the universal; hence to a faculty that, for the love of universality, makes conclusions out of ‘nowhere’. In this sense, [reason] puts itself in the hands of ‘science’ that, in order to give exclusive value to a claimed experimental evidence, is forced to ignore the most radical human questions, those relating to the meaning of things. [...] A reductionist understanding of reason feeds into the systemic aversion of today’s public thought towards engaging with the fundamental questions of life. In such a way reason is greatly damaged; it indeed renounces the task of promoting dialogue among people and, even more, the task of promoting dialogue between different cultures and religions” (G. ANGELINI, *Fede e ragione secondo la lectio magistralis di Ratisbona*, in «Teologia» 32 [2007], 9-10).

on the basis of which we make decisions and choices, act in one way rather than another, is no longer derived from considerations of a rational character, insofar as reason no longer has any say in what does not belong to the empirical realm. A reason thus reduced cannot anymore be the guide for human beings in their concrete life; a guide to which all other dimensions of human beings should be subordinated, as it has always been argued in the Western philosophical tradition. It is not by chance that today we see the passage from the dominance of reason to the “tyranny” of feelings and, above all, of instincts²⁸.

This exile of reason allows those areas of reality it has abandoned to be occupied by other “criteria” such as feelings, usefulness, instincts, etc., a wholly different thing from the perspective outlined by Kant, for whom any dimension of existence, including religion, was given within (*innerhalb*) the boundaries of reason alone. In this sense, Kant saw reason as the ultimate norm on which every domain of reality should be based: knowledge, ethics, religion, hence the whole of human’s being²⁹. Therefore, today’s understanding of reason represents a reductionism that can be rightly considered a pathology of reason; “specialized reason is hugely strong and capable, [but] it does not allow, for the most part, because of the standardization of only one type of certainty and rationality, a broader look at fundamental human problems. What follows is a hypertrophy in the domain of technical-pragmatic knowledge whose counterpart is a contraction in the field of the fundamentals: from this derives an upsetting of the equilibrium that can become mortal for the *humanum*”³⁰. Ultimately, to use the words of A. Glucksmann, the suicidal renunciation of reason, which is manifested in the post-modern hatred for thought in the abandonment of its apophantic virtues, marks the affirmation of nihilism, which proclaims “not only the relativity of goods and values but, more radically, the relativity of evil. Hence the irreducibly historicist and biased choice of our definition of inhuman. To rape, why not? To ethnically cleanse, why not? Genocide, why not? To kill father and mother, brother and sister, why not? The suicide of Socratic reason creates monsters”³¹.

A reason reduced to mere instrumental reason easily leads to an ethical relativism that relativizes not only values but also faults. On the one hand, we are

²⁸ As Maffesoli wrote that the decline of the modern individualist ideal based on the centrality of sovereign reason, makes room in the postmodern time for an era “made up of affections, feelings, excesses, which manage to direct us more than we can direct them. The brain gives way to the belly and its multiple appetites” (M. Maffesoli, *Note sulla postmodernità*, p. 97 [italic in the text]).

²⁹ See the questions asked by Kant in the original part of the *Critique of Pure Reason* in answering which he formulates his philosophy: “All interests of my reason, speculative as well as practical, combine in the three following questions: What can I know? What ought I to do? What may I hope?” (I. Kant, *Critique of Pure Reason*, A 805 [B 833]).

³⁰ J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, p. 150.

³¹ A. GLUCKSMANN, *Lo spettro di Tifone*, in AA. VV. *Dio salvi la ragione*, pp. 110-111.

witnessing a “relativization of guilt”, whereby the situations in which we live, the complexity of the phenomena in which we are immersed and which we do not succeed to control – indeed, they are deeply conditioning us – make it more difficult to achieve goodness and the ethical imperative. Instead, it “reduces” the feeling of responsibility, while lowering the ethical tension and the desire for a life that is increasingly tense and devoted to good (everything becomes a mitigating factor). On the other hand, and I would say more problematically, relativism means that the ethical sphere has become less imperative and “its ability to have a regulatory influence on subjects is conditioned in intensity according to the areas of life, interests, contexts, circumstances and decisions to be taken”³². Consequently, what is imperative today may no longer be so tomorrow, according to a mobility of ethical paradigms which are considered “liquid”. We no longer have a reason to determine where good is and where evil is and so the normativity of the irrational deprives us of reliable criteria that would allow us to judge and denounce. The first consequence of the crisis is the tyranny of the market, the inability to escape the excessive power of capital that determines lives far more than we are aware³³.

In the light of this, then, our priority task today, which postmodernity suggests and faith recommends, no matter how we choose to articulate it, is to broaden reason through the recovery of the modern Enlightenment ideal that emerged within and is based on the biblical-Christian tradition. We read in *Regensburg Lecture*:

This attempt, painted with broad strokes, at a critique of modern reason from within has nothing to do with putting the clock back to the time before the Enlightenment and rejecting the insights of the modern age [...]. The intention here is not one of retrenchment or negative criticism, but of broadening our concept of reason and its application. While we rejoice in the new possibilities open to humanity, we also see the dangers arising from these possibilities and we must ask ourselves how we can overcome them. We will succeed in doing so only if reason and faith come together in a new way, if we overcome the self-imposed limitation of reason to the empirically falsifiable, and if we once more disclose its vast horizons.

Does this, however, not risk bringing new totalitarian deliriums of a systemic reason to life, those in which the tragedies of the 20th century, the holocaust, totalitarianism and genocides have their origin? The real challenge is to be able to find reason again, preserving it from its drifts that always lay

³² C. COSTA, *La società post-razionale*, Armando, Roma 2012, p. 93.

³³ See the denunciation of Pope Francis in *Evangelii gaudium* (53-60) against the economy of exclusion and inequity, the invisible tyranny of money that rejects any ethical order that claims control.

as possibilities, drifts that concern every dimension of the human being. We cannot renounce something that is decisive for us only because of the errors of history, forgetting what the “rulership of reason” has meant for the human being. It is not, then, a matter of rejecting reason (at most its reductionism) but rather of re-discovering reason. Against the backdrop of modernity, such re-discovery aims at giving reason back the capacity to know the truth and at letting it re-discover the greatness of the questions that originally and constitutively define reason. These questions concern meaning of the origin of things and the destiny of human being and reality; they are inescapable questions that we need in order to live, whatever the answer we give them: “The West has long been endangered by this aversion to the questions which underlie its rationality, and can only suffer great harm thereby. The courage to engage the whole breadth of reason, and not the denial of its grandeur – this is the programme with which a theology grounded in Biblical faith enters into the debates of our time”³⁴. The failure of some answers given during history will never erase the status of a reality of reason that exists as the enquiry on meaning and as the search for the truth³⁵.

3. Starting again from the Question of “Meaning” to Overcome the Crisis

To rediscover reason in its nature and accept the challenge of following its greatness with the realism of those who have known the tragedies of an ideological reason, but also with the awareness that the solution to the epochal crisis that the West (and Christianity in it)³⁶ is going through cannot be the renouncement to reason, ultimately means giving back to reason the task of understanding truth as meaning. It is not by chance that the “crisis of meaning” dramatically marks the poverty of the present day. When the possibility of questioning the meaning of things with reason is denied, it proclaims the end of meaning, not because of the disenchanting acknowledgement that “meaning does not exist” but because of the refusal to think that the problem of meaning

³⁴ BENEDICT XVI, *Meeting with the Representatives of Sciences*.

³⁵ After all, this was the idea expressed in Socrates’s words, briefly quoted by Benedict XVI in the Regensburg *lectio magistralis* and that is, in *Phaedrus*, formulated in the following way: “[It is] very melancholy too, if there be such a thing as truth or certainty or power of knowing at all, that a man should have lighted upon some argument or other which at first seemed true and then turned out to be false, and instead of blaming himself and his own want of wit, because he is annoyed, should at last be too glad to transfer the blame from himself to arguments in general; and forever afterwards should hate and revile them, and lose the truth and knowledge of existence” (90d).

³⁶ As Pope Francis said in the address during the Meeting with the participants in the fifth convention of the Italian Church (Florence, 10th November 2015: «One could say that today we are not living an epoch of change so much as an epochal change».

“has meaning”³⁷. The philosopher U. Galimberti sees in this the consequence of technique. The technical-scientific paradigm has abolished the goals and, in so doing, has eliminated the grounds for “every possible search for meaning for that type of human being, the Western, grown in the ‘culture of meaning’ according to which life is liveable only if it is set in a horizon of meaning. Technique does not answer this type of question, because the category of meaning does not belong to its competences. But since today technology has become the form of the world, the last horizon beyond all horizons, the questions about meaning wander anxiously and unanswered in a land now abandoned by its sky that hosts the human event like any other event”³⁸.

Very interesting is the final chapter of the work *Psyche and Techne* where the question of technique³⁹ is analysed from the perspective of the abolition of the significance of the question of meaning. According to Galimberti, the elimination of meaning comes from technique as the unique and last absolute in our time; the absolute that is total self-referentiality, free from any horizon of goals, or production of meaning, where the only goal is the effects of technique that intend to improve technique itself. The realm of the ends of Kantian morality has collapsed because of the technical rationality that concerns only the means and proclaims that “everything that can be done must be done”, thereby eclipsing the goals and replacing finalized actions with mere functional making.

Once the goal has been removed, and the world has become indifferent, the absence of meaning must also be removed, and so the unavailability of meaning becomes the main driving force of actions. Unlike the traditional thematization of meaninglessness – life has no meaning and knows only pain because God or destiny prevent people from realizing their plan – in the age of technology, life and the world are meaningless because no goal is proposed in an absolute universe of means. Those who oppose this situation and “go on denouncing the absolute lack of meaning of an existence forced to express itself in a mere universe of means, are invited by several parties to take care of their demotivation, their feeling of unreachability of a meaning. And so what is a sign of awareness [...] is considered a disease. They then come to the aid of those cures through the word (religious, psychoanalytic), or through drugs

³⁷ Or we acknowledge that search for meaning belongs to human beings, but we look for a meaning that fits feelings, emotions, instincts, but not reason. See, for example, E. LECALDANO, *Sul senso della vita*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 66-75.

³⁸ U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*. Il nichilismo e i giovani, Feltrinelli, Milano 2007, p. 18.

³⁹ The responsibility of technique as the objectification of instrumental reason and the essence of metaphysical rationality towards the senseless drift, the elimination of the ends and the decline of the human being's projectual tension, are themes initiated and radically discussed by Heidegger. See for example *Die Frage nach der Technik, Die Zeit des Weltbildes, Wissenschaft und Besinnung*. About the technical instrumental rationality see chapter 39 of U. GALIMBERTI, *Psyche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 370-383.

(anxiolytics, antidepressants), whose function is not to combat the nonsense of existence, but the feeling that has clearly felt the nonsense of existence”⁴⁰.

This lack of meaning – that is, the lack of answer to the why – is, as Nietzsche says, nihilism, the devaluation of supreme values, and so “in the lack of meaning, which follows from the disappearance of any order of purpose, it is possible to identify the nihilistic atmosphere that the technique [...] has spread”⁴¹.

These considerations express unexpected convergence and bring us back to what we read in FeR 81 which points to the “crisis of meaning” as one of the most problematic and challenging aspects of the present condition. This crisis should not be understood only as a difficulty of finding meaning but also, and perhaps more radically, as a questioning of the meaningfulness of the question of meaning itself; one of the most relevant and challenging aspect of our time. John Paul II connects the crisis of meaning to the fragmentation of knowledge that not only makes the search for meaning difficult, but also prompts many to inquire “if it still makes sense to ask oneself a question about meaning”. The life reduced to different areas that do not communicate with each other, are incapable of a unified vision and of a reference to meaning, shifts towards scepticism and indifference. But a reason without the question of meaning, i.e., without an authentic passion for the search for truth, tends to be self-reduced to merely instrumental functions.

The negation of meaning, not referring to the (im)possibility of reaching it but to the importance of it being understood as a fundamental question, represents a problematic (perhaps the most problematic) aspect for Christianity in the post-modern age. On this aspect, concerning the crisis of meaning as a negation of the relevance of the question on meaning, not everyone agrees. For some interpreters, the denial of meaning has not weakened the question of the meaning of life that belongs to the “ontological debt” that characterizes the human being; the fragmentation of meaning has not expelled its relevance since it constitutes the horizon of comprehensibility of things. Of course, it is recognized that “postmodern reality interprets the original question of meaning in a different way”, and that “the change of perspective that postmodernity has introduced into the question of meaning and religious experience lies in

⁴⁰ *Ibid.*, p. 690.

⁴¹ *Ibid.*, p. 704. “In a universe of means where no goal is on the horizon any more, moral laws are no longer given, nor imperatives that are not inscribed in that rule of conduct that technology announces when it prescribes that ‘everything that *can* be done *must* be done’, and then, consequently: ‘everything that is *available* must be *used*’. These imperatives reverse the benchmarks for action. No longer the *needs of human being*, his/her needs, his/her expression, but the *availability of instruments*, their possibilities, their potential. [...] But an imperative that foresees the realization of what is possible and the use of what is realized generates an ethic in which *the principles of action are no longer dictated by human beings but by things*” (*ibid.*, p. 707).

having downgraded them from the great stories of history, and assigning them a place that is important, but not unifying”⁴². But, the reduction of meaning to something that does not unify and its transformation to a question that is just like any other, but no longer an existentially decisive question, how cannot be considered the end of meaning?

B. Welte writes about the “postulate of meaning”: «the presupposition of meaning can be considered as the dynamism that commands the realization of existence. As such, it is both consequence and presupposition of our existence: consequence because, if we strive for an existence rich in meaning, it is for the very fact of existing; presupposition because, if we did not presuppose meaning, we could not realize our existence through living and concrete action»⁴³.

If there is something absolute in life, this actually is meaning. “Meaning” – wrote Ratzinger in *Introduction to Christianity* – “is the bread on which man, in the intrinsically human part of his being, subsists. Without the word, without meaning, without love he falls into the situation of no longer being able to live, even when earthly comfort is present in abundance. Everyone knows how sharply this situation of ‘not being able to go on any more’ can arise in the midst of outward abundance”⁴⁴. Not only a fragmentary, partial meaning, but a final, absolute sense, which demands the highest commitment of spiritual reason and of human being’s freedom; certainly, as Rahner wrote, we can escape the question about meaning, “we can feel it is too challenging. We can say that we are not able to formulate clearly the question, and much less the answer, and that consequently we are better off being silent on topics like this”⁴⁵. However, in reality, the human being, especially in his/her practical, concrete life, cannot avoid dealing with the question of ultimate meaning. The affirmation of such absolute meaning, which governs our practical experience, is not idle specu-

⁴² C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 376-377. In his book *Dio, sorpresa per la storia. Per una teologia post-secolare*, Queriniana, Brescia 2020, Dotolo insists on shifting from “God of meaning” to “meaning of God” (Cf pp. 182-184), as if thinking God as ultimate meaning makes us unable to respect his otherness. But seeking meaning does not imply that God is just an answer to our questions (it would become an idol), but it expresses the necessary link between human being and God that allows us to embrace his possible appearance or revelation. I do not either think that a post-theistic way to think God requests to abandon the question of meaning. Cf P. GAMBERINI, *Deus due punto zero. Ripensare la fede nel post-teismo*, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VE) 2022, pp. 31-101.

⁴³ B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*. Trattato di filosofia della religione, Marietti 1820, Genova 1985, p. 51.

⁴⁴ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo* (1968), Italian edition, Queriniana, Brescia 2003¹², p. 42 (the English translation is from the Ignatius Press edition).

⁴⁵ K. RAHNER, *La questione del senso come questione di Dio*, in Id., *Scienza e fede cristiana*. Nuovi saggi IX, Paoline, Roma 1984, p. 277. See also another interesting text of Rahner: *Il problema umano del senso di fronte al mistero assoluto di Dio*, in Id., *Dio e rivelazione*. Nuovi saggi VII, Paoline, Roma 1981, pp. 133-154.

lation, but has truly visible consequences. Thus, if someone asserts that “even the one who does not affirm and does not hope for such an absolute fulfilment of the meaning of life knows how to face his/her life in an equally valid, courageous, objective and serene way, just like the one who aims at this absolute realisation of meaning”, we should answer that “if he/she believes he/she can cope with the demands of life without worrying about its ultimate meaning, it is because he/she has probably not yet been confronted with the very depths and despair of human existence”⁴⁶.

Conclusion

To rediscover reason as the faculty we have to seek truth intended as meaning is crucial also for faith, since Christian faith understands itself essentially in relation to the event of happening and gift of meaning. Granted that from the answer to the question of meaning derives the only way to reach the knowledge of God – since the question of God and the question of meaning are identical⁴⁷ – “the fulfilment of the human question of meaning is not only guaranteed and creatively implemented by God, but consists in a free self-communication of God in his most proper reality”⁴⁸. Faith, in fact, is the “bestowal of meaning without which the totality of human being would remain homeless, on which human being’s calculations and actions are based, and without which in the last resort he/she could not calculate and act, because he/she can only do this in the context of a meaning that bears him/her up”⁴⁹.

It seems to me very interesting and innovative that in his letter *Porta fidei* Benedict XVI defined the sincere search for the ultimate meaning and the definitive truth about existence and the world as an authentic “preamble to the faith” (n. 10), because it moves people along the path that leads them to the mystery of God⁵⁰, especially in our time in which Christian faith is no more a self-evident presupposition for life in society and, truth to be told, it is often truly denied (cf n. 2). In this way, the *quaestio de veritate*, declined and declinable only as a question of meaning, becomes a necessary “presup-

⁴⁶ K. RAHNER, *La questione del senso come questione di Dio*, pp. 280-281.

⁴⁷ Cf *ibid.*, p. 284.

⁴⁸ *Id.*, *Il problema umano del senso di fronte al mistero assoluto di Dio*, p. 152.

⁴⁹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 65.

⁵⁰ «We must not forget that in our cultural context, very many people, while not claiming to have the gift of faith, are nevertheless sincerely searching for the ultimate meaning and definitive truth of their lives and of the world. This search is an authentic “preamble” to the faith, because it guides people onto the path that leads to the mystery of God. Human reason, in fact, bears within itself a demand for “what is perennially valid and lasting”. This demand constitutes a permanent summons, indelibly written into the human heart, to set out to find the One whom we would not be seeking had he not already set out to meet us» (*Porta fidei*, n. 10).

position” to the discourse on revelation and faith. To deny the meaning and its significance that is decisive for the life of the human being means to make faith meaningless, insofar as it would no longer have something to refer to and would no longer be able to justify itself, thus becoming implausible. In short, to paraphrase Niebuhr, faith would become the answer to a question that does not interest anyone⁵¹.

Once we have established the original and unquestionable importance of meaning for human beings (whatever the answer we give it), denying that reason is constitutively defined by the question of meaning entails denying that reason is turned towards the truth, towards being as the content of its knowledge. Therein lies the reason why it is so popular to talk about “post-truth” today. We start, then, from the assumption that “a meaning that is not, at the same time, truth, would be a non-sense”⁵². This reveals an unbreakable connection between meaning, foundation and truth, whatever the perspective from which we interpret foundation and truth. Thus, the challenge raised by the post-modern negation of reason as the faculty of truth is to restate what John Paul II calls, in *Fides et ratio*, the “metaphysical capacity” of reason, that is, its capacity to know what is beyond phenomena in terms of their meaning and truth as foundation (see FeR 83). If we do not acknowledge that reason has this capacity, a nihilistic outcome is inevitable, which seems to be the common horizon of many philosophies that have abandoned the meaning of being, that have lost touch with the objective truth and given up on the foundation.

In today’s context, where the need for the dialogue between different cultures and religions within a pluralistic articulation of truth is a priority task, there is a pressing need to rebuild the alliance between faith and reason by recognizing that reason is necessary in order to affirm God’s truth in us. Furthermore, there is a need to rediscover in the *logos*, to which both God and human beings are normatively linked, the “objective” instrument of debate beyond what G. Angelini has defined the “confused rhetoric of post-modernism”⁵³. I think that this is the path rightfully indicated by Benedict XVI in Regensburg, a path that still has to be walked as well as built.

Antonio Sabetta
Via Tremiti, 15
86034 GUGLIONESI (CB)
antonio.sabetta@gmail.com

⁵¹ Cf. R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, II, Nisbet & Co Ltd-Scribner’s, London-New York 1964³, p. 6.

⁵² J. ALFARO, *Dal problema di Dio al problema dell’uomo*, Queriniana, Brescia 1991, p. 69.

⁵³ Cf. G. ANGELINI, *Fede e ragione secondo la lectio magistralis di Ratisbona*, p. 6.

Keywords

Modernity, postmodernity, faith, reason, truth, meaning, Benedict XVI, Jean Paul II, faith and reason.

Parole chiave

Modernità, postmodernità, fede, ragione, verità, senso, Benedetto XVI, Giovanni Paolo II, fede e ragione.



**IL MATRIMONIO:
UN PERCORSO STORICO-FILOSOFICO**

**MARRIAGE:
A HISTORICAL-PHILOSOPHICAL JOURNEY**

Gabriele Ciceroni*

Abstract

Il matrimonio è elemento fondante di molte culture e società, per questo è stato indagato scientificamente da diverse discipline e in numerose prospettive. Il presente articolo si ripropone di affrontare il tema attraverso l'approccio onnicomprensivo della filosofia, prendendo spunto dalla riflessione di due pensatori cardine della filosofia antica, due della filosofia cristiano-medievale, e due della filosofia moderna, nel tentativo di elaborare una sintesi il più possibile organica, seppur non esaustiva, sulla materia.

* * *

Marriage is a founding element of many cultures and societies, which is why it has been scientifically investigated by various disciplines and in numerous perspectives. This article intends to address the theme through the all-encompassing approach of philosophy, taking its cue from the reflection of two key thinkers of ancient philosophy, two of Christian-medieval philosophy, and two of modern philosophy, in an attempt to elaborate a synthesis as organic as possible, albeit not exhaustive, on the matter.

Introduzione

Il matrimonio è elemento fondante di molte culture e società, per questo è stato indagato scientificamente da diverse discipline e in numerose prospettive: da quella religiosa a quella giuridica, da quella antropologica a quella sociologico-economica, da quella psicologica a quella pedagogica. In un cam-

* Docente di Introduzione alla filosofia e di Antropologia filosofica presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

po di studi così aperto, appare piuttosto difficoltoso elaborare una sintesi che possa restituire un quadro completo sull'argomento. E tuttavia, senza pretesa di esaustività, si tenta qui di presentare una sintesi utilizzando una disciplina che meglio di altre appare atta all'uopo ma che, paradossalmente, più raramente è stata tenuta in considerazione per indagare sulla materia: la filosofia. In effetti tale disciplina presenta la caratteristica dell'onnicomprendività, in quanto per suo statuto interno non è dedita a campi d'indagine particolari, ma si estende a oggetti universali, dei quali si ricercano i principi, le cause prime, le motivazioni assolute. Utilizza poi questa investigazione globale per trarre orientamenti per la vita personale, e per determinare principi che indirizzino le azioni concrete e quotidiane, ponendosi come guida etica e deontologica.

È pertanto facilmente riscontrabile come, anche a proposito di una questione etico-antropologica come quella del matrimonio, numerosi filosofi si siano cimentati nel corso della storia a riflettervi, anche se non in maniera specifica e sistematica: si tenterà comunque di dare loro voce e spazio attuando un rapido percorso sull'argomento, in una prospettiva storico-filosofica.

I filosofi intorno ai quali restringeremo la nostra indagine non si sono infatti occupati in maniera specifica di matrimonio, ma hanno dedicato parte anche considerevole dei loro scritti a questa materia, che si inserisce all'interno dei loro sistemi. Se in questa sede non sarà possibile compiere un *excursus* approfondito, verranno tuttavia selezionati alcuni protagonisti della storia della filosofia particolarmente rilevanti e atti a far emergere un quadro sufficientemente esaustivo, anche se non completo, delle diverse prospettive sull'argomento.

La trattazione sarà suddivisa in tre parti a seconda delle diverse prospettive storico-filosofiche, prendendo come spunto due pensatori fondamentali della filosofia antica, due della filosofia medievale, e due della filosofia moderna secondo il seguente prospetto:

- Filosofia antica: Platone e Aristotele
- Filosofia cristiano-medievale: Agostino e Tommaso
- Filosofia moderna: Hegel e Kierkegaard

1a. Platone: il matrimonio e lo Stato

Una necessaria premessa storica: al termine della guerra del Peloponneso, alla fine del IV secolo a. C., Atene aveva subito la perdita della propria egemonia territoriale e, molto più, la scomparsa del suo tradizionale statuto democratico con l'avvento del governo oligarchico e filo-spartano dei Trenta tiranni, legato politicamente ai vincitori. Il successivo ritorno dei democratici con Trasibulo non aveva migliorato la situazione, visto che proprio questo governo aveva finito per condannare a morte l'uomo che agli occhi del filosofo Platone, appariva come il più saggio e virtuoso tra gli uomini: Socrate. A causa di questa profondissima crisi etico-politica, Platone, vissuto dal 428

al 348 a.C., inizia a concepire uno Stato ideale che finalmente possa garantire sicurezza e stabilità ai cittadini: a questo compito volgerà il proprio impegno politico-filosofico negli anni tra il 380 e il 370, presentandolo infine nel suo dialogo più celebre: *La Repubblica*.

In questo scritto Platone elabora una teoria politica che procede di pari passo con la sua teoria dell'anima: come infatti l'anima è divisa in tre parti, quella razionale, quella irascibile (cioè coraggiosa) e quella concupiscibile (cioè quella in cui sono dominanti gli appetiti sensibili), così lo Stato dovrà essere composto, in una visione organicistica, dalle tre relative classi, quella dei filosofi, guidati dalla ragione, quella dei soldati, guidati dal coraggio, e quella dei lavoratori, guidati dagli istinti. I componenti delle due classi più elevate (filosofi e guerrieri) dovranno essere educati al completo disinteresse della cosa privata, e per questo dovranno vivere in una sorta di collettivismo (il 'comunismo platonico') che metta in condivisione ogni forma di possesso, compresa la famiglia ed i figli, affinché il loro potere sia a servizio della comunità tutta, e non si presenti come sfruttamento della cosa pubblica a fini individuali¹.

Lo Stato di Platone è uno Stato educatore che impone una stretta vigilanza sulla famiglia, e finisce per programmare strettamente i matrimoni e la nascita dei figli: quando questi nascono, li sottrae ai loro genitori per renderli un bene della comunità intera e per farli educare da essa. La libertà dagli impegni familiari e legati alla maternità rende del tutto libere le donne, al pari degli uomini, in modo che la comunità statale non presenti disparità fra i sessi.

Platone credeva fermamente nell'idea che l'educazione e la genetica svolgessero un ruolo cruciale nella formazione di un individuo e, di conseguenza, nella creazione di una società ideale. Nella *Repubblica*, propone un sistema di selezione del partner basato su una sorta di "eugenetica" dello Stato. Gli individui sono selezionati e congiunti in modo mirato per garantire che le loro caratteristiche genetiche e caratteriali migliori siano tramandate alle generazioni future; suggerisce insomma che gli individui migliori, in termini di virtù e abilità, dovrebbero essere incoraggiati a procreare con altri individui di altrettanto valore².

¹ PLATONE, *La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Laterza, Roma-Bari 2001. Nell'introduzione Vegetti a questo proposito afferma: «Poiché la famiglia è il veicolo che riproduce sempre di nuovo la privatizzazione dei patrimoni e degli affetti occorrerà che ai membri dei gruppi al potere siano negate le relazioni familiari. Nessuno avrà una moglie e figli suoi propri; uomini e donne vivranno in una comunità di pari e i figli verranno allevati in comune. Questo è, secondo Platone, lo strumento necessario per evitare un'altra scissione della città, quella fra uomini e donne: solo liberando le donne dei gruppi al potere dagli obblighi della famiglia e dell'allevamento dei figli esse saranno rese disponibili a quell'educazione paritaria che ne farà, a pieno titolo, cittadine degne del governo della città. E la parità tra uomini e donne, contraria a tutta la tradizione ideologica greca, è uno degli scandali della *Repubblica*».

² Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, cit., VIII 458d-459c-460.

Ne *Le Leggi* Platone introduce poi una serie di norme particolareggiate che concernono il matrimonio, il rapporto tra gli sposi, la sessualità, il rapporto genitori-figli e altri aspetti specifici. In linea generale afferma che «se vengono fissate nel modo migliore, le norme coniugali contribuiscono al buon assetto di tutta la città»³. E pone una regola universale delle nozze in base a cui «ogni matrimonio deve essere contratto non per piacere personale ma nell'interesse della comunità»⁴.

È importante sottolineare come la concezione del matrimonio in Platone sia strettamente funzionale alla sua visione dello Stato ideale e delle sue classi sociali. La sua proposta non corrisponde alla concezione moderna del matrimonio come unione d'amore tra due individui liberi di scegliere ciascuno il proprio coniuge; piuttosto è molto più orientato verso la visione di una funzione sociale e politica del matrimonio, con l'obiettivo di creare una società stabile e virtuosa: la felicità del singolo è subordinata all'integrità e alla saldezza della comunità intera.

1b. Aristotele: il matrimonio come fondamento della società

Nella sua vasta opera filosofica, anche Aristotele, discepolo di Platone, esplora vari aspetti dell'etica e della politica, offrendo un'analisi profonda del matrimonio come parte fondamentale della convivenza umana. Aristotele, che vive dal 384 al 322 a. C., in un contesto caratterizzato dalla crisi definitiva dell'autonomia delle *poleis* e dall'avvento della potenza macedone, proprio a causa della corrosione delle libertà politiche che prima sembravano scontate, è meno attento rispetto a Platone alla creazione di uno Stato ideale: egli concentra piuttosto i suoi interessi in un sapere di tipo scientifico, gnoseologico ed etico che precede il tipico gusto ellenistico. Mentre Platone dunque predilige il momento politico-educativo, Aristotele privilegia invece la ricerca disinteressata di tipo conoscitivo e scientifico.

Eppure anche Aristotele, come Platone, si occupa del tema etico-politico, in particolare all'interno di sue due opere fondanti: la *Politica* e l'*Etica nicomachea*. In quest'ultima sostiene che l'etica non sia una disciplina a sé, ma che sia compresa nella scienza politica, che ha per fine il bene dell'individuo come elemento integrato dentro la società. A tal proposito Aristotele, facendo coincidere l'uomo col cittadino, lo definisce quale *zòon politikòn*, ovvero come un essere vivente che per natura è incline a vivere in comunità⁵. Più precisamente la genesi della società è basata sul fatto che l'uomo non è in grado di bastare a

³ PLATONE, *Le Leggi*, BUR, Milano 2007, a cura di Franco Ferrari e Silvia Poli, IV, 721 a-b.

⁴ *Ivi*, VI, 773b.

⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, I, 1169b, a cura di Claudio Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000.

sé stesso e di contare soltanto sulle proprie forze: da solo non sarebbe in grado di provvedere a tutte le proprie necessità, ha bisogno pertanto di essere inserito in un contesto di meccanismi di aiuto e di regolamentazioni, le leggi appunto, che stabiliscono un ordine: al di fuori dell'ordine imposto dalle leggi, non potrebbe raggiungere la giustizia, e quindi la virtù, che secondo Aristotele rimane il fine ultimo di ogni uomo⁶. Essenziale l'affermazione: «chi non è in grado di entrare nella comunità, o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello Stato, e di conseguenza o è bestia o dio»⁷.

In questo ambito si introduce la riflessione sull'importanza del matrimonio e della famiglia: secondo Aristotele il matrimonio è un'istituzione di tipo naturale, in quanto la famiglia è elemento anteriore e più necessario dello Stato. In effetti il fondamento naturale della vita associata è indicato nella distinzione dei sessi, ovvero nella suddivisione degli esseri umani in maschi e femmine, i quali si uniscono per costituire la prima forma di comunità, la famiglia, che è finalizzata alla procreazione, alla conservazione della specie e al soddisfacimento dei bisogni primari dell'uomo⁸. Nel processo di formazione della *polis* Aristotele scorge unità minime che non possono vivere le une senza le altre, e che individua nel maschio e nella femmina, nel padrone e nello schiavo: tali unità a ben vedere non sono individuali, ma consistono nell'unione di individui che rappresentano comunità basilari, essenziali, aventi la finalità della riproduzione e della sopravvivenza.

Per Aristotele dunque il matrimonio è un'istituzione che svolge un ruolo fondamentale nella creazione e nella preservazione dell'ordine sociale. Esso è il fondamento della famiglia, che a sua volta costituisce il nucleo della società. Attraverso il matrimonio, gli individui si uniscono in un legame legale e morale che crea una comunità di convivenza, all'interno della quale viene fornita protezione, assistenza reciproca e la possibilità di procreare figli: «non possono sussistere separatamente la femmina e il maschio in quanto strumenti di generazione, e tali non sono perché se lo propongono, ma perché è naturale per l'uomo come per gli altri animali e piante il mirare a lasciare un qualche essere simile a sé»⁹.

⁶ A questo proposito sembra utile riportare un passo tratto dalla *Politica*: «È evidente che lo Stato esiste per natura e che l'uomo è per natura animale politico... e più di tutte le api e di ogni animale vivente in società. Perché la natura nulla fa invano: ora l'uomo, solo fra gli animali, ha il *logos*, la ragione. E il linguaggio vale a mostrare l'utile e il dannoso, sicché anche il giusto e l'ingiusto, perché questo è proprio degli uomini rispetto agli altri animali: l'aver egli solo il senso del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto». ARISTOTELE, *Politica*, I, 1.

⁷ ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253a, 27-30, BUR, Milano 2008, trad. di C. A. Viano.

⁸ Nella famiglia rientrano anche gli schiavi, che secondo Aristotele sono tali per natura: la distinzione tra liberi e schiavi è quindi vista come naturale, alla stregua di quella tra uomini e donne, o tra giovani e vecchi.

⁹ *Politica*, I, 2, 1252a.

Il filosofo intende il matrimonio principalmente come utile alla procreazione e alla generazione dei figli, e presenta alcune condizioni generali sull'età dei coniugi e sulla giusta età della procreazione, favorevoli alla successione ai padri da parte dei figli in un tempo congruo¹⁰.

Sostiene che l'utilità del matrimonio si basi sulla complementarità tra uomo e donna. Per lui, gli uomini e le donne hanno ruoli naturali e specifici all'interno della società, e il matrimonio è il mezzo attraverso il quale queste differenze sono armonizzate per il bene comune. Gli uomini sono considerati naturalmente predisposti alla guida e alla gestione degli affari pubblici, mentre le donne sono più adatte al ruolo di genitrici e custodi del focolare domestico. Attraverso il matrimonio, queste due nature complementari si combinano per creare una struttura sociale equilibrata. Il rapporto tra uomo e donna è dunque una relazione tra liberi ed eguali, in cui però la donna è carente di autorità ed è giusto, perciò, che sia sottoposta all'uomo. In particolare in riferimento alle virtù egli sostiene che la temperanza, il coraggio e la giustizia dell'uomo e della donna non siano gli stessi, ma «in un caso si tratta del coraggio di chi comanda e nell'altro di chi ubbidisce; e altrettanto dicasi per le altre virtù»¹¹. A causa di questa complementarità e unità della coppia, Aristotele entra in contrasto con il «comunismo» platonico: la comunione delle donne e della proprietà sono da escludere totalmente, perché la natura umana si incentra proprio sui due cardini fondamentali dell'interesse privato e dell'affetto verso il coniuge: «due sono infatti le cose che portano gli uomini a preoccuparsi e ad amare: ciò che è proprio e ciò che è caro»¹².

Ne consegue che il matrimonio può essere retto soltanto dall'amicizia profonda tra i coniugi. Egli ritiene infatti che la natura umana sia orientata verso la vita in società e che la forma più alta di amicizia sia quella che si sviluppa all'interno del matrimonio. In esso, gli individui condividono appunto una profonda amicizia basata sulla reciprocità, la fiducia e il sostegno reciproco, basato sulla complementarità dei caratteri che garantisce la durezza del connubio anche quando i sensi non sono più appagati. Grazie a questa amicizia amorosa la famiglia è il luogo in cui i bambini imparano i valori morali e acquisiscono le virtù necessarie per diventare cittadini responsabili.

¹⁰ «Per dare vita a una legislazione sulla comunità familiare, bisogna tenere conto dei due coniugi in sé stessi, ma anche del ciclo temporale della vita, perché con le loro età essi arrivino insieme alla stessa condizione favorevole e non discordino le loro capacità, con l'uomo ancora capace di generare e la donna non più o viceversa (il che è causa di liti e incomprensioni reciproche). In secondo luogo bisogna pensare ai figli che devono succedere al padre: non ci deve essere troppa differenza di età tra i figli e padri, ma neppure questa differenza deve essere troppo esigua [...] perciò le donne dovrebbero sposarsi intorno ai diciotto anni e gli uomini attorno ai trentasette, perché a questo modo il matrimonio verrebbe a cadere proprio nel periodo di maggior floridezza fisica dei coniugi e la fine dell'attività generativa opportunamente coinciderebbe». *Politica*, cit., VII, 16, 1355a.

¹¹ *Politica*, cit., I, 13, 1260a.

¹² *Ivi*, II, 4, 1262b.

Nella riflessione di Aristotele il matrimonio emerge come un'istituzione sociale di fondamentale importanza, che contribuisce alla costruzione e al mantenimento di un ordine sociale armonioso. Il matrimonio offre una base stabile per la famiglia, che a sua volta costituisce il tessuto della società. Attraverso il matrimonio, gli individui possono sperimentare l'amicizia più profonda, generare e educare i figli e coltivare le virtù morali necessarie per vivere una vita buona. Le idee di Aristotele sul matrimonio sono state oggetto di dibattito nel corso dei secoli, e la sua visione continua ad offrire uno spunto significativo ancora oggi per riflettere sul ruolo e sul significato del matrimonio nella società umana.

2a. Sant'Agostino: il matrimonio come bene

Con l'avvento della filosofia cristiana, la riflessione sul matrimonio appare sempre più approfondita e corposa, in quanto il matrimonio assume un valore anche sacramentale, come appare particolarmente evidente nel padre della Chiesa che più ha assunto rilevanza filosofica in area latina: Sant'Agostino d'Ippona. Egli è uno dei filosofi e teologi più importanti del cristianesimo nel IV e V secolo d. C., tanto che il suo pensiero, compresa la sua concezione del matrimonio, ha avuto una vasta influenza sull'intera filosofia successiva. Secondo Domenico Grillo, che ha dedicato un corposo saggio all'argomento, «Sant'Agostino ha ispirato San Tommaso, il Concilio Vaticano II e l'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI; ha inoltre ispirato e ispira ancora oggi, anche se parzialmente, ma fundamentalmente, il Magistero della Chiesa»¹³.

La tesi di fondo di Sant'Agostino, evidenziata da Agostino Trapé, uno dei massimi studiosi del filosofo di Ippona, si sostanzia nell'affermazione che il matrimonio è un bene:

è un bene in sé stesso e non solo in relazione al male della fornicazione, è un bene anche se paragonato all'eccellenza della verginità consacrata, è un bene anche senza la procreazione dei figli, è un bene anche nel caso delle seconde nozze, è un bene non solo nell'ordine concreto della storia, ma anche in quello originale della natura, è un bene nonostante il male della concupiscenza, è un bene nonostante la tensione escatologica del Nuovo Testamento¹⁴.

Constatata questa certezza egli, riprendendo il pensiero di San Paolo, pone una distinzione tra il matrimonio nell'Antico e nel Nuovo Testamento: mentre nell'Antico Testamento il matrimonio risultava necessario, in quanto i patriarchi avevano il compito di diffondere le generazioni del popolo di Dio e

¹³ D. GRILLO, *Il pensiero filosofico sul matrimonio e sulla famiglia*, QuiEdit, Verona 2017, p. 46.

¹⁴ A. TRAPÉ in Agostino, *Matrimonio e verginità*, Città Nuova, Roma 1978, introduzione di A. Trapé, pp. XIX-XXIX.

dovevano preparare la venuta del Messia, nel Nuovo Testamento la situazione è diversa: il Messia è giunto, è quindi tempo di edificare la Gerusalemme celeste, in cui «coloro che hanno moglie vivano come se non l'avessero»¹⁵. Nel regno del Nuovo Testamento il matrimonio rimane un'istituzione fondamentale, tuttavia «sposarsi è un bene, perché è un bene procreare figli ed essere madri di famiglia; ma meglio è non sposarsi, perché è più vantaggioso per la stessa società umana non ricorrere a questa funzione»; non che il matrimonio sia un male, anzi «le nozze rappresentano un bene e in esse gli sposi sono tanto migliori, soprattutto se nutrono anche nello spirito quei figli che desiderano nella carne»¹⁶, tuttavia la vita verginale consacrata risulta preferibile rispetto alle nozze. Afferma Agostino: «se paragoniamo le cose in sé, in nessun modo bisogna dubitare che la castità della continenza è migliore della castità nuziale, benché entrambe sono un bene»¹⁷. Dunque sia lo stato di verginità consacrata sia il matrimonio risultano dei beni in sé, ma il primo stato è preferibile al secondo in quanto risulta un bene maggiore. La verginità è un bene tanto maggiore proprio perché è una scelta radicale non basata sull'esclusione del peccato, ma sull'esclusione di un altro bene, seppur minore, come quello delle nozze:

l'eccellenza dello stato verginale risulta aumentata se alla sua conquista si giunge non evitando un peccato ma lasciandosi alle spalle uno stato pur esso apprezzabile, qual è lo stato coniugale. Se così non fosse – cioè se la continenza perpetua si abbracciasse per il solo fatto che le nozze sono peccato – non occorrerebbe tesserne elogi particolari¹⁸.

Pur constatando la superiorità dello stato verginale Agostino dunque considera lo stato coniugale come retto, in particolare in riferimento ai tre beni che ritiene essenziali all'interno del matrimonio: prole, fedeltà, sacramento. Il modello dei tre beni si incarna nella famiglia di Nazareth: «nei genitori di Cristo sono stati realizzati tutti i beni propri del matrimonio: prole, fedeltà e sacramento. La prole la riconosciamo nello stesso Signore Gesù; la fedeltà nel fatto che non ci fu adulterio; il sacramento perché non ci fu divorzio»¹⁹.

Nell'ordine il bene primario del matrimonio è dunque quello della prole, tanto che la donna è stata creata da Dio per aiutare l'uomo nella generazione, e a loro Dio ha ordinato di crescere e moltiplicarsi²⁰. L'unione sessuale per via carnale deve avere come fine primario la procreazione: «la propagazione della

¹⁵ S. PAOLO, *Prima lettera ai Corinzi*, 7, 29.

¹⁶ AGOSTINO, *Dignità del matrimonio*, Città Nuova, Roma 1982, 9, 9 e 19.

¹⁷ AGOSTINO, *Dignità del matrimonio*, cit., 23, 28.

¹⁸ AGOSTINO, *La santa verginità*, 21, 21.

¹⁹ AGOSTINO, *Le nozze e la concupiscenza*, 1, 11, 13.

²⁰ GENESI, 9,3, 5-7, 12.

prole è in sé stessa la prima e naturale e legittima causa delle nozze»²¹. L'uomo nondimeno è tentato dalla carne, per cui Agostino precisa che: «quando il rapporto coniugale avviene con lo scopo di procreare è senza colpa; quando avviene per soddisfare la concupiscenza, ma con il coniuge e secondo la fedeltà del matrimonio, rappresenta una colpa veniale; l'adulterio invece o la fornicazione rappresentano un peccato mortale»²².

Il matrimonio rimane un bene anche in assenza di procreazione dei figli, perché al di là della prole esso «stringe una società naturale tra i due sessi. Altrimenti non continuerebbe a chiamarsi matrimonio anche nei vecchi [...]. In un matrimonio riuscito, anche dopo molti anni, per quanto sia appassita l'attrazione giovanile, rimane una viva disposizione d'affetto tra il marito e la moglie»²³. Ciò che risulta di fondamentale importanza è che nel matrimonio non si eviti in maniera deliberata la generazione di figli, e per questo Agostino condanna apertamente la contraccezione, l'aborto e l'esposizione dei figli.

Secondo bene del matrimonio è la fedeltà: essa è ciò che rende capaci gli sposi di travalicare anche l'unione sessuale, tanto che Agostino sostiene che anche senza questa «vi sarebbe potuto essere nei due sessi una forma di amichevole e fraterna congiunzione, fungendo l'uomo da guida e la donna da compagna»²⁴. Il matrimonio non è pensato esclusivamente al fine del connubio carnale, ma soprattutto per la fedeltà dei coniugi, tanto che Agostino, parafrasando San Paolo, chiama questa virtù col nome di potestà: «non è la moglie che ha potestà sul proprio corpo, ma il marito; allo stesso modo non è il marito che ha potestà del proprio corpo, ma la moglie». Pertanto i coniugi devono essere fedeli al corpo dell'altro ancor più che al proprio, e «la fedeltà, che è un gran bene dello spirito, dev'essere anteposta perfino alla conservazione fisica»²⁵. Domenico Grillo sostiene che «Agostino in sostanza completa l'aspetto oggettivo del matrimonio, proveniente dalla procreazione della prole, con l'aspetto soggettivo, consistente nel bene della fedeltà e dell'affetto coniugale»²⁶. A questo proposito gli sposi possono anche decidere di optare per la continenza periodica o perpetua, che appunto esalta la fedeltà al di sopra e oltre la sessualità, ma ritiene indebita la continenza matrimoniale per volere di uno solo dei due coniugi. Agostino quindi ritiene la fedeltà una virtù che caratterizza il matrimonio, e che riconosce al consorte il dominio sul proprio corpo.

Terzo ed ultimo dei beni del matrimonio risulta essere quello squisitamente cristiano che offre valore sacramentale alle nozze. Il Concilio di Trento intende il sacramento come un segno efficace della grazia, che rende partecipi della di-

²¹ AGOSTINO, *I connubi adulterini*, 2, 12.

²² AGOSTINO, *Dignità del matrimonio*, cit., 6, 6.

²³ AGOSTINO, *Dignità del matrimonio*, cit., 3, 3.

²⁴ Ivi, cit., 1, 1.

²⁵ Ivi, 4, 4.

²⁶ D. GRILLO, *Il pensiero filosofico...*, cit., pag. 71.

vinità, istituito da Gesù per la santificazione dei fedeli. Per comprendere quale sia il valore sacramentale del matrimonio secondo Agostino ci rifacciamo alle parole di Agostino Trapé:

Agostino ritiene a) che il matrimonio sia stato istituito da Dio fin dall'inizio: Cristo ne ha confermato l'istituzione; b) che sia un segno sacro, in quanto simbolo dell'unione tra Cristo e la Chiesa; c) che tra matrimonio e battesimo, matrimonio e ordine sacro sussista un paragone spontaneo e doveroso a causa di quel *quiddam* misterioso e permanente che essi importano d) che nel matrimonio cristiano la *sanctitas sacramenti* sia tanto grande da superare anche il bene della generazione²⁷.

Agostino non intende quindi il matrimonio soltanto come finalizzato alla fecondità, né lo pensa solo come legame pudico di fedeltà, ma ritiene le nozze come «un sacramento, a motivo del quale l'Apostolo dice: mariti, amate le vostre mogli come Cristo ha amato la Chiesa»²⁸.

Alla luce di questo valore sacramentale si può comprendere come al centro della riflessione del filosofo vi sia l'indissolubilità del matrimonio stesso, «giacché non si abolisce l'unione nuziale neppure quando interviene il divorzio; i coniugi continuano ad essere tali anche separati, e sia l'uomo che la donna commettono adulterio unendosi ad altri dopo la separazione»²⁹.

Le considerazioni di Agostino avranno una profonda influenza sul pensiero successivo, sia sulla riflessione filosofica riguardante questo tema, sia in particolare sul magistero stesso della Chiesa, che a lui sarà fortemente debitore.

2b. San Tommaso: il matrimonio come principio naturale

Il pensiero filosofico-teologico di San Tommaso D'Aquino (1225-1274) sarà ancor più collocato alla base della concezione cristiano-cattolica in materia di famiglia e matrimonio rispetto a Sant'Agostino: se quest'ultimo presenta un'impostazione soprattutto biblica, l'aquinate propone un'impostazione giuridico-filosofica che determinerà maggiore influenza sul successivo magistero della Chiesa. San Tommaso si presenta come il collante tra la riflessione filosofica del paganesimo antico, con particolare riferimento ad Aristotele, e il pensiero cristiano medievale.

In questa sede ci limiteremo a ripercorrere brevemente le considerazioni di San Tommaso sul matrimonio, raccolte nella *Summa teologica* (Supplemento 1-68), e nel IV libro del *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*.

²⁷ AGOSTINO, *Matrimonio e verginità*, introduzione di A. TRAPÉ, cit., pp. XLII-XLIII.

²⁸ AGOSTINO, *Le nozze e la concupiscenza*, cit., 1, 21.23.

²⁹ AGOSTINO, *Dignità matrimoniale*, cit., 7.7.

Secondo Tommaso il matrimonio è da un canto un'unione finalizzata alla generazione e all'educazione dei figli, dall'altro una relazione stretta tra due contraenti, il marito e la moglie. Occorre prendere in considerazione il matrimonio sotto tre aspetti: essenza, causa ed effetto. «Primo, la sua essenza, che è l'unione: e sotto tale aspetto è detto *coniugio*. Secondo, la sua causa, che è lo sposalizio. Terzo, l'effetto, che è la prole: e così è detto matrimonio, come dice Sant'Agostino, perché la donna non deve sposarsi per altro scopo che per essere madre»³⁰. In effetti secondo il filosofo il matrimonio assume questo nome, mettendo in secondo ordine la figura del padre, in quanto «la donna fu creata principalmente per aiutare l'uomo rispetto alla prole, per cui all'essenza del matrimonio appartiene più la madre che il padre»³¹. Mentre il termine *coniugio* sottolinea la massima unione tra uomo e donna, che nel matrimonio fondono anima e corpo.

Il matrimonio è un'istituzione naturale, in quanto conforme all'ordine stabilito da Dio nella creazione, è parte del disegno divino per l'umanità, è una vocazione specifica per gli esseri umani. È naturale non nel senso che è «causato necessariamente dai principi della natura», ma nel senso che esso è «ciò verso cui la natura inclina, ma viene compiuto mediante il libero arbitrio, come si dice che sono naturali gli atti delle virtù»³²; se ne deduce che la ragione stessa è incline al matrimonio per due principali motivi: la finalità specifica della procreazione e dell'educazione dei figli, e il mutuo aiuto degli sposi nella vita familiare e domestica. Egli considera infatti la procreazione come atto naturale e mezzo per perpetuare la specie umana, e il matrimonio è visto come l'istituzione attraverso cui questo scopo viene realizzato in modo moralmente accettabile; inoltre, aldilà della procreazione, gli sposi sono chiamati da Dio alla cura e all'educazione dei figli, così da condurli all'indipendenza e alla piena maturità³³. Quanto alla seconda ragione che muove al matrimonio, il mutuo aiuto, Tommaso si rifà alla visione di Aristotele:

Come infatti la ragione naturale detta agli uomini di abitare insieme, poiché un uomo solo non basta a sé stesso in tutte le cose che riguardano la vita,

³⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, EDS, Bologna 2001, IV libro, sol. probl. 2, p. 229.

³¹ Ivi, R.1, Sol. probl.2, p. 229.

³² TOMMASO D'AQUINO, *Commento...*, cit., libro 4, dist. 26, questione 1, p. 183.

³³ A questo proposito Tommaso sostiene: «fine principale del matrimonio è il bene della prole: infatti la natura non tende solo alla generazione, ma anche al suo sostentamento e alla sua educazione fino alla maturità perfetta dell'uomo in quanto uomo, cioè alla formazione della virtù». Per cui secondo il Filosofo [Aristotele, *ndr*] dai genitori riceviamo tre cose: l'essere, il nutrimento e l'educazione. Ora, il figlio non potrebbe essere educato e istruito dal genitore se non avesse dei genitori ben noti e determinati; il che non sarebbe se non ci fosse una certa obbligazione dell'uomo verso una donna determinata, cioè il matrimonio». *Commento alle sentenze...*, cit., Dist. 26, q.1, a.1, p. 181.

ragione per cui si dice che l'uomo è naturalmente politico, così pure alcune delle opere di cui si ha bisogno nella vita umana competono agli uomini e alcune alle donne: per cui la natura muove a una certa convivenza dell'uomo con la donna, nella quale c'è il matrimonio. E queste due cause [procreazione e aiuto reciproco, *ndr*], le espone il Filosofo³⁴.

È importante sottolineare che Tommaso considera l'amore coniugale come un elemento essenziale del matrimonio. Egli sostiene che l'amore tra marito e moglie sia un dono di Dio e che contribuisca alla stabilità e alla felicità del matrimonio stesso: amore coniugale che deve essere guidato dalla virtù della carità e dall'obiettivo di perseguire il bene reciproco dei coniugi e dei figli.

Quanto al problema che il matrimonio non sembri immediatamente di ordine naturale, in quanto il diritto naturale è ciò che contraddistingue non solo l'uomo ma tutti gli animali, e «negli altri animali c'è la congiunzione dei sessi senza il matrimonio»³⁵, il filosofo ne esce sostenendo, insieme ad Aristotele, che nell'uomo c'è una parte che lo accomuna a tutti gli altri animali, cioè il *genere*, e una parte che invece lo distingue e lo distanzia da tutti gli altri esseri, e cioè la *differenza*, che consiste nella natura razionale tipica dell'uomo. Nel matrimonio l'uomo inclina dalla parte della differenza, in quanto in lui c'è scelta libera e razionale, che non può essere presente negli animali. E tuttavia se ragioniamo anche dalla parte del genere Tommaso riconosce, riprendendo Aristotele, che se è vero che la procreazione dei figli è comune a tutti gli animali, tuttavia la prole di questi ultimi cresce e matura in modo molto veloce, mentre «nell'uomo, dato che il figlio ha bisogno della cura dei genitori per lungo tempo, c'è la massima determinazione del maschio verso la femmina, alla quale anche la natura del genere inclina»³⁶. Inoltre «la natura non mira soltanto all'esistenza della prole, ma alla sua esistenza perfetta, per la quale è richiesto il matrimonio, come risulta chiaro da quanto detto»³⁷.

Secondo Tommaso dunque l'uomo è un essere coniugale prima ancora che politico, e quindi il matrimonio fa perfettamente parte dell'ordine della natura: «l'uomo è naturalmente coniugale: e così il coniugio, o matrimonio, è naturale»³⁸.

Per ultimo, come per Agostino, anche per Tommaso risultano tre beni del matrimonio: la prole, la fedeltà e il sacramento. Tra questi il valore del sacramento è ritenuto quello più alto, perché manifesta l'unione di Cristo con la Chiesa, che conferisce al matrimonio la sua indissolubilità. Il filosofo conclude che prole e fedeltà indicano la perfezione della natura, ma la perfezione del

³⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze...*, cit., Dist. 26, q.1, a.1, p. 183.

³⁵ Ivi, op. cit., p. 181.

³⁶ Ivi, p. 185.

³⁷ Ibidem, R.4.

³⁸ Ivi, p. 181.

sacramento è più eccellente ancora rispetto a quella della natura. Da questo deriva l'indissolubilità, che appartiene al matrimonio in sé stesso: «proprio per il fatto che con il contratto matrimoniale gli sposi si sono concessi in perpetuo il dominio scambievole, segue che non si possono separare; il matrimonio può sussistere senza la fedeltà e la prole, poiché l'esistenza di una cosa non dipende dal suo uso»³⁹.

3a. Hegel: il matrimonio come sintesi dello Spirito oggettivo

Dopo aver affrontato le principali elaborazioni filosofiche dell'antichità e del medioevo, esamineremo alcune riflessioni sul tema proposte da due filosofi del XIX secolo, che hanno contribuito sensibilmente allo sviluppo dell'idea del matrimonio in età moderna: G.F.W. Hegel e Soeren Kierkegaard.

Hegel (1770-1831), principale filosofo della corrente idealistica, espone le proprie idee sul matrimonio all'interno della *Fenomenologia dello Spirito* del 1807 e dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, opera pubblicata in varie edizioni tra il 1817 e il 1830. In particolare questa seconda opera rappresenta la sintesi più compiuta del sistema hegeliano, che si fonda su una visione triadica: una tesi (idea in sé = logica), un'antitesi (idea fuori di sé = filosofia della natura) e una sintesi (l'idea ritorna in sé dopo aver superato il momento di antitesi = filosofia dello spirito). La filosofia dello spirito si divide a sua volta in un'ulteriore triade che comprende: lo spirito soggettivo (lo spirito inteso in senso individuale), lo spirito oggettivo (lo spirito inteso nel senso della socialità e della collettività, che prende forma nelle istituzioni sociali e politiche) e lo spirito assoluto (lo spirito del tutto consapevole di sé, che prende forma nell'arte, nella religione e nella filosofia).

Il concetto di matrimonio è indagato all'interno dello "spirito oggettivo", e in particolare nel momento sintetico dell'eticità. L'eticità è la comprensione che il bene non può essere raggiunto in autonomia dal singolo individuo, ma soltanto dalla collettività. Per questo il bene non è affidato alle iniziative personali, ma alle forme del diritto, delle istituzioni e dello Stato. Il momento dell'eticità si afferma dunque attraverso alcune collettività organizzate, che Hegel individua nella famiglia, nella società civile e nello Stato. Si può notare che alla base di questa scala gerarchica si pone proprio la famiglia, che rappresenta la cellula più piccola ma fondamentale della società. La famiglia a sua volta viene a costituirsi grazie al matrimonio, in cui gli sposi si uniscono per il loro reciproco sentimento di amore (tesi); al patrimonio, che consiste nella conduzione materiale e nella gestione economica della famiglia stessa (antitesi); e infine all'educazione dei figli (sintesi), che prevede amore nei confronti della

³⁹ Ivi., dist. 31, p. 383.

prole (ripresa della tesi) che si delinea anche attraverso una buona gestione del patrimonio economico (ripresa dell'antitesi).

Il concetto di matrimonio in Hegel è dunque strettamente legato alla sua filosofia dell'etica e alla sua visione delle istituzioni sociali. Egli considera il matrimonio come una delle istituzioni fondamentali della società civile e lo vede come una forma di unione tra individui che è essenziale per la realizzazione dell'etica e dell'autonomia personale.

Secondo il filosofo il matrimonio è una sintesi tra l'amore romantico e l'impegno morale. Egli ritiene infatti che l'amore romantico, sebbene importante, non sia sufficiente per stabilire una relazione matrimoniale stabile e duratura. Questo tipo di amore sentimentale è infatti legato alle passioni e all'attrazione fisica, ma il matrimonio deve superare questa sfera puramente emotiva per raggiungere un livello più alto di impegno e razionalità.

Nella *Fenomenologia dello spirito* afferma che il matrimonio è un accordo razionale in cui gli individui si impegnano a vivere insieme in una comunità di amore e sostegno reciproco, da cui consegue che il matrimonio porta con sé obblighi morali e responsabilità verso il partner e la famiglia. Il matrimonio è anche una forma di autodeterminazione e realizzazione personale: in effetti attraverso di esso gli individui possono superare il loro egoismo e cercare il bene comune nella collettività della famiglia; e proprio la famiglia offre un ambiente in cui i singoli componenti possono sviluppare le proprie virtù morali come la pazienza, la tolleranza e la capacità di sacrificarsi per il bene dell'altro. Il punto di partenza oggettivo del matrimonio è il libero consenso delle persone: proprio nel costruire una persona, nel rinunciare alla propria individualità naturale e singola in quell'unità, si attua un'autolimitazione, ma appunto in quanto esse acquistano in tale dimensione la loro autocoscienza sostanziale, si attua anche la loro liberazione⁴⁰.

Hegel considera il matrimonio come la prima istituzione sociale, quella che contribuisce alla stabilità e all'ordine della società civile tutta, in quanto esso stesso si fonda su una struttura sociale gerarchica in cui ruoli, diritti e doveri sono chiaramente definiti, fornendo così un modello e allo stesso tempo un fondamento per l'intera organizzazione sociale⁴¹.

3b. Soeren Kierkegaard: il matrimonio come momento etico

Soeren Kierkegaard (1813-1855), filosofo danese universalmente riconosciuto come padre della corrente esistenzialista, pone al centro della riflessione

⁴⁰ HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1999, p. 141.

⁴¹ A questo proposito HEGEL sostiene: «il matrimonio, ed essenzialmente la monogamia, è uno dei principi assoluti su cui riposa l'eticità di una comunità; l'istituzione del matrimonio viene perciò rappresentata come uno dei momenti della fondazione divina o eroica degli stati». Ivi, p. 142

l'esistenza umana, e in particolare il ruolo dell'individuo nelle sue caratteristiche di finitezza e unicità. Questo modello di indagine filosofica è volutamente antisistematico e si oppone in particolare agli schematismi e alle sistematizzazioni hegeliane: l'uomo è un essere precario, finito, che si affaccia con la propria irripetibilità sull'abisso di un mondo che non si risolve e non coincide più con la razionalità dell'idealismo.

L'esistenza umana, secondo il filosofo, si sviluppa attraverso alcuni stadi o fasi che non si risolvono, come nella sintesi hegeliana, nella conciliazione dei contrari, ma si escludono a vicenda, costringendo l'uomo a una scelta decisiva sulla propria vita. Tale esclusività della scelta è ben significata dal titolo di una delle maggiori opere dell'autore, che appunto prende il nome di *Aut-aut* (in opposizione all'hegeliano *et-et*), e che utilizzeremo come riferimento fondamentale per approfondire il suo pensiero⁴².

Riprendiamo l'analisi dalla suddivisione che egli stabilisce sugli stadi dell'esistenza: essi sono tre, e rappresentano le diverse modalità attraverso cui l'uomo può affrontare la vita: l'estetico, l'etico e il religioso. Nel primo stadio, l'estetico, l'individuo vive in modo orientato verso il piacere sensuale e l'esperienza immediata. La persona si lascia guidare dai desideri, cercando costantemente nuove esperienze ed evitando la noia. Prototipo rappresentativo di questa vita sensuale è *Johannes*, protagonista dell'opera *Diario di un seduttore*, appendice di *Aut-Aut*, che riprende il Don Giovanni di Mozart, e che trascorre la sua esistenza nella ricerca sfrenata del piacere, realizzando centinaia di conquiste tra le dame del tempo, senza mai trovare pace. Per Kierkegaard la vita incentrata sull'estetica è caratterizzata dall'insoddisfazione e dall'assenza di un senso, di uno scopo più profondo, e porta alla disperazione, perché non si può trovare in un essere finito quell'infinità di piacere e realizzazione che si sta cercando.

Nel secondo stadio, quello etico, l'individuo inizia a prendere coscienza dei propri doveri morali e delle responsabilità verso gli altri: è la fase in cui si cerca di vivere secondo principi etici e valori universali. L'individuo si sforza di agire in modo coerente con tali principi, e assume nuova responsabilità riguardo alle proprie azioni. L'etico rappresenta un'evoluzione rispetto all'estetico, poiché implica una presa di coscienza delle conseguenze delle proprie azioni e una responsabilizzazione verso gli altri. Infatti l'uomo etico è l'uomo del dovere, della stabilità, della fedeltà a sé stesso e agli altri. Come la vita estetica è raffigurata dal seduttore, così la vita etica è raffigurata dalla figura del marito: egli è colui che compie finalmente una scelta caratterizzata da responsabilità e stabilità.

Il terzo stadio, il religioso, non si riferisce necessariamente alla pratica di una religione organizzata, ma riguarda un'esperienza di fede personale e

⁴² La prima edizione dell'opera è del 1843. In questa sede si farà riferimento alla seguente edizione italiana: S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut*, introduzione di R. CANTONI, Mondadori, Milano 2016.

individuale. L'individuo nello stadio religioso si confronta con l'assurdità e la finitezza dell'esistenza, e cerca una relazione personale con un'autorità divina o trascendente. Questo stadio si caratterizza per un salto di fede, in cui l'individuo sceglie di affidarsi a un'autorità superiore senza basarsi su prove razionali. L'archetipo di questa scelta, la più abissale e radicale, è la figura di Abramo, che riceve e accetta l'ordine di uccidere il proprio figlio Isacco, rompendo in questo modo ogni legge etica. Abramo sceglie di seguire il comando divino, recidendo così ogni legame con le leggi umane e quindi con gli altri uomini. E in effetti la scelta religiosa consiste nel rapporto unico e individuale tra l'uomo e la divinità, che porta alla solitudine e all'allontanamento dal consorzio umano: la scelta di fede è una scelta abissale e caratterizzata dall'angoscia dell'incertezza, in quanto appunto non ci si affida a strumenti razionali o a convenienze etiche.

Kierkegaard sottolinea che ciascuno ha la possibilità di scegliere in quale stadio condurre la propria vita; il passaggio da uno stadio all'altro richiede una crisi personale o un salto, in cui l'individuo deve superare i propri limiti e abbracciare una nuova dimensione dell'esistenza.

La nostra indagine incentrata sul matrimonio, si concentrerà maggiormente sul momento etico, caratterizzato proprio dalla figura del marito e del padre di famiglia: «il matrimonio infatti per Kierkegaard è l'espressione tipica dell'eticità, in quanto compito che può essere proprio di tutti»⁴³. Mentre nella concezione estetica dell'amore due persone possono essere felici soltanto in forza dell'eccezionalità della loro personalità e del loro legame, nella concezione etica del matrimonio sono tutte le coppie di sposi a poter raggiungere la felicità:

l'etica toglie la gioia vanitosa di essere lo straordinario, per dare all'uomo la vera gioia di essere l'universale. Lo mette in armonia con tutta l'esistenza; gli insegna a rallegrarsi di essa. Come eccezione invece egli è in conflitto con l'esistenza, acquista la bellezza casuale e perde la vera bellezza. Per il postulato etico è quindi dovere di ogni uomo lavorare e sposarsi; e vedrà così che non solo ha la verità dalla sua, ma anche la bellezza. Si rallegrerà intimamente per la bellezza, per la grazia, per la ricchezza di spirito della sua donna ma, essenzialmente, dirà non sono diverso da qualunque altro marito; perché la relazione è l'assoluto⁴⁴.

È dunque dovere di ogni uomo sposarsi e lavorare. Gli attori del matrimonio, marito e moglie, trovano infatti la loro vocazione nel lavoro, e il lavoro dà loro piacere, perché li mette in rapporto con le altre persone, perché adempiendo al proprio compito adempiono a tutto ciò che possono desiderare al mondo. «In questo senso, la caratteristica della vita etica è costituita dalla

⁴³ N. ABBAGNANO, *La filosofia e l'esistenza*, Pearson, Milano-Torino 2021, vol. 3A, p. 59.

⁴⁴ S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut*, cit., pp. 84-85.

scelta che l'essere umano fa di sé stesso: si tratta di una scelta assoluta, perché non è la scelta di una determinazione finita, bensì la scelta della libertà, cioè della scelta stessa»⁴⁵. Una volta effettuata questa scelta il singolo scopre in sé una ricchezza infinita, poiché mostra di possedere una storia unica, irripetibile, in cui può davvero riconoscere la propria identità. E poiché questa storia include le relazioni con gli altri, nel momento in cui egli sembra maggiormente isolarsi, in realtà penetra più profondamente in quella radice comune che lo unisce all'umanità intera.

Conclusioni

Abbiamo dedicato la parte più cospicua del nostro lavoro alla visione filosofica tradizionale del matrimonio, seguendo un percorso storico-filosofico che è proceduto dalla classicità greca fino all'Ottocento europeo. La sintesi presentata non ha tuttavia l'intento di un "ripasso" storico: l'investigazione della disciplina filosofica sui vari aspetti delle dinamiche singolari e collettive, ci porta ad utilizzarla, come si è detto, per determinare principi atti ad indirizzare le nostre azioni concrete, ponendosi come guida etica. In quale posizione riflessiva possiamo dunque porci, attraverso l'exkursus storico delineato, nei confronti dell'attuale atteggiamento sociale riguardante il matrimonio?

In base alle considerazioni dei pensatori presi in analisi, è possibile evincere come il matrimonio sia stato un elemento fondante della società, e argomento di riflessione e di positiva considerazione lungo tutto l'arco della storia del pensiero e della civiltà umana. Pur esaminata da varie e anche contrastanti angolazioni, l'istituzione del matrimonio in quanto tale, non ha subito in epoche precedenti una critica radicale: l'unione matrimoniale tra uomo e donna è stata riconosciuta e accettata come dato istituito dai primordi civili dell'umanità e solo variamente giudicata nelle sue risultanze sociali e personali.

Tale rilievo riservato nei secoli al matrimonio e all'istituto familiare sembra contrastare tuttavia con la sensibilità del mondo contemporaneo: essa spesso vede nel matrimonio una limitazione, una frustrazione, e perfino un'ingerenza indebita della società nei confronti delle libertà individuali, al punto che oggi l'istituzione del matrimonio appare quasi lesiva dell'espressione personale. Le grandi battaglie femministe per l'emancipazione della donna da coercizioni diremmo tribali, la rivendicazione "io sono mia", la libertà di unione al di fuori del matrimonio, garantita da diritti di carattere economico ed ereditario, le coppie omosessuali che rivendicano la legittimazione legale e istituzionale della loro unione, la possibilità di autofecondazione da parte delle donne, l'estrema facilità di separarsi e di divorziare per le coppie in difficoltà, il ricorso

⁴⁵ N. ABBAGNANO, *La filosofia e l'esistenza*, cit., p. 59.

all'utero in affitto e alla compravendita dei figli, addirittura per garantire alla donna di non sottrarre i mesi di gravidanza dal computo dei mesi lavorativi ai fini pensionistici, sono realtà che irrompono nella società del secondo novecento con la forza travolgente di una lacerazione insanabile con i criteri di giudizio del passato.

Non è possibile avviarci a conclusioni fondate senza indagare i vasti cambiamenti subiti dalle istituzioni del matrimonio e della famiglia negli ultimi due secoli. La nuova concezione del ruolo della donna, la cui figura ricopre un posto essenziale all'interno del matrimonio e del nucleo familiare, ha contribuito a modificare profondamente la struttura della società su tutti i piani: la donna ha potuto conseguire diritti fondamentali come quello di voto, l'accesso all'istruzione e alla professione, il diritto al lavoro extradomestico, il diritto all'eredità e alla proprietà, la contraccezione, l'aborto assistito, le pari opportunità, il riconoscimento giuridico della pari dignità, l'accesso alle istituzioni politiche, gli asili nido, i servizi sociali.

La liberazione più cospicua per la donna, viene riconosciuta nella sua uscita dalla cosiddetta società patriarcale, definita dalla filosofa Adriana Cavarero come «un sistema culturale e sociale in cui le donne sono subordinate agli uomini, derivante dalla tradizione occidentale che considera la differenza sessuale come un principio naturale di discriminazione tra un sesso dominante maschile e un sesso dominato femminile»⁴⁶. In particolare la famiglia patriarcale si è configurata per secoli come un tipo di organizzazione «facente capo al padre di famiglia più anziano, che rappresentava non solo la patria potestà ma anche la maggiore autorità politico-religiosa»⁴⁷. In quell'ambito familiare la donna occupava un ruolo di subordinazione: non potendo ad esempio detenere beni e proprietà, trasmessi per linea maschile. Solo con l'avvento della rivoluzione industriale tale modello ha subito radicali modificazioni: «uno dei cambiamenti più significativi che si sono verificati negli ultimi due secoli è stato il passaggio graduale e abbastanza lungo dalla famiglia patriarcale allargata alla famiglia nucleare, composta da due coniugi e dai figli»⁴⁸.

La riflessione femminista e i profondi mutamenti sociali hanno sicuramente contribuito a mettere in discussione la visione patriarcale, a modificare le forme e la struttura del matrimonio e della famiglia, e in particolare ad affermare la famiglia nucleare democratica, in cui la donna assume una posizione di pari dignità e pari diritti nei confronti dell'uomo, pur mantenendo la propria sostanziale diversità e differenza.

Sulla differenza tra famiglia patriarcale e famiglia nucleare, particolarmente interessante risulta la riflessione del filosofo del diritto Francesco

⁴⁶ A. CAVARERO - F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002, p. 112.

⁴⁷ D. GRILLO, *Il pensiero filosofico...*, cit., pp. 301-302.

⁴⁸ Ivi, p. 302.

D'Agostino, il quale ritiene che entrambi i modelli soffrano di una visione limitata e parziale: il primo paradigma dà il primato alla famiglia sui suoi singoli componenti, prevede la preminenza del marito, ed esalta l'istituzione familiare rispetto ai diritti personali. Il secondo paradigma, quello moderno, consegna il primato ai singoli componenti della famiglia, equipara totalmente i coniugi, e fa propria la concezione individualistica, utilitaristica e privatistica della famiglia.

Entrambi i modelli hanno le loro ragioni ma anche i loro limiti: è indubbio che la dimensione istituzionale della famiglia sia un valore che va rispettato, perché dà la garanzia dell'impegno e della durata; così come è indubbio che il singolo può legittimamente chiedere alla famiglia anche la protezione e la promozione delle sue esigenze private. Ma è altrettanto chiaro che il vincolo giuridico, ove non sia coniugato con altri valori, è esposto al grave rischio della degradazione nel più vuoto formalismo; così come la pretesa che la famiglia tuteli l'interesse privato di ciascuno dei suoi componenti può, quando manchi il riferimento a valori più alti, appiattare la comunione familiare ad una mera associazione di mutuo soccorso [...]. È necessario spezzare la rigida alternativa di questi due modelli e dire al riguardo una parola nuova, che metta al centro di ogni considerazione il carattere interpersonale della famiglia⁴⁹.

Tale carattere interpersonale, secondo il filosofo, è quello più originario dell'uomo, il quale è vocato all'amore e alla solidarietà nei confronti degli altri, e tale spirito solidale è appreso proprio all'interno della famiglia, che è una comunità che non trova il suo fondamento ultimo né nella legge che le dà regolamentazione né nell'utile che i suoi componenti possono trarre da essa, ma nella capacità di scegliere l'amore reciproco. Secondo D'Agostino «il richiamo al carattere naturale della famiglia, al

suo essere anteriore allo Stato e a qualsiasi altra comunità deriva dalla consapevolezza che la fraternità e la pace sono i valori primordiali dell'umanità, che trovano appunto nella famiglia – come comunità naturale – il loro spazio originario»⁵⁰.

Non è dunque estranea al filone di pensiero dei filosofi richiamati in precedenza, la concezione che il matrimonio può anche essere visto come espressione e affermazione della libertà di scelta: esso può rappresentare infatti l'opzione consapevole di impegnarsi in una relazione stabile con una persona che si ama e con cui si desidera condividere la propria vita, e si afferma così come scelta ultima e suprema dell'essere umano. Sotto questa prospettiva il matrimonio si rivela come connessione profonda tra le libertà degli sposi, i quali si impegnano nel sostegno reciproco, nella condivisione delle responsabilità e

⁴⁹ F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 2003, p. 34.

⁵⁰ Ivi, p. 46.

nel perseguimento di obiettivi comuni, che non solo stanno a fondamento del nucleo familiare, ma della società intera.

Gabriele Ciceroni
Viale Leopardi, 129
60019 Senigallia (AN)
gab.ciceroni@gmail.com

Parole chiave

Matrimonio, famiglia, storia della filosofia, etica, società, Stato, sacramento.

Keywords

Marriage, family, history of philosophy, ethics, society, State, sacrament.

**WOMAN AND FAMILY:
NOTES ON INDIA'S RELIGIOUS TRADITION**

**DONNA E FAMIGLIA:
APPUNTI SULLA TRADIZIONE RELIGIOSA DELL'INDIA**

Michele Carmine Minutiello*

Abstract

The aim of this paper will be to illustrate some prominent features in Indian traditional conceptions, starting from the origins, about the female figure and her role in the family institution. It will be clear the central position of the religious component (with myths, doctrines, rituals, symbols) – even in the making of persistent models of behaving, that have strongly determined social and cultural structures in the subcontinent up to the present day.

* * *

Tema del presente contributo sarà quello di illustrare alcuni aspetti rilevanti delle concezioni tradizionali indiane, cominciando dalle origini, riguardo alla figura femminile e al suo ruolo nell'istituzione familiare. Apparirà evidente la centralità della componente religiosa (con i miti, le dottrine, i rituali, i simboli) – anche nella formazione di tenaci modelli di comportamento, che hanno fortemente determinato la struttura sociale e culturale del subcontinente fino ai nostri giorni.

Premessa

Parlare della donna nella cultura, nella religione e nella società dell'India non è affatto una cosa semplice, data la diversità dei possibili approcci – oltre alle molteplici difficoltà di penetrazione e di interpretazione di orizzonti storico-culturali diversi da quello di appartenenza. Queste difficoltà si amplificano notevolmente nel caso di una civiltà così antica, complessa, stratificata,

* Docente incaricato di *Storia delle Religioni* all'Istituto Teologico Marchigiano, e di *Religioni Orientali: Induismo e Buddismo* all'ISSR *Redemptoris Mater* Marche (Ancona) e all'ISSR *Italo Mancini* (Urbino).

sfaccettata, e lontana da quella occidentale quale è la civiltà dell'India – un vero crogiolo di etnie, culture, lingue, religioni¹.

Innanzitutto, per inquadrare un adeguato accostamento alla tematica, occorre avere presente almeno qualche carattere dominante nella storia indiana, in cui la dimensione religiosa ha notoriamente rivestito un ruolo fondamentale. Diversi millenni di evoluzione hanno preparato la 'civiltà dell'Indo', così chiamata dalla localizzazione dei siti principali – scoperti in seguito a scavi archeologici degli inizi del '900, nelle regioni di nord-ovest. Si trattava di una civiltà altamente evoluta risalente al III millennio a.C., risultato di una ramificazione della cosiddetta 'civiltà indo-mediterranea', estesa dalla Spagna al Gange. In quei siti sono stati rinvenuti tra l'altro diversi reperti, che attestano l'esistenza di un culto della "Grande Dea" – la "Dea Madre": immagini femminili dai caratteri sessuali accentuati, simbolo della fertilità e della capacità di generare e nutrire. Non è un caso che a tale culto – diffuso in una vasta zona già in epoca preistorica – venisse associato l'elemento del sangue, considerato sede della vita. Così queste immagini – come, d'altronde, anche molte sepolture – venivano ritualmente dipinte di rosso, per esempio con ocre. E non è quindi un caso che alla Dea venissero offerti sacrifici cruenti, in segno di rinnovazione dell'energia vitale.

Nel II millennio a.C. l'India conobbe poi, a varie ondate, l'invasione degli *Ārya* (letteralmente: "i Nobili") – ramo indo-iranico degli Indoeuropei provenienti dalle regioni a nord del Mar Nero, tra i Carpazi e il Caucaso. Essi divennero egemoni assoggettando le autoctone stirpi non-ariane, attraverso una dinamica di sottomissione e poi anche di assimilazione e armonizzazione di elementi culturali, sociali e religiosi differenziati.

I fondamenti

Il patrimonio religioso degli *Ārya* è contenuto innanzitutto nei più antichi testi sacri dell'India, i *Veda*²: il sapere, il sapere per eccellenza, il sapere sacro – considerato frutto di rivelazione divina, percepita per vie soprannaturali dagli antichi Veggenti (*Rṣi*). A queste raccolte sono collegate anche testi di esegesi e di completamento, in cui può rilevarsi un progressivo definirsi e svilupparsi delle concezioni sul cosmo, sull'essere umano, sull'esistenza. Molto importanti, da questo punto di vista, risulteranno in aggiunta altre opere più tarde – in

¹ Cf. M.C. MINUTIELLO, *Religione, cultura e società: appunti sul ruolo della donna e della famiglia nella tradizione dell'India*, in «Studi Urbinati», Scienze umane e sociali, LXXIII-LXXIV (2003-2004), pp. 611-630; si veda anche il capitolo *Il matrimonio, la famiglia, la donna*, in ID., *L'India e il senso del Sacro*, Vincenzo Grasso Editore, Padova 2019, pp. 119-155.

² *R̥g* (inni), *Yajur* (formule sacrificali), *Sāma* (melodie liturgiche) e il più tardo *Atharva* (formule magiche e incantesimi).

cui confluiranno grandi tradizioni popolari formate e trasmesse nel tempo, intricate vicende mitologiche con protagonisti umani e divini: spesso *exempla* di comportamento virtuoso, proposti all'attenzione di ogni uomo e di ogni donna. Si deve ricordare quantomeno l'amplissima epopea del *Mahābhārata*³, in cui si trovano importanti sezioni dedicate alla struttura e all'etica dell'ordinamento sociale (le caste, le tappe della vita individuale, gli obblighi, le norme di diritto matrimoniale, di successione, e così via). Per quanto concerne questi specifici temi, inoltre, è necessario far riferimento alla letteratura relativa al *dharma*, cioè ai trattati – compilati a partire circa dal VI secolo a.C. – che intendono sviluppare un'accurata normativa di tutti gli aspetti dell'esistenza umana, individuale e associata; come in ogni cultura tradizionale, queste due dimensioni risultano per lo più strettamente interdipendenti. Ciò appare tanto più vero nel caso dell'India, dove tradizionalmente anche l'appartenenza religiosa si è venuta definendo non tanto, e comunque non solamente, attraverso la pratica di un determinato culto – ma piuttosto mediante quella che gli studiosi hanno definito una prescritta *ortoprassi*, all'interno di una articolata struttura e di uno specifico ordinamento di tipo socio-religioso.

Il *dharma* – dalla radice *dhr* = portare, sostenere – è ciò che permane stabile *ab aeterno*, e su cui tutto si regge; è la norma di origine divina, la legge cosmica che non può essere violata, in quanto sta alla base dell'ordine di tutte le cose. Il dio creatore, Brahmā, avrebbe stabilito il confine e la differenza tra ciò che è giusto – *dharma*, appunto – e ciò che giusto non è, *adharma*. Il *dharma*, allora, diventa così il primo dei cosiddetti “tre fini” (*trivarga*) dell'esistenza umana, e su di esso si innestano – e ne sono regolati – anche gli altri due: l'*artha*, cioè “l'interesse, l'utile, il bene materiale” e il *kāma*, “l'amore e il piacere”. Giustamente seguiti e ben armonizzati, questi “tre scopi” della vita dovrebbero infine condurre l'essere umano – dopo un'esistenza trascorsa nel modo migliore e più pieno – alla definitiva meta: la liberazione (*mokṣa*) da tutto ciò che è limitato, limitante e transeunte, con il beatifico accesso al piano dell'Assoluto.

La più autorevole opera relativa al *dharma* è certamente quella attribuita a Manu⁴, il mitico antenato della razza umana – l'Adamo indiano, dunque – descritto come figura di re e sapiente. La redazione del testo risale probabilmente agli inizi dell'era volgare, o la precede di poco; esso andava a raccogliere, in ogni caso, principi ormai entrati a far parte del patrimonio tradizionale del popolo indiano. Secondo tali concezioni – giunte a piena elaborazione per opera

³ *La grande epopea dei Bhārata*, ossia la storia dei leggendari antenati del popolo indiano; Bhārata è, infatti, il nome del mitico capostipite e nello stesso tempo, ancora oggi, l'autentico nome dell'India. Il periodo di formazione dell'opera può essere indicato tra il V secolo a.C. e il V secolo d.C.

⁴ Si utilizza qui la versione dal sanscrito *Le leggi di Manu*, a cura di W. DONIGER - B.K. SMITH, tr. it., Adelphi, Milano 1996.

della casta sacerdotale – la società sarebbe, per volere divino, suddivisa in quattro classi (*varṇa*), in base alla diversa natura degli individui creati.

Interrogato in proposito dai grandi sapienti, Manu risponde:

Ascoltate! Un tempo questo universo era fatto di oscurità, senza alcunché di discernibile, senza alcuna caratteristica che lo distinguesse, impossibile a conoscersi con il ragionamento o la comprensione; sembrava completamente addormentato.

Poi il Signore che è Autoesistente, immanifesto, fece sì che questo (universo) divenisse manifesto; riversando la propria energia nei grandi elementi e in tutto il resto, divenne visibile e disperse l'oscurità...⁵

Egli emise il tempo e le divisioni del tempo, le costellazioni e i pianeti, i fiumi, gli oceani, le montagne, il terreno impervio e il terreno piano, il calore interno, la parola e il piacere sessuale, il desiderio e l'ira. Invero egli emise precisamente questo universo creato perché voleva emettere queste creature...⁶

Poi, affinché i mondi e le genti crescessero e prosperassero, dalla sua bocca egli creò il sacerdote, dalle sue braccia il sovrano, dalle sue cosce l'uomo comune, e dai suoi piedi il servo.

Egli divise il proprio corpo in due e divenne un uomo con una metà, e una donna con l'altra metà...⁷.

La vita di un individuo di sesso maschile appartenente alle tre caste superiori doveva essere suddivisa, secondo il modello tradizionale – in realtà spesso più ideale che operativo – in quattro stadi successivi: l'iniziazione e l'istruzione (*brahmacarya*) presso il *Guru*⁸ con l'apprendimento dei testi sacri, e di tutto quanto era necessario per prepararsi ai doveri propri della classe di appartenenza; il periodo della vita familiare e sociale (*gṛhastha*) – con il matrimonio, la procreazione e l'educazione dei figli, lo svolgimento della propria attività e dei propri compiti nella società; il ritiro ascetico (*vānaprastha*), lontano dalla casa ma insieme alla consorte – quando si erano visti nascere i figli dei figli – per dedicarsi insieme alla meditazione dei sacri testi; l'ultimo stadio (*saṃnyāsa*) – in cui si abbandonava ogni cosa ed ogni legame, abbracciando la condizione di anacoreta itinerante fino alla morte.

E la donna?

⁵ *Ibid.*, I, 4-6.

⁶ *Ibid.*, I, 24-25.

⁷ *Ibid.*, I, 31-32; corsivo nostro.

⁸ Cf. M.C. MINUTIELLO, *I Guru. Maestri dell'India e del Tibet*, Xenia, Milano 1999.

Sembra che la sua condizione e la considerazione nei suoi confronti fossero più elevate, nei tempi che precedettero la rigorosa sistematizzazione della società *brahmanica* – in cui le venne assegnata, invece, una posizione decisamente subordinata e priva di ogni autonomia.

Una ragazza, una giovane donna o anche una donna anziana non deve fare nulla in modo indipendente, neppure a casa (propria). Nell'infanzia una donna deve stare sotto il controllo del padre, nella giovinezza sotto il controllo del marito e, quando il marito è morto, sotto il controllo dei figli. Essa non deve godere dell'indipendenza.

Una donna non deve cercare di separarsi dal padre, dal marito o dai figli, poiché la separazione da costoro renderebbe entrambe le famiglie (di lei e del marito) degne di disprezzo.

Essa deve essere sempre allegra e abile nelle faccende domestiche; deve tenere i suoi utensili ben lucidati e non avere le mani bucate.

Quando il padre, oppure il fratello, con il consenso del padre, la dà (in moglie) a qualcuno, finché quell'uomo è in vita essa gli deve obbedire, e quando è morto non deve violare il voto (che la lega) a lui...⁹

Una moglie virtuosa deve servire costantemente il marito come fosse un dio, anche se questi si comporta male, si abbandona alla concupiscenza ed è privo di qualsiasi buona qualità.

Separate (dai mariti) le donne non possono sacrificare né iniziare un voto o un digiuno; è perché una donna obbedisce al marito che in cielo è magnificata.

Una moglie virtuosa non deve fare mai nulla che dispiaccia al marito che l'ha presa per mano nel matrimonio, vivo o morto che sia, se desidera raggiungere il mondo del marito (dopo la morte)... La donna che non è infedele al marito e che controlla mente, parola e corpo raggiunge (dopo la morte) i mondi del marito, e i buoni la chiamano virtuosa¹⁰.

Altri passaggi, tuttavia, sembrano porre in primo piano anche l'essenzialità di un atteggiamento di rispetto nei riguardi delle donne – facendo di questo un elemento determinante per la stabilità, il benessere e la felicità della famiglia.

Padri, fratelli, mariti e cognati che desiderano molta fortuna devono riverire queste donne e adorarle. Le divinità trovano diletto nei luoghi in cui le donne sono riverite, ma dove le donne non sono riverite tutti i riti sono senza frutto.

⁹ *Le leggi di Manu*, cit., V, 147-151.

¹⁰ *Ibid.*, V, 154-156; 165.

Dove le donne della famiglia sono infelici, la famiglia è presto distrutta, ma prospera sempre dove le donne non sono infelici... Le case maledette dalle donne della famiglia che non sono state trattate con il dovuto rispetto finiscono completamente distrutte, quasi fossero colpite da un atto di stregoneria...

La fortuna è stabile in una famiglia in cui il marito è sempre soddisfatto della moglie e la moglie del marito... Se una donna è radiosa, l'intera famiglia è radiosa, ma se lei non è radiosa, l'intera famiglia non è radiosa...¹¹.

Excursus: note di fenomenologia antropologica

La famiglia – come prima e fondamentale forma di aggregazione nella comunità umana – è stata naturalmente oggetto di attenzione, di studio e di analisi da parte di varie discipline. L'antropologia culturale e l'etnologia, per esempio, sono giunte ad occuparsene partendo dalla descrizione delle dinamiche di formazione e trasmissione della *cultura* – di ciò che costituisce l'identità e il patrimonio comune di ciascun gruppo umano, assicurandone anche la continuità.

La cultura ha assunto ed assume, ovviamente, connotazioni e fisionomie quanto mai diverse. «Le culture sono gli stili della vita dei popoli»¹². Questi stili si trovano tra loro, al tempo stesso, in un rapporto di uniformità e di diversità: di uniformità, in quanto gli esseri umani appartengono comunque a una medesima specie, e incontrano – pur con modalità differenti – le medesime necessità di base: la sopravvivenza, la continuazione della specie, il rapporto con il mondo circostante, e così via; di diversità a seconda dei tempi, dei luoghi, delle condizioni, delle scelte operate.

Si può parlare – a tale proposito – di un duplice aspetto, osservabile peraltro anche nella sfera del comportamento individuale: *passivo* (cioè di semplice ricezione della tradizione), e *attivo* (di cambiamento e di elaborazione creativa). Ovviamente, il rapporto tra questi due aspetti risulterà di diversa consistenza, a seconda dei contesti storico-culturali presi in esame. Nelle società che si sono definite *premoderne* sarà più evidente – a volte fino alla quasi assoluta staticità – l'aspetto della trasmissione passiva della tradizione, alla quale sia l'individuo sia la comunità familiare si conformano come ad un valore assoluto e immutabile; nelle società *moderne* o *post-moderne*, al contrario, sarà maggiormente visibile l'aspetto del cambiamento – fino, in certi casi, alla quasi totale frantumazione dei modelli preesistenti. Si potrebbero ricordare le interessantissime osservazioni del sociologo Peter L. Berger, a proposito delle sempre più ampie possibilità di scelta che la modernità ha messo a disposizione soprattutto dell'uomo occidentale con-

¹¹ *Ibid.*, III, 55-58; 60; 62.

¹² B. BERNARDI, *Uomo cultura società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Franco Angeli Editore, Milano, 1984⁸, p. 43.

temporaneo, nella sua vita individuale e associata – con il proporsi di situazioni assolutamente inedite e impensabili per società non toccate da meccanismi di trasformazione così radicali, positivi e/o negativi che siano.

Accanto alla fissità dei ruoli, gli antropologi hanno comunque rilevato – nelle diverse società tradizionali – anche una varietà di forme nella struttura dell'istituzione familiare. Lo studio della parentela – con l'individuazione di meccanismi di relazione talora estremamente complessi – è stato uno degli argomenti su cui si è appuntato particolarmente l'interesse dei primi ricercatori. Ancora oggi, l'organizzazione sociale di molte popolazioni appare basata proprio sulla rete di quelle molteplici relazioni e, tra queste, anche il matrimonio presenta una notevole varietà di forme. Esso è per lo più regolamentato in maniera precisa: per esempio, mediante le norme dell'endogamia – che prevede la scelta del partner nell'ambito di un gruppo specifico – o dell'esogamia – che, viceversa, esclude la possibilità di unione all'interno di un determinato contesto. Ci sono poi altre regole di diverso genere, per esempio di tipo economico; per cui si può parlare in certi casi di un vero e proprio “contratto matrimoniale”, che prevede, tra l'altro, la disponibilità di determinati beni – come la dote che la donna porta con sé o la cosiddetta “ricchezza della sposa”, versata dall'uomo alla famiglia di origine della moglie.

Sulla base delle ricerche effettuate sul campo, è stata delineata una tipologia delle diverse istituzioni familiari – a partire dalla famiglia *nucleare* (semplice, elementare), formata da marito, moglie e figli. Seppur considerata come nucleo basilare, minimo e irriducibile, essa non esclude comunque l'esistenza – nella considerazione di differenti contesti – di forme plurime della famiglia, come quella *estesa* (costituita da più famiglie nucleari) e quella *poligamica* (*poliginica*, basata sulla pluralità delle mogli o – più raramente – *poliandrica*, basata sulla pluralità dei mariti, fino al caso della *poliandria adelfica*, in cui i mariti sono anche fratelli). Strettamente connesse alla famiglia – e alla parentela in genere – appaiono pure alcune istituzioni fondamentali (da un punto di vista sociale, culturale, religioso): il *clan*, che accomuna i componenti del gruppo come discendenti da un antenato mitico¹³ e il *lignaggio*, per i cui membri risulta dimostrabile il legame genealogico con antenati storici – in senso patrilineare o matrilineare, a seconda dei casi.

Il modello tradizionale indiano

L'istituzione della famiglia è considerata il fulcro della società, e si afferma che – senza di essa – nulla di ciò che ha valore potrebbe essere costruito e

¹³ Un esempio emblematico è quello dell'*antenato totemico*, la cui rilevanza in determinati contesti culturali e religiosi è stata sottolineata – pur con particolari conclusioni – anche da autori come Durkheim e Freud.

mantenuto. Nel capitolo iniziale della *Bhagavad-Gītā* (*Il Canto del Glorioso Signore*, circa del II secolo a.C., fondamentale testo incastonato nel già citato *Mahābhārata*) Arjuna – rivolgendosi al divino amico Kṛṣṇa – ricorda, *in un'ottica tipicamente e tradizionalmente induistica*, quali possano essere le rovinose conseguenze di un suo decadimento.

Nella distruzione della famiglia

vanno perdute le eterne leggi della famiglia;
 quando la legge è perduta
 il disordine soggioga la famiglia tutt'intera.
 Quando il disordine predomina, o Kṛṣṇa,
 le donne della famiglia diventano corrotte;
 quando le donne sono corrotte
 si produce la confusione delle caste.
 Tale confusione procura invero l'inferno
 a coloro che distruggono la famiglia, e alla famiglia stessa;
 là infatti cadono i loro antenati,
 privati delle (prescritte) offerte rituali di acqua e di cibo.
 Da tali colpe di coloro che distruggono la famiglia,
 che causano la confusione delle caste –
 vengono dissolte le leggi della nascita
 e le leggi della famiglia, che sono eterne.

E noi, o Kṛṣṇa, abbiamo appreso
 che la dimora di coloro
 che hanno distrutto le leggi della famiglia
 è nell'inferno, per sempre¹⁴.

La condizione del capofamiglia (*grhastā*) viene giudicata come la più importante di tutte, in quanto proprio in essa trovano sostegno anche le altre. In questo *status* l'individuo può assolvere ogni suo dovere verso gli dèi, verso i veggenti fondatori della religione, verso gli antenati, verso gli ospiti e verso tutte le creature.

L'uomo che si trova in questo (stadio della vita) deve impegnarsi regolarmente nello studio personale quotidiano (del *Veda*), e anche nei rituali per gli dèi; infatti l'uomo che si impegna con diligenza nei rituali per gli dèi sostiene questo (intero universo), mobile e immobile¹⁵.

¹⁴ *Bhagavad-Gītā*, I, 40-44; traduzione dal sanscrito nostra.

¹⁵ Si sa che la religiosità dell'epoca vedica aveva il proprio fulcro nell'offerta del sacrificio rituale (*yajña*) che, gratificando le divinità, assicurava il loro favore e la concessione dei benefici desiderati; ciò comportava, quindi, anche il positivo mantenimento e lo sviluppo dell'ordine del cosmo (*rta*).

Un'offerta correttamente gettata nel fuoco raggiunge il sole; dal sole si produce la pioggia, dalla pioggia viene il cibo e da questo la progenie.

Come tutti gli esseri viventi dipendono dall'aria per vivere, così i membri degli altri stadi della vita per sussistere dipendono dai capifamiglia.

Poiché le persone negli altri tre stadi della vita sono sostenute ogni giorno dalla conoscenza e dal cibo del capofamiglia, lo stadio della vita del capofamiglia è il migliore.

Deve essere mantenuto con zelo dall'uomo che vuole (dopo la morte) un cielo incorruttibile, e qui sulla terra una felicità senza fine...

I sapienti, gli antenati, gli dèi, gli spiriti disincarnati e gli ospiti si aspettano delle cose dai capifamiglia, e l'uomo intelligente le deve compiere per loro.

Egli deve onorare i sapienti con la recitazione privata del *Veda*, gli dèi con offerte nel fuoco secondo le regole, gli antenati con le cerimonie per i defunti, gli uomini con il cibo, e gli spiriti disincarnati con il rituale dell'offerta propiziatoria...¹⁶.

Gli obblighi rituali e sacrificali, fin dai tempi vedici, venivano assolti congiuntamente da marito e moglie. Grande rilevanza era data pure alle prescrizioni sui doveri dell'ospitalità.

Non appena arriva un ospite, egli deve offrirgli un seggio, dell'acqua e del cibo che sia stato in precedenza preparato ritualmente e perfettamente cucinato, al meglio delle proprie capacità...

L'erba (sistemata per fare un giaciglio), lo spazio (per riposare), l'acqua e la conversazione gradevole – queste quattro cose non mancano mai nelle case dei buoni... Riverire gli ospiti porta ricchezza, una buona reputazione, una lunga vita e il cielo...

Ora, quando i sacerdoti, i membri della famiglia e i dipendenti hanno mangiato, marito e moglie possono mangiare, più tardi, quello che avanza... La persona che cucina solo per sé non mangia altro che errore...¹⁷.

Il matrimonio

Il matrimonio pertanto costituisce uno dei momenti più importanti della vita dell'hindū, ed è regolato da norme precise e rigorose derivate dalle prescrizioni religiose, dall'appartenenza castale, dalla condizione economica. Specialmente nei villaggi – ove le usanze tradizionali sono ancora ben vive – il matrimonio è un avvenimento complesso, che comporta oneri talora molto gravosi, soprattutto per la famiglia della donna. Nonostante una apposita legge del 1961 l'abbia ufficialmente proibita (in modo analogo all'abolizione delle caste – sancita all'indomani dell'indipendenza raggiunta nel 1947), la consue-

¹⁶ *Le leggi di Manu*, cit., III, 75-81.

¹⁷ *Ibid.*, III,99; 101; 116; 118.

tudine della “dote della sposa” continua ad essere seguita. Sembra trattarsi di un’usanza derivata dal costume degli antichi *mahārāja* «di accompagnare la sposa verso la casa del nobile marito, con ogni sorta di ricchi doni»¹⁸. Spesso il matrimonio viene ancora combinato dai parenti, e non si può considerare del tutto abbandonata nemmeno l’usanza del “matrimonio infantile”, volto ad assicurare la più adeguata sistemazione ai propri figli. Già nei primi decenni del XX secolo, in merito a situazioni di questo genere, il *Mahātma* Gandhi scriveva:

Questo sistema deve finire. Il matrimonio deve cessare di ridursi a una questione di accordo monetario fra i genitori. È una pratica intimamente connessa con le caste... Le ragazze o i ragazzi o i loro genitori dovranno spezzare i vincoli di casta, se vorranno sradicare il male... Tutto questo significa un tipo di educazione tale da rivoluzionare la mentalità dei giovani della nazione...¹⁹.

Oltre all’assegnazione della dote, la famiglia della sposa tradizionalmente provvede anche al pagamento di tutte le spese relative alla celebrazione del matrimonio; si tratta generalmente di somme molto elevate, per cui i meno abbienti si sono visti non di rado costretti a indebitarsi, finendo nelle mani degli usurai. In ogni caso – una volta selezionato il partner idoneo e raggiunto l’accordo, si consulta l’astrologo che – dopo aver analizzato gli oroscopi della coppia – indica un giorno di buon auspicio per le nozze. Il matrimonio indiano è, come dicevamo, un avvenimento complesso: dura tre giorni e ha come testimoni il fuoco sacro – sempre al centro della ritualità di origine vedica – e gli invitati, i quali possono essere poche decine o parecchie centinaia, ospitati per tutta la durata della cerimonia.

Ricordando solo i punti salienti, la celebrazione vera e propria si apre con il saluto di benvenuto allo sposo e al suo seguito – da parte dei genitori ed amici della sposa. Segue la cerimonia sull’altare, con varie preghiere e invocazioni agli dèi, per il benessere e la prosperità della coppia. Il marito, poi, recita vari versetti:

Questo sono io
 questa sei tu;
 – infatti quello che sei tu sono io –
 Io il cielo
 tu la terra.
 Io il *sāman* (la musica, la canzone...),
 Tu, allora, il *ṛk* (la poesia, il verso),
 sposiamoci dunque,

¹⁸ L.P. MISHRA, *L’India da Gandhi a Gandhi*, Città Nuova, Roma 1977, p. 60.

¹⁹ M.K. GANDHI, *Harijan*, 23 maggio 1936, p. 117, in ID., *La voce della verità*, tr. it., Newton Compton, Roma 1991, p. 302. Sull’esperienza personale del Mahātma, si veda l’autobiografia *La mia vita per la libertà*, tr. it., Newton Compton, Roma 1978, pp. 19 ss.

sposiamoci qui,
 uniamoci e generiamo i nostri piccoli.
 Amandoci l'un l'altro
 desiderosi di grandezza morale con le menti e i cuori felici;
 così, sì così, noi
 si possa vivere attraverso cento autunni²⁰.

Con un lembo del *sari* della sposa legato all'abito del marito, la coppia compie poi sette passi rituali attorno al fuoco, accompagnandoli con preghiere di buon auspicio:

Per la linfa della vita, mentre facciamo il primo passo;
 per il potere della vita, mentre facciamo il secondo passo;
 per la ricchezza più abbondante, mentre facciamo il terzo passo;
 per la felicità nella vita, mentre facciamo il quarto passo;
 per i figli, mentre rinnoviamo insieme il quinto passo;
 per una lunga vita, mentre facciamo il sesto passo insieme;
 sii tu la mia compagna per la vita, mentre facciamo il settimo passo;
 così camminerai sempre insieme a me per sempre e per sempre;
 preghiamo di potere avere molti e molti figli, e che essi possano vivere a lungo²¹.

Dopo le promesse, viene posto sulla fronte della sposa il tradizionale punto rosso (*tilaka*) di buon augurio, con l'auspicio della benedizione delle divinità e di tutti i presenti. Generalmente, dopo il matrimonio, la nuova coppia andava a vivere nella casa dei genitori del marito – con tutte le difficoltà di adattamento, per la donna, che questa situazione inevitabilmente comportava. Tanto è vero che l'immagine della giovane, che ricorda con nostalgia la casa della propria famiglia, è un classico *tòpos* della letteratura. Lo si trova, per fare un solo esempio, nella poesia mistica di Tukarām (XVIII secolo):

Per quanto dura il giorno, proteggendomi gli occhi con la mano,
 Scruto la strada di Pandhari e attendo.
 A tutti quelli che vanno dove sta mia madre,
 Affido questo messaggio:
 “Perché mi lasciano nella casa del suocero?...”²².

È anche vero che i legami con i parenti d'origine tendono a rimanere forti. Il modello ideale di relazione tra i vari membri di un nucleo familiare, può

²⁰ P. FILIPPANI-ROCONI, *Magia, religioni e miti dell'India*, Casa del Libro F.Ili Melita, La Spezia-Roma 1986, p. 194.

²¹ *Ibid.*, p. 195.

²² TUKARĀM, *Psaumes du Pèlerin*, p. 113; cf. G. DÉLEURY, *Il modello indù*, tr. it., Sansoni, Firenze 1982, p. 123.

ben essere rilevato dal versetto di un testo tradizionale: «Il padre, la madre, colui che istruisce, il fratello maggiore e il marito (per la moglie) – questi cinque sono detti ‘superiori’ (*guravaḥ*)»²³. Oltre allo scontato rapporto di reverenza nei confronti dei genitori, che si esprime – per esempio – nel gesto di omaggio dell’inchino e del toccare i loro piedi, rimane intenso anche il legame tra fratelli e sorelle. Il fratello maggiore della sposa le è al fianco durante la cerimonia nuziale, assicurandole la sua protezione anche per il futuro. Ogni anno, poi, viene celebrata una festa dei fratelli; le sorelle li invitano, segnano la loro fronte con l’usuale polvere rossa di buon augurio, offrono prelibatezze e braccialetti di fiori²⁴.

Del resto, pure le divinità del ricchissimo pantheon dell’Induismo vengono presentate all’interno di una tradizionale trama di legami famigliari. Il figlio ideale per molte donne hindū assume le fattezze del dio Kṛṣṇa: le vicende della sua infanzia vengono ricordate nell’epica popolare, nei canti salmodiati dai devoti, in sacre rappresentazioni in cui la figura del bambino diventa centrale. Nel *Bhagavata Purāṇa* (IX-X sec.)²⁵ il piccolo Kṛṣṇa costituisce tutta la gioia dei suoi genitori adottivi, dei parenti e dei compagni di gioco: un delizioso bricconcello, per dirla tutta. In una particolare occasione, alcuni bambini riferirono che Kṛṣṇa aveva mangiato della terra: madre Yaśoda gli fece aprire la bocca e, ignara e stupita, vide con meraviglia dentro di essa l’immagine dell’intero universo. Un’altra volta – decisa, pur a malincuore, a punirlo per le lamentele dei vicini – prese una corda per legarlo, ma questa non risultava mai sufficientemente lunga, neppure dopo avervi aggiunto diversi altri pezzi. Dopo vari tentativi, vedendo Yaśoda stanca e perplessa, Kṛṣṇa accettò di farsi legare. E i devoti commentano: colui che non viene raggiunto nemmeno dal più grande dei sapienti o dal più esperto praticante dello *yoga*, si lascerebbe raggiungere e legare per ricambiare l’amore materno.

L’uomo e la donna; il dio e la dea

Parlare della cultura tradizionale dell’India, significa quindi inevitabilmente parlare del mondo degli dèi – considerato così vicino al mondo degli esseri umani. In relazione al nostro discorso, non si manca di dire che l’unione stessa dell’uomo e della donna dovrebbe esser vista come l’unione di un dio e di una dea.

Nella *Chāndogya Upaniṣad* (VIII secolo a.C. circa), l’atto sessuale viene paragonato ad un sacrificio rituale: «In verità la donna è un fuoco (sacrifica-

²³ *Kūrma Purāṇa*, II, 12, 32; traduzione dal sanscrito nostra.

²⁴ Cf. DÉLEURY, *Il modello indù*, cit., pp. 127-128.

²⁵ I *Purāṇa* sono stati definiti “il quinto *Veda*” in quanto, espressi con un impianto narrativo dal linguaggio semplice e immaginifico, avrebbero costituito l’istruzione indirizzata alle donne e alle caste inferiori, tradizionalmente escluse dall’apprendimento dei sacri quattro *Veda*.

le)...: il grembo è il combustibile, l'invito (dell'uomo) è il fumo, la vergogna è la fiamma, l'accoppiamento costituisce i carboni, il piacere rappresenta la scintille»²⁶. Si è già visto – nelle *Leggi di Manu* – che, dall'unica divinità primordiale, nel processo di differenziazione della creazione, avrebbe avuto origine la polarità dei sessi. Śiva e la sua sposa Pārvatī²⁷ sono considerati l'archetipo degli amanti: essi sono anche visti come l'immagine dello spirito e della materia, dalla cui unione sarebbe stato generato il mondo. Śiva fu così conquistato dall'amore e dalla devozione di Pārvatī che volle – dice la leggenda – divenire inseparabile da lei, nel corpo e nell'anima; così egli è rappresentato come *Ardhanarīśvara* – il dio che è metà maschio e metà femmina: simbolo dell'indivisibilità del dio e della dea, dell'elemento maschile e di quello femminile, dell'uomo e della donna – la congiunzione e la complementarità degli opposti. Questa immagine è stata spesso raffigurata dagli artisti indiani, sia nella pittura sia nella scultura: una parte di essa esprime la forza e l'energia del maschio, l'altra la grazia e la tenerezza della donna.

Una raffigurazione stilizzata in pietra, che certo può apparire quantomeno singolare agli occhi dell'occidentale, si trova sempre nei templi dedicati a Śiva: il *lingam* – immagine del fallo – simbolo del potere di creazione della divinità, unito alla *yoni* – immagine dell'organo sessuale femminile: la matrice della vita, il simbolo di tutta l'infinita e multiforme potenzialità dell'esistenza. Il *Tantrismo hindū*, complesso sistema di dottrine esoteriche e pratiche *yoga*²⁸, non avrebbe mancato di collocare anche l'unione sessuale – che nell'accezione autentica dovrebbe andare oltre ogni licenziosità – all'interno di una via di crescita interiore in cui i *partner*, come già si accennava, incarnano rispettivamente il dio e la dea.

Si è già indicato che le figure divine, o i personaggi della ricchissima mitologia, diventano esempi di virtù proposti per l'imitazione; e anche, per quanto riguarda il nostro argomento, personificazioni delle varie dimensioni della vicenda d'amore. Possiamo ricordare a questo punto alcune osservazioni tratte da un testo di notevole interesse di Sudhir Kakar: quello che è stato il primo

²⁶ *Chāndogya Upaniṣad*, 5, 8, 1; cfr. *Upaniṣad*, a cura di C. Della Casa, UTET, Torino 1988.

²⁷ La “*Dea delle montagne*” – figlia dell'Himālaya e sorella di Gāṅga, divinità *femminile* del principale fiume sacro dell'India. Sull'Himālaya – ma soprattutto lungo il corso del Gange che da esso discende, sono localizzati importanti luoghi di pellegrinaggio, visitati ogni anno da un gran numero di devoti hindū: Hardwar, Rishikesh, Allahabad e soprattutto Benares.

²⁸ Il Tantrismo – che si è formato tra i secoli V e X, e in cui sono verosimilmente confluiti anche elementi magico-religiosi preariani – “è una delle correnti principali delle religioni indiane, corrente che ha esercitato la propria influenza fin dalla tarda letteratura vedica e ha contribuito a plasmare tutti i sistemi filosofici indiani e i culti religiosi. Esso è fautore di una visione *sacramentale* della realtà, in altre parole, ogni fenomeno materiale, psichico e spirituale diventa il simbolo della realtà divina e quindi mezzo di salvezza...”; M. VON BRUCK, *Tantra/Tantrismo*, in *Nuovo Dizionario delle Religioni*, a cura di H. Waldenfels, tr.it., Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 945-952 (qui p.945).

«studio psicologico sul rapporto tra i sessi in India»²⁹, sviluppato sulla base di un'ampia analisi di racconti popolari e di grandi tradizioni mitologiche, ben radicate e tuttora vive in quella cultura.

Il fascino della narrazione ha sempre esercitato una forza particolare nella tradizione sostanzialmente orale dell'India...Gli indiani tradizionalisti sono legati al racconto in un modo difficile da concepire per un occidentale o un indiano moderno. Le storie che ascoltano e che raccontano (o che vedono rappresentate nei drammi e descritte nei film indiani), vengono continuamente rielaborate e s'intrecciano con quelle della loro vita³⁰.

È per questo motivo che, generalmente parlando, un'attenta analisi e un'adeguata interpretazione del patrimonio mitologico – oltre il carattere fantastico di immagini e vicende che occorre decodificare – diventano importanti chiavi di accesso all'individuazione e alla comprensione dei valori, delle strutture portanti, delle identità e dei modelli di comportamento propri delle società tradizionali, che appunto attraverso i miti hanno custodito la propria storia e fondato i propri stili di vita. È interessante – a proposito dell'India – vedere come questa partecipazione collettiva a un immaginario comune continui a manifestarsi, per esempio, attraverso l'attuale veicolo della ricchissima – per lo meno da un punto di vista quantitativo – produzione cinematografica. «Oggi questo cinema che attinge immagini e simboli dalle culture regionali tradizionali e li combina con temi occidentali più moderni, è il maggiore artefice di una nuova cultura popolare panindiana»³¹. In questo modo – secondo dinamiche trasversali rispetto alle stratificazioni socioeconomiche della popolazione – rivive negli spettatori quel mondo fantastico, retaggio dell'infanzia, «forse meno rimosso dalla coscienza dell'adulto di quanto possa esserlo in altre culture»³².

Anche col supporto della personale esperienza di analista, Kakar ha affermato con certezza che la figura predominante nel panorama della narrazione e nell'immaginario collettivo appare quella della “Grande Dea”, specialmente nelle molteplici manifestazioni di tipo materno, a suo avviso ben più importanti che nei corrispondenti contesti occidentali³³. Proprio sulla base della casistica ricavata dall'approccio psicoanalitico, è possibile allora confermare che il contenuto dei miti rivive e si concretizza in qualche maniera nella storia particolare delle persone, al punto da costituire «un linguaggio culturale che aiuta l'individuo nella costruzione e nella integrazione del suo mondo interiore»³⁴.

Ancora oggi, per esempio, molte donne in India celebrano annualmente una festività in onore di Savitrī – per propiziare una lunga e serena vita coniu-

²⁹ S. KAKAR, *Sesso e amore in India*, tr.it., Pratiche, Parma 1995, p.9.

³⁰ *Ibid.*, p.10.

³¹ *Ibid.*, p.42.

³² *Ibid.*, p.45.

³³ Cf. *ibid.*, p.178.

³⁴ *Ibid.*, p.183.

gale. La leggenda che la vede protagonista, è contenuta nel già citato poema epico del *Mahābhārata*. Vi si racconta di un re del passato, onesto e generoso, crucciato dal fatto di non avere figli. La dea Savitrī³⁵, compiaciuta dalla venerazione del sovrano e dalle sue preghiere, decise di accordargli la grazia di una nascita. Alla bambina venne dato per l'appunto il nome di Savitrī, in onore della dea stessa. Con gli anni crescevano con lei bellezza, grazia, virtù. Giunta all'età adatta per il matrimonio, il re padre le concesse la facoltà di scegliere il proprio sposo. Ella lo trovò in un eremo della foresta: Satyavān era dotato di eccellenti qualità, ma era suo destino dover morire entro un anno. Pur sapendo ciò, Savitrī rimase ferma nella sua decisione.

Giunto il momento, Yama – il dio della morte – si presentò per prendere e condurre con sé il giovane. Savitrī continuava a seguirli da vicino; a nulla valevano le sollecitazioni della terribile divinità, perché abbandonasse la sua speranza e tornasse indietro. Ma anche Yama non mancò di rimanere conquistato dalla leggiadria, dalla saggezza, dalla virtù e dalla dedizione di Savitrī – cominciando a concederle qualche grazia – fino ad arrendersi definitivamente e a ritirarsi, lasciandole il suo amato e assicurando, anzi, una lunga esistenza e una nobile progenie. L'inevitabile morale consisterebbe – ovviamente – nel fatto che il devoto e incondizionato amore di una sposa sarebbe riuscito ad aver ragione perfino del ferreo potere del destino e della morte, altrimenti invincibile e immodificabile.

Un altro esempio illustre è quello di Satī – consorte del dio Śiva e figlia del dio Dakṣa, uno dei notabili del pantheon. I rapporti tra Śiva e Dakṣa erano stati da sempre tutt'altro che amichevoli; quest'ultimo non aveva affatto gradito la scelta fatta da sua figlia, e non perdeva quindi occasione per insultare e offendere il genero – figura divina certamente inquietante, incurante di ogni convenzione, dedito ad ogni eccesso (dal più estremo rigore ascetico, fino all'abbandono all'ebbrezza e all'estasi orgiastica)³⁶. In una particolare occasione, di fronte ad un linguaggio fortemente ingiurioso, Satī – affermando che una sposa virtuosa non può, e non deve, tollerare che si parli male del suo sposo – sprigionò dall'interno di se stessa le fiamme di un fuoco sacrificale, cadendo morta ai piedi del padre. Proprio tale leggenda veniva portata a sostegno della tragica

³⁵ Figlia del dio-Sole e consorte del dio Brahmā, è la personificazione del verso sacro – il *savitrī-mantra*, per l'appunto, presente e altamente esaltato nel *Ṛg-veda* – che i devoti hindū recitano ogni giorno nella preghiera del mattino.

³⁶ Secondo diversi studiosi, la figura del dio Śiva (*il Benevolo*) costituirebbe un retaggio della più antica cultura dell'India – in cui apparirebbero riconoscibili i tratti di una mentalità magico-religiosa arcaica, successivamente inglobati e valorizzati nel sistema *brahmanico*. Come si è già accennato, un'osservazione analoga può esser fatta pure a proposito della 'Grande Dea'. Nell'Induismo classico Śiva è, con Brahmā e Viṣṇu, una delle divinità principali: insieme costituiscono la *trimūrti*, ovvero la 'triplice forma' (tale il significato letterale) della ciclica attività divina nell'universo: creazione, mantenimento in esistenza, riassorbimento nella dimensione metafisica.

pratica del cosiddetto “rogo delle vedove” – denominata dagli Inglesi “*suttee*” (da *Sati*, appunto, che significa virtuosa, buona) e messa fuorilegge nel 1826³⁷.

Molti sono gli epiteti che si riferiscono alla Grande Dea: addirittura mille e otto, secondo la tradizione, esaltanti i suoi diversi aspetti. Se ne può ricordare qualcuno, particolarmente significativo, come “Origine di ogni potere”, “Infinita”, “Perpetua”, “Donatrice dell’elisir dell’immortalità”, “Origine dell’uomo”, “Grande beatitudine”, “Essere supremo”, “Madre del mondo”, “Incarnazione dello splendore”, “Coei che dimora in ogni cuore”, “Vascello per attraversare l’oceano delle esistenze”, e così via... Ma la Dea è anche *Durgā*³⁸, o *Kālī* (la Nera), che può essere pacificata e propiziata solo con l’offerta di sangue – sopravvivenza della crudezza di concezioni e rituali ancestrali, che affondano le loro radici nella notte dei tempi. Vi si potrebbe anche intravedere – come qualcuno ha fatto – l’espressione simbolica (certo degenerata, a livello popolare, in pratiche aberranti e difficilmente tollerabili) di una completa e incondizionata dedizione, del totale annullamento, della morte iniziatica che prelude alla piena rigenerazione. Si tratta, in ogni caso, di un chiaro esempio di rappresentazione del “Sacro” come *mysterium tremendum et fascinans* – secondo la ben nota definizione di Rudolf Otto³⁹.

L’aspetto del *fascinans*, peraltro, non manca di trovare espressione nella sensualità e nell’impeto del trasporto devozionale. L’ascesi dell’amore non ha conosciuto in India limiti esclusivi di appartenenza; così i devoti si abbandonano a un simile atteggiamento e a un simile linguaggio – che «diventa sensuale nella passione esplicita di certe figure femminili e nell’accesa terminologia usata per esprimere l’unione mistica direttamente... La gente li chiama pazzi, ed essi confermano la diagnosi con orgoglio, si dicono pazzi d’amore...»⁴⁰. Certo – come si è già avuto modo di accennare – la civiltà dell’India ha conosciuto una diversa valorizzazione, non sempre e non soltanto puramente simbolica, dell’unione amorosa. La passione dell’incontro diventa uscita da sé, itinerario a ritroso verso l’origine dell’Essere: «lo sforzo di raggiungere l’Assoluto tramite le possenti energie sessuali» – scriveva Marguerite Yourcenar in un saggio sul *Gītāgovinda*, considerato testo sacro tra i devoti visnuiti. E così continuava: «L’orgasmo di Rādhā – l’amante prediletta, fra molte, da Kṛṣṇa – è sì l’estasi dell’anima posseduta dal dio, ma quell’anima palpita nella carne...»⁴¹.

³⁷ Sembra che l’origine storica possa risalire alle dinastie guerriere dei Rajput, i cui regni fiorirono nella regione occidentale del Rajasthan dal VII all’XI secolo. Di temperamento nobile e fiero le spose avrebbero preferito immolarsi, piuttosto che cadere nelle mani di eventuali conquistatori divenendone schiave.

³⁸ Così chiamata in quanto *impenetrabile*; la festa a lei annualmente dedicata dura, nella regione del Bengala, diversi giorni. Immagini della dea, abbigliata e ornata riccamente, vengono portate in processione dai devoti; terminate le celebrazioni, quelle stesse statue – ospitate nelle case come temporanee sedi della presenza divina – sono poi abbandonate alla corrente dei fiumi.

³⁹ Cfr. R. OTTO, *Il Sacro. L’irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1992⁴.

⁴⁰ *Inni degli Alvar*, a cura di E. Panattoni, UTET, Torino 1993, p. 54.

⁴¹ M. YOURCENAR, *Alcuni temi erotici e mistici del Gītāgovinda*, in JAYADEVA, *Gītāgovinda*, a cura di G. Boccali, Adelphi, Milano 1982, pp. 169-184 (qui p. 182). Kṛṣṇa è forse la divinità più popolare

Il *Gītāgovinda* è un poema lirico-drammatico del XII secolo, pensato anche per la rappresentazione scenica, con l'alternanza di parti cantate e di parti narrative – sotto l'influenza di modelli tradizionali della religiosità del Bengala. L'opera ha conosciuto grande diffusione in tutto il subcontinente indiano, dove è «un testo vivente...cantato nelle diverse versioni musicali, rappresentato nel corso di feste popolari e nel culto – anche giornaliero – dei templi, danzato nel repertorio di stili affermati da secoli»⁴². Si è dunque prestato all'imitazione letteraria, in tutte le possibili modulazioni di una metafora ardita che unisce corporeità e spiritualità. Ha espresso un costante rimando a quell'amore che dovrebbe spingere le anime – tutte le anime, viste come diverse espressioni del modello femminile della prediletta – a rispondere all'appello divino che sempre continua a risuonare.

Tu sei il mio ornamento, tu sei la mia vita,
 tu sei la gemma nell'oceano della mia esistenza;
 sii mi sempre vicina, ti prego:
 questa è l'aspirazione più grande del mio cuore:
 caro amore, sempre affettuosa, lascia la collera senza ragione contro di me;
 anche a me il fuoco d'amore arde l'anima:
 dammi da bere il vino del loto delle tue labbra⁴³.

Michele Carmine Minutiello
 Via G. Garibaldi 74/C – Marzocca
 60019 Senigallia (AN)
 minutiello57@yahoo.it

Parole chiave

Dea Madre, *Veda*, *Leggi di Manu*, Tantrismo, Matrimonio, Famiglia.

Keywords

Mother Goddess, *Veda*, *Manu's Laws*, Tantrism, Marriage, Family.

e amata; a un'antica origine di eroe guerriero-pastorale, si sono nel tempo aggiunte sempre più profonde valenze religiose, fino all'identificazione con il dio Viṣṇu – di cui è considerato manifestazione terrena.

⁴² G. BOCCALI, *Prefazione*, in JAYADEVA, cit. p. 30.

⁴³ *Ibid.*, X, 209; sull'argomento, anche in ottica fenomenologica e comparativa, cf. M.C. MINUTIELLO, *L'amor sacro. Risonanze letterarie di un simbolismo universale*, in ID., *Specchi del Sacro. Forme simboliche nelle religioni*, Vincenzo Grasso Editore, Padova 2023², pp. 193-236.



IL MATRIMONIO NEOPAGANO: OSSERVAZIONI PRELIMINARI

NEOPAGAN MARRIAGE: PRELIMINARY OBSERVATIONS

Giovanni Frulla*

Abstract

The essay offers a brief presentation of neo-pagan marriage, i.e. that type of union commonly connected to the diffusion of religious movements close to neo-paganism: it is a practice usually identified with the so-called *handfasting*, a ritual which involves a revival of ancient practices linked to natural elements and a sharing of ideas, in particular of freedom and common harmony, which grow rapidly during the most critical periods of official religious traditions.

* * *

Il saggio offre una breve presentazione del matrimonio neopagano, cioè della forma di unione comunemente connessa alla diffusione di movimenti religiosi vicini al neopaganesimo: si tratta di una pratica solitamente identificata con il cosiddetto *handfasting*, rituale che prevede una ripresa di antiche pratiche legate agli elementi della natura e una condivisione di idee, in particolare di libertà e di armonia comune, che crescono rapidamente nei momenti più critici delle tradizioni religiose ufficiali.

Introduzione

Negli ultimi decenni si è aperto, in ambito socio-culturale prima ancora che religioso, un acceso e necessario dibattito sulla presenza del femminile e sul ruolo concreto della donna all'interno dei vari settori della società contemporanea. Le criticità emerse in seno alle riflessioni e alle istanze di rinnovamento

* Docente di Cultura e religione ebraica e di Antropologia culturale all'ISSR *Redemptoris Mater* Marche (Ancona).

sono state importanti per proporre e ottenere alcuni graduali cambiamenti, anche se chiaramente parziali¹.

A tale dibattito di matrice laica sono seguite risposte anche in ambito religioso: all'interno del mondo cattolico infatti si è aperta una discussione sulla questione del femminile, che ha coinvolto intellettuali e religiosi, ma ci troviamo ancora in una fase embrionale. Spesso le posizioni ufficiali, ancorate alla tradizione, non permettono un'agevole concretizzazione di quel rinnovamento interno sul quale, evidentemente, non è semplice trovare un accordo².

In questo modo la religione ufficiale (quella cattolica in questo caso) rischia di presentare delle lacune su un ambito molto delicato, anzi a dire il vero su processi di rinnovamento che vanno ben oltre la questione del femminile e che dovrebbero essere affrontati come necessari: in un mondo che continuamente lancia sfide di fronte alle quali non è opportuno che il cristiano si faccia da parte, sarebbe auspicabile un serrato dibattito teologico, filosofico, socio-culturale, che – almeno apparentemente – fatica a decollare.

Ecco perché questi rallentamenti generano lacune che permangono all'interno delle istituzioni legate alla cosiddetta religione ufficiale: e in tali lacune si inserisce quel margine di incertezza e di instabilità sul quale si innestano nuove correnti spirituali o religiose che possono essere identificate con la definizione (limitata e imperfetta) di neopaganesimo³.

Scopo di questo breve contributo è presentare all'interno del contesto del cosiddetto neopaganesimo una pratica che ha valore sia religioso che civile: il matrimonio. Si offrono quindi alcune riflessioni preliminari in merito ad un tema che, ponendosi in maniera trasversale tra religione e società, dà spazio a molte considerazioni, che una auspicabile ulteriore ricerca sul campo potrebbe approfondire.

Prima di concentrarsi sul matrimonio è però evidentemente necessaria una breve presentazione del contesto in cui ci muoviamo.

¹ Una riflessione interessante sul rapporto tra femminile e divinità in ambito cristiano cattolico è presente in R. MEI, *La maternità di Dio nella Chiesa cattolica attraverso le parole dei pontefici (da papa Giovanni Paolo I a papa Francesco)*, in G. PEDRUCCI (ed.), *Maternità e monoteismi. Motherhood(s) and Monotheisms*, Edizioni Quasar, Roma 2020, pp. 73-85.

² Si vedano in merito al rapporto tra donna e istituzione ecclesiastica le riflessioni di V. MENCUCCI, *Donna sacerdote? Ma con quale Chiesa?*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017.

³ Per una introduzione generale sul neopaganesimo si può consultare il materiale disponibile sul sito del Centro Studi sulle Nuove Religioni di Torino (CESNUR): <https://cesnur.com/neo-paganesimo-neo-stregoneria-neo-sciamanismo/introduzione-al-nuovo-paganesimo/> (consultato il 18/07/2023).

1. Il neopaganesimo: breve introduzione

Cosa si intende per neopaganesimo? E in che modo questo movimento si sta diffondendo anche in Italia? Alcune risposte a queste domande sono già presenti in due contributi, scritti a due mani, apparsi negli anni passati all'interno di volumi relativi alla maternità e frutto di un interessante confronto interdisciplinare⁴. Da questi saggi può essere utile estrapolare qualche informazione sintetica che possa essere efficace in questa sede⁵.

Come già anticipato nell'introduzione, negli ultimi anni in Italia si è verificato un risveglio delle cosiddette religioni neopagane: queste forme di religiosità sono piuttosto variegata e quindi difficili da inquadrare all'interno di categorie definite, ma ruotano tutte intorno ad un generico culto del "Tempio della Dea" e ad un insieme di pratiche che pongono in rilievo il tema della maternità, e con esso quello della fertilità, che con la maternità è evidentemente connessa⁶. Infatti è proprio sulla riscoperta del femminile e quindi, in ambito divino, sulla presenza di una Dea Madre e non tanto di un Dio creatore, che si basa questa specifica tendenza attuale di ripresa del neopaganesimo. A tale proposito la situazione in Italia non è altro che lo specchio della diffusione di nuove forme di culto in relazione a movimenti religiosi internazionali più diffusi, come il movimento che fa capo al Tempio della Dea a Glastonbury (Regno Unito)⁷. Si tratta in sostanza di una forma di religiosità alternativa, solitamente in opposizione alla religione tradizionale, che si colloca perfettamente all'interno di un quadro più ampio di riscoperta della spiritualità. Ciò si manifesta in forme di culto nuove, diffuse prevalentemente nelle aree anglosassoni, ma da tempo ormai presenti e in crescita anche nelle regioni del

⁴ Cf. G. FRULLA - R. GAMBELLA, *La visione della maternità nel contesto giudaico-cristiano: le "lacune" della religione ufficiale e la nascita di nuove forme pagane di culto della donna e del femminile*, in G. PEDRUCCI (ed.), *Maternità e monoteismi. Motherhood(s) and Monotheisms*, Edizioni Quasar, Roma 2020, pp. 281-292. Cf. anche G. FRULLA - R. GAMBELLA, *La costruzione "neopagana" della concezione della maternità nell'Italia centrale: rifiuto della religione tradizionale o nuova visione del mondo?*, in G. PEDRUCCI (ed.), *Mothering(s) and Religions. Proceedings of the International Workshop*, Scienze e Lettere, Roma 2020, pp. 227-241.

⁵ Cf. in particolare FRULLA - GAMBELLA, *La costruzione "neopagana" della concezione della maternità*, cit., pp. 228-231.

⁶ Sulla dottrina del neopaganesimo, fluida ma all'interno di alcune costanti, cf. M. MENICOCCHI, *Identità e valori nel movimento neopagano*, in «Antrocom» 1/3 (2005), pp. 213-222. Così esordisce l'autore: «Il neopaganesimo è un movimento che si presenta assai variegato, con una pluralità di sfaccettature e di aspetti, con componenti che sono assai differenti tra loro sia per quanto riguarda i contenuti dottrinali e le credenze religiose sia per le modalità organizzative. Il movimento è privo di testi sacri e non vi sono documenti che siano riconosciuti sacri da tutti i membri. Nondimeno è anche un movimento fondamentalmente unitario e riconoscibile che si richiama ad una specifica tradizione religiosa. I membri si riconoscono parte di questa tradizione unitaria e, al di là delle differenze, ritengono di condividere una base comune di valori e di intenti» (Id., p. 213).

⁷ Cf. <http://www.goddess temple.co.uk/> (consultato il 18/07/2023).

Mediterraneo più vicine alla tradizione cristiano-cattolica. Ad esempio, per quanto riguarda l'Italia, è possibile identificare centri legati in qualche modo al neopaganesimo a Torino, Roma, Venezia, solitamente animati dall'intento di approfondire le tematiche del femminile con lo scopo di ripristinare il culto della Dea e creare quindi una rete di contatti per comunicare e diffondere il messaggio, come succede ad esempio a Trento, in Brianza, in Sardegna, in Liguria e anche nelle Marche⁸. Non è facile definire con chiarezza i confini della presenza del culto della Dea e quindi i criteri di individuazione delle correnti neopagane sul territorio perché spesso esse si confondono con elementi dettati dalla moda, pratiche della tradizione popolare e del folklore, percorsi individuali autonomi di riscoperta interiore: tracciare delle regole di appartenenza risulta quindi piuttosto complicato, mentre è molto più efficace rimanere nel campo delle tendenze, espressioni individuali e collettive di una adesione non sempre convinta, ma a volte concessa anche inconsapevolmente. Parlando di tendenze è quantomeno improbabile riuscire a definire le norme, i criteri e le indicazioni che stanno dietro al cosiddetto neopaganesimo: possibile è però evidenziare alcuni concetti basilari che non tracciano una struttura "teologica" articolata, ma che semplicemente indicano agli adepti un tipo di percorso sul quale muovere i propri passi, in totale libertà e quindi anche in maniera differenziata.

Il culto del Tempio della Dea da cui siamo partiti per descrivere il neopaganesimo è molto interessante e utile per tentare di tracciare alcuni elementi che potremmo definire ricorrenti all'interno di questa nuova spiritualità religiosa. In primo luogo è possibile guardare alle tradizioni religiose ufficiali come a delle contaminazioni di una religione primordiale tutta incentrata sul femminile e di cui è necessario andare a riscoprire le tracce presenti e nascoste nelle grandi religioni istituzionali; in secondo luogo, dato che il percorso conduce alla venerazione, anzi alla contemplazione, di una Dea Madre (e di tutte le altre divinità femminili che nella storia svolgono lo stesso suo ruolo) che si occupa di rendere l'intero cosmo fecondo di armonia universale, non può esserci strumento migliore della donna per poter incarnare questa visione del mondo, in cui l'armonia si ha innanzitutto con la madre terra, e per suo tramite con tutti gli esseri viventi⁹. Ruolo chiave è svolto quindi dalla natura, Grande Dea e semplice donna contemporaneamente:

La natura è intesa come un'autentica dea (sia pure non sempre come una dea personale) e gioca un ruolo importante nel pantheon degli dei: è la Madre Terra, dispensatrice di doni e con la quale è necessario stabilire un rapporto armonico e di unità. [...] A lei è rivolto un culto di fertilità che si esprime in

⁸ In merito ad una rapida ricostruzione della storia del movimento neopagano cf. M. MENICOCCHI, *Le radici della Luna. Storia del movimento neopagano*, in «Antrocom» 1/2 (2005), pp. 191-198.

⁹ Più che di fratellanza universale si dovrebbe parlare di "sorellanza". Cf. FRULLA - GAMBELLA, *La costruzione "neo-pagana" della concezione della maternità*, cit., p. 230.

una serie di rituali, anche qui con un'ampia elasticità di interpretazione tra i vari gruppi su date e modalità rituali. Esempio principale dell'armonia della natura è il ciclo stagionale che viene celebrato con una serie di feste stagionali, tendenti a rimarcare i ritmi ciclici, la cui osservanza e celebrazione è una componente essenziale del movimento. Legati a queste feste vi sono numerosi riti di passaggio (nascita, matrimonio, morte...). La terra, il pianeta, è attraversata da linee chiave, giunzioni di energia, luoghi con specifiche tensioni. Lo spazio non è uniforme e determinati luoghi hanno caratteri e potenzialità sacre maggiori di altri. Sono i luoghi ove conviene svolgere pellegrinaggi e i riti sacri¹⁰.

La natura si identifica con la donna e non può essere compresa senza una chiave di lettura femminile, perché di fatto la donna è abile nell'interpretazione dei segni della natura, che avviene chiaramente non in maniera razionale, ma quasi mistica, in modo da istaurare con gli elementi del cosmo un dialogo vero, per catturarne tutta l'energia:

Nell'universo lavora un'energia sostanziale che può essere rinvenuta in tutte le parti del cosmo e in tutti i suoi elementi. Gli uomini possono stabilire un contatto diretto con questa energia e usarla per trarne vantaggi o per aiutare gli altri. Manca l'interesse a definire se questa energia sia divina oppure se sia una manifestazione della divinità. In ogni caso l'obiettivo è accrescere grazie ad essa il proprio potere, per poter aiutare e sanare gli altri¹¹.

Siamo in un campo in cui è improbabile fornire spiegazioni razionali di fronte a concezioni religiose basate sull'arcano, sul magico, sul misterioso. Sicuramente la cosa più semplice è fare esperienza di questa nuova spiritualità addentrandosi all'interno di alcuni rituali ben precisi, dove alla donna è riconosciuto spesso un ruolo di primo piano e dove soltanto lei è in grado di percepire quella energia misteriosa che deve essere incanalata in positivo nel momento della cerimonia. Dal punto di vista del neopaganesimo è proprio questa la chiave di volta per interpretare la realtà in maniera nuova.

2. Il matrimonio neopagano: caratteristiche del cosiddetto *handfasting*

Entriamo finalmente nel nocciolo della questione cercando di approfondire gli elementi chiave che caratterizzano il cosiddetto matrimonio neopagano. Nell'ambito delle correnti neopagane infatti si individuano alcune pratiche che si caratterizzano come riti di passaggio¹² e che evidenziano fasi specifiche della vita umana. Una di queste è senza dubbio l'unione sponsale, che acquista un nuovo carattere di sacralità, più legata alla materialità, alla natura e alla sen-

¹⁰ MENICOCCI, *Identità e valori nel movimento neopagano*, cit., p. 215.

¹¹ Ivi.

¹² Sui rituali di passaggio relativi a fidanzamento e matrimonio cf. A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 100-126.

sibilità, allontanandosi dalla tradizione cristiano-cattolica e cercando quindi di ripristinare e di far rivivere altre forme di culto che associano e sovrappongono elementi provenienti dalle antiche tradizioni pagane e dalle nuove tendenze della contemporaneità. Il rito nuziale in ambito neopagano viene solitamente identificato con il rito di origine nordica denominato *handfasting*, del quale si è avuto modo di fare esperienza anche in Italia, in forme più o meno rivisitate, negli ultimi anni. Interessante è tentare una analisi dell'*handfasting* soffermandoci in primo luogo sul rituale e poi in un secondo momento cercando di individuarne la presunta (o reale) cornice ideologica.

2.1. *Il rituale*

Il matrimonio neopagano, solitamente identificato con la pratica del cosiddetto *handfasting*, si presenta come un rito dalle caratteristiche sfumate e variabili, fenomeno tipico all'interno del neopaganesimo. Per tale motivo non è possibile descrivere con esattezza le fasi del rito, ma è possibile ricostruire, partendo da un'analisi più generale dei rituali neopagani, alcune caratteristiche di fondo. Probabilmente lo stesso *handfasting* non esaurisce da solo le possibilità di realizzazione di una unione matrimoniale all'interno del neopaganesimo, ma di sicuro ne rappresenta la forma più conosciuta e diffusa¹³.

Il matrimonio neopagano nella sua forma definita *handfasting* prevede quindi dei rituali non ben regolamentati da svolgersi prevalentemente all'aperto¹⁴ e chiaramente senza richiami alle religioni ufficiali ma solo ad alcuni valori di base sui quali può convergere l'adesione dei partecipanti.

Innanzitutto fondamentale per lo svolgimento del rito è la scelta del luogo che, come si diceva precedentemente, è solitamente un bosco o un altro luogo dove la natura gioca un ruolo di primo piano. Infatti è lì che deve essere definito uno spazio sacro, solitamente circolare, e devono essere marcati simbolicamente i punti cardinali di questo spazio, con pietre o con altri oggetti: in questo modo chi celebra e chi partecipa è ricondotto all'origine cosmica di quell'evento specifico e alla sua personale appartenenza all'universo da comprendere e da contemplare. Infatti ai quattro punti vengono associati solitamente i quattro elementi, oppure le quattro stagioni, o altro ancora¹⁵. La cosa importante è che i presenti si sentano in sintonia tra loro e con il tutto. «Del

¹³ Può essere sufficiente una rapida navigazione su web per rendersi conto di come spesso sia proprio questo il rituale proposto per quelle coppie che vogliono unirsi utilizzando cerimonie alternative rispetto alla celebrazione cristiana.

¹⁴ Il rimando all'origine nordica della pratica dell'*handfasting* colloca questa cerimonia in diretta connessione con la natura, e con gli spazi sacri presenti nell'ambiente, solitamente boschi o altri luoghi ritenuti significativi.

¹⁵ Cf. MENICOCCHI, *Identità e valori nel movimento neopagano*, cit., p. 216.

resto, per i neopagani, “sentire” un rituale è assai più importante dei gesti concreti necessari per svolgerlo¹⁶.

Possono essere presenti dei richiami alla Dea, a volte seguiti anche da canti e danze: se non si fa riferimento diretto alla Grande Dea, la si chiama in causa ponendo tutta l’attenzione sulla natura che viene divinizzata e con la quale è necessario porsi in «collegamento immediato»¹⁷ tramite la dimensione del femminile, simbolo della forza generatrice presente nella natura stessa.

Gesto tipico dell’*handfasting* è quello della legatura delle mani¹⁸: questa può avvenire attraverso dei nastri collegati ai quattro elementi presenti nel luogo sacro e poi legati intorno alle mani degli sposi¹⁹. Siamo chiaramente di fronte ad un duplice significato, sia di unione, relativo alla promessa che gli sposi si scambiano, sia di appartenenza ad un universo cosmico del quale ormai anche gli sposi si sentono parte e al quale vogliono aderire. Ancora una volta si tratta di un gesto finalizzato alla suggestione, all’evocazione di atteggiamenti accattivanti, misteriosi, armonici.

2.2. I valori: libertà, natura, armonia, individuo

Il primo valore fondamentale su cui si basa il matrimonio nelle correnti neopagane risponde al concetto di libertà: è una libertà che si ottiene sostanzialmente rifiutando tutto ciò che riguarda la tradizione religiosa considerata dominante e proponendo forme di condotta di vita alternative, o – per meglio dire – di *non-forme*. In realtà, come già sottolineato precedentemente, non si tratta tanto di una visione nuova del mondo e della realtà, quanto piuttosto di una reazione ad una visione del mondo ancorata a valori tradizionali. Se si può individuare nel neopaganesimo una definizione della concezione di libertà, essa dovrebbe essere collegata alla necessità di affermare il valore del rifiuto di ogni istituzione, di ogni tradizione, di ogni pensiero già dato e definito. La libertà per il neopaganesimo è decostruzione, è smantellamento di ciò che è già presente e influente nella società.

In relazione al matrimonio, diventa dunque imprescindibile suggellare una unione senza dover ricorrere ad un rituale ufficiale che possa richiamare un qualche potere religioso o una qualche istituzione, ma genericamente fondarsi sulla libera scelta di due essere umani che decidono di vivere insieme e che

¹⁶ Ivi.

¹⁷ Ibid., p. 217.

¹⁸ A cui il nome stesso della cerimonia fa riferimento.

¹⁹ Dal punto di vista neopagano la pratica si pone in una posizione di rottura nei confronti della tradizione cristiana dominante, anche se non bisogna dimenticare che il campo semantico del “legare” è utilizzato anche in ambito biblico: ad esempio nel Nuovo Testamento in Matteo 16, 19 è usato in un’espressione che fa riferimento (anche se forse non esclusivo) al matrimonio, mentre in maniera più esplicita appare in 1 Corinzi 7, 27.

non manifestano la necessità di doversi rassegnare a seguire le regole imposte dalla società. In tale prospettiva il matrimonio neopagano rispecchia benissimo le tendenze liquide della contemporaneità, e fa di questa fluidità l'unica norma accettabile: tutto il resto, tutte le sovrastrutture politiche, economiche e religiose non servono al matrimonio, anzi rischiano di limitarlo, e per questo possono essere facilmente evitate e guardate con sufficienza e in certi casi con sospetto. Sono rituali e comportamenti che a poco a poco cadranno, dal punto di vista del neopagano, perché sono quasi delle sopravvivenze di un'epoca che non riesce più a mantenersi viva e che quindi a poco a poco è destinata a perdere la sua forza.

Da dove nasce questa libertà? Su cosa si basa? Ecco che è necessario sottolineare l'altro valore che emerge dal matrimonio nel contesto del neopaganesimo: la natura. Sono gli elementi della natura, i quattro elementi primordiali, a giocare un ruolo di primo piano, a fornire un richiamo mitico e cosmologico alla cerimonia che si sta compiendo: un rito che di fatto appartiene al mondo, all'universo, alla natura, e ne rispetta le forze, un rito che poggia le sue fondamenta sull'equilibrio del cosmo, sull'ordine che nasce da questo equilibrio. Il rituale neopagano semplicemente colloca l'unione sponsale in un ambito del tutto naturale dove tutte le cose seguono un meccanismo universale, una forza imperscrutabile a cui deve essere un piacere e un onore aderire. La natura diventa un mezzo per rendere evocativo, ma non troppo esplicitivo, il rituale. Anche in questo caso la scelta del neopaganesimo va nella direzione della decostruzione, piuttosto che della proposta vera e propria di una visione alternativa del mondo e dell'uomo.

Strettamente legato al concetto di natura è il principio dell'armonia. Tra uomo e natura si innesca una ricerca di equilibrio che sicuramente in apparenza deve molto alle discipline orientali perché, seppur non facendo riferimento a specifiche dottrine o religioni, poggia sulla contemplazione di macrocosmo e microcosmo²⁰ e sul senso generale di serenità e di benessere che si ricava da questa forma di meditazione interiore. Riscoprire la natura significa anche addentrarsi in un mondo da cui l'uomo con il progresso e con la crescita economica ha scelto di allontanarsi, e quindi in un certo senso significa respirare una nuova vita, fondata su valori primigeni. Il matrimonio si fonda quindi su questa riscoperta di una appartenenza al mondo naturale e di un legame forte che l'unione d'amore non fa altro che consolidare, attraverso una contemplazione

²⁰ Sul rapporto tra macrocosmo e microcosmo nelle religioni in generale cf. M. C. MINUTIELLO, *Specchi del Sacro. Forme del simbolismo delle religioni*, Vincenzo Grasso Editore, Padova 2012, pp. 59-90. Nel caso del neopaganesimo siamo di fronte ad un tentativo di eguagliare le grandi tradizioni mistiche occidentali od orientali, ma l'impressione è che tale spunto intuitivo su microcosmo e macrocosmo rimanga molto in superficie, legato alle sensazioni di benessere personale del momento e non frutto di una profonda disciplina interiore, dato che non vengono fornite indicazioni specifiche per potersi addentrare nella contemplazione.

degli elementi primordiali e dell'amore come elemento aggiuntivo destinato ad amalgamare il tutto. La natura si respira anche in una ricerca di isolamento dalla società, evidente perfino nella scelta del luogo in cui svolgere la cerimonia, e nella decisione di spogliare il rituale e gli sposi di tutte le valenze simboliche tradizionali per rivestirli solo di una patina di armonia cosmica nella quale l'individuo dovrebbe trovarsi a proprio agio proprio perché libero di agire e di decidere del proprio corpo e del proprio spirito. La scelta della natura potrebbe anche tradursi in decisioni radicali in linea con questo principio per quanto riguarda il parto, la maternità e in generale la crescita dei figli.

Non è chiaro a tale proposito quale sia il percorso da seguire: il fine e il metodo vengono evocati attraverso parole ed espressioni suggestive ma poco funzionali a tracciare una via responsabile nella costruzione della dimensione familiare. Spesso anche il rito civile è celebrato in un contesto esterno rispetto al matrimonio neopagano, forse proprio perché gli stessi richiami ai diritti e doveri dei coniugi rischiano di razionalizzare eccessivamente un evento che risulta essere un'esperienza prevalentemente emozionale. Suscitare un moto interiore di suggestione e adesione individuale è inevitabile nel momento in cui si tratta di elementi primordiali. Per cui la ricerca dell'armonia in seno alla natura diventa un desiderio che riguarda un quarto elemento valoriale di questo matrimonio: l'individuo. Se elimino le strutture sociali, se annullo la tradizione e se riduco al minimo l'impatto che la religione ha nella mia scelta individuale allora cerco di affermare una libertà che ipoteticamente non ha limiti, non ha confini, e che si caratterizza per una ricerca spasmodica del benessere personale. Non ci si allinea con nessuna pratica ufficiale, non si cerca nessun vincolo già definito: tutto rimane incerto e passibile di correzione, di aggiustamento, di ripensamento. La stessa cosa è chiaramente presente anche nella tradizione ufficiale, ma richiederebbe percorsi più tortuosi: il neopaganesimo si affranca da questi vincoli perché lo scopo è raggiungere un benessere personale generale, in cui il sentirsi bene significa percepirsi in armonia con il mondo e con gli altri, anche quando concretamente questa ricerca passa attraverso un allontanamento dai contesti sociali ufficiali e una ricerca di separazione, di solitudine, di interiorità.

2.3. *Il ruolo dell'uomo*

Al termine di questo breve *excursus* merita un rapido accenno anche la questione del ruolo dell'uomo all'interno del cosiddetto matrimonio neopagano. Innanzitutto è bene premettere che in questo movimento di riscoperta spirituale il ruolo fondamentale è lasciato nelle mani della donna/madre: è lei che può essere identificata con la Grande Dea di cui porta le caratteristiche primigenie legate alla fecondità e alla maternità, e quindi in generale alle capacità generative. È nella maternità che è racchiuso il senso universale di armonia e di contemplazione di quell'elemento naturale che trova nella maternità la sua

essenza: il mondo, o – in termini più generali – il cosmo risponde a delle leggi che possono essere comprese solo attraverso la prospettiva materna, solo attraverso la riscoperta del femminile. Tutti i rituali del neopaganesimo prendono la donna e la pongono al centro dell'universo, utilizzando le sue attitudini naturali come valori indicativi di una nuova società che deve rinascere da un giusto riposizionamento: non più l'affermazione dell'uomo al comando di una società patriarcale che ha dato spazio alla violenza, ma la fondazione di un ordine in cui il principio fondamentale sia proprio l'armonia tra gli elementi e, quindi, tra gli esseri viventi. In questa prospettiva il ruolo del marito (e del padre) non è così evidenziato²¹.

Conclusione

Le informazioni raccolte in questo saggio consentono di formulare alcune parziali conclusioni, più che altro alcune riflessioni aperte da cui trarre spunto per ulteriori studi. Sono quindi delle osservazioni preliminari per alcuni motivi. Innanzitutto perché pretendono di riassumere in poche righe un tema vasto, complesso e variegato, e non possono quindi avere la pretesa di esaustività. Si pongono quasi come nozioni introduttive, e implicitamente invitano il lettore a proseguire il proprio personale approfondimento. In secondo luogo perché sono prive di un aspetto che, in uno studio di questo tipo, sarebbe stato determinante affiancare ad un primo *excursus* teorico, e cioè la ricerca sul campo: avere la possibilità di entrare in contatto direttamente con persone che ruotano intorno ai movimenti neopagani potrebbe con evidenza aiutare a comprendere meglio il senso di alcuni gesti e di alcune concezioni religiose. In terzo luogo perché il carattere destrutturato del neopaganesimo e delle sue pratiche in realtà non consente per definizione una trattazione sistematica, ma al massimo una presentazione generale da cui poi iniziare a scavare.

Questa auspicabile ripresa futura dell'argomento potrebbe di fatto essere molto utile per osservare e per interrogarsi sulla realtà sociale contemporanea, e per comprendere sempre meglio le dinamiche da un lato nel rapporto tra umano e divino, e dall'altro nelle relazioni tra gli uomini. Infatti, in un contesto che sta decostruendo spietatamente e rapidamente ogni struttura culturale e religiosa legata alla tradizione e all'istituzione ufficiale, non può stupire la presenza di persone che scelgono riti suggestivi, ibridi, alternativi, e il *revival* di forme di culto più fluide in cui di fatto non è richiesto nessun impegno formale da parte del singolo per potersi sentire in armonia con gli altri e soprattutto bene con se stesso.

²¹ Cf. FRULLA - GAMBELLA, *La costruzione "neo-pagana" della concezione della maternità*, cit., p. 234.

L'auspicio è che le osservazioni preliminari qui proposte sul matrimonio neopagano possano spingere chi legge a tenere lo sguardo vigile su un fenomeno di appartenenza religiosa che non accenna a diminuire ma che anzi è possibile incontrare in varie vesti, e che si caratterizza nello specifico per il fatto di non avanzare particolari richieste esigenti ai suoi adepti.

Giovanni Frulla
Stradone Misa, 116
60019 Senigallia (AN)
giovannifrulla@hotmail.com

Parole chiave:

Matrimonio, neopaganesimo, Dea, donna, maternità, natura

Keywords:

Marriage, neo-paganism, Goddess, woman, motherhood, nature



SEZIONE *EVENTI*



**FRATERNITÀ CRISTIANA
E FRATERNITÀ UNIVERSALE.
SULLE TRACCE DEL CONCILIO VATICANO II**

Prolusione per l'inaugurazione dell'Anno Accademico 2022-2023
dell'Istituto Teologico Marchigiano
e dell'ISSR *Redemptoris Mater* Marche.
Ancona, 1 marzo 2023

**CHRISTIAN FRATERNITY AND UNIVERSAL BROTHERHOOD.
IN THE FOOTSTEPS OF THE SECOND VATICAN COUNCIL**

Prolusion for the Inauguration of the Academic Year 2022-2023
of the Marche Theological Institute and the ISSR *Redemptoris Mater* of the
Marche. Ancona, 1 March 2023

Mons. Erio Castellucci*

Premessa

La fraternità/sororità è come una vena d'acqua che scorre sotterranea, una sorgente a cui tutti gli esseri umani in qualche modo si abbeverano, una fonte alla quale si può attingere da diverse cannelle. Alcuni la intendono in senso puramente *naturale*, alla maniera degli stoici e degli illuministi, fondandola sulla comune appartenenza all'umanità. I credenti non si fermano ad una comunanza orizzontale tra gli esseri umani, ma professano anche una dipendenza originaria e verticale dal divino, personale o impersonale che sia: la fraternità assume così una base *religiosa*. Tra i credenti, ebrei, cristiani e musulmani fondano i legami su una comune dipendenza dal Creatore e su un progenitore comune: innestano cioè le relazioni "fraterne" tra gli esseri umani su una base *creaturale* ("Adamo") e su una base *storica* ("Abramo"). Gli ebrei e i cristiani, poi, vanno oltre: il Creatore è anche un Padre, così che gli esseri umani vivono non solo una condizione creaturale, ma anche *filiale*, ossia un legame di origine di tipo "personale". Ma, ancora oltre a questo, noi cristiani crediamo che il Figlio di Dio, facendosi uomo, ci ha adottati come suoi fratelli e ci ha inseriti nella famiglia di Dio come figli adottivi del Padre attraverso il battesimo; in questo

* Arcivescovo di Modena – Nonantola e Vescovo di Carpi. Presidente del Comitato nazionale per il Sinodo.

modo Cristo ha rinsaldato un doppio vincolo fraterno: con tutta l'umanità, assumendo la "natura" umana, e con i battezzati, associandoci nello Spirito alla sua missione; quello *crisialogico* è il fondamento più profondo della fraternità/sororità, sia della sua dimensione ecclesiale sia di quella universale.

La questione *teologica* basilare è proprio questa: che relazione c'è tra fraternità/sororità in senso specifico e in senso generale, ossia tra la sua declinazione cristiana-ecclesiale e quella umana-universale?¹ È innegabile che tra le due esista una tensione, come dimostra anche la recezione dell'enciclica *Fratelli tutti*, da alcuni apprezzata come documento aperto e capace di parlare ad ogni uomo e da altri criticata come testo teologicamente debole e scarsamente fondato dal punto di vista dottrinale². Certamente esiste «una tensione costitutiva e feconda tra un dato "universale", radicato nella verità della creazione, e lo specifico accento che viene dalla rivelazione in Gesù Cristo»³; ma come articolare questa tensione? In che cosa consiste, in altre parole, la sua fecondità? La posta in gioco è decisiva per il cristianesimo, perché solo una *tensione feconda* scongiura da una parte una fraternità/sororità cristiana ripiegata su se stessa e in definitiva esoterica e settaria e dall'altra una fraternità/sororità generica e sfumata, incapace di creare e coltivare legami efficaci e profondi tra gli esseri umani.

Dal punto di vista della teologia cattolica – sulla quale ci concentreremo, per quanto molte riflessioni valgano per ogni teologia cristiana – è indispensabile fondare una fraternità ecclesiale che sia *sacramento*, cioè segno, strumento (cf. LG 1), fermento e lievito, della fraternità universale e bilanciarla virtuosamente la relazione tra di esse. Andremo alla ricerca di questo *ponte* tra le due dimensioni, cristiana e umana, della fraternità. E lo individueremo non all'esterno, ma *all'interno* dell'identità cristiana, come chiede papa Francesco⁴, in quella *universalità* che connota l'esperienza ecclesiale fin dall'inizio: sia *in entrata*,

¹ Cf. A. GRILLO, *Uomini... fratelli tutti? L'abbozzo di un sogno*, Cittadella, Assisi, 2021, pp. 84-85.

² Poiché non potremo entrare nei singoli contenuti dell'enciclica, ci limitiamo a condividere con Ch. THEOBALD che la chiave di lettura adeguata è il doppio incontro tra San Francesco e il Sultano a Damietta nel 1219 e tra papa Francesco e il grande Imam ad Abu Dhabi nel 2019, cf. *Fraternità: filosofia e teologia*, in «Il Regno Documenti» LXVI (2021)13, p. 447.

³ A. NUGNES, *Fraternità: una proposta "cristiana" per il mondo. Fratelli tutti e la questione dello specifico cristiano della fraternità*, in «Rassegna di Teologia» 62 (2021), p. 39.

⁴ Nella *Fratelli tutti* il papa ritorna più volte sull'idea che identità e dialogo non sono affatto concorrenti, ma si integrano a vicenda: «La soluzione non è un'apertura che rinuncia al proprio tesoro. Come non c'è dialogo con l'altro senza identità personale, così non c'è apertura tra popoli se non a partire dall'amore alla terra, al popolo, ai propri tratti culturali. Non mi incontro con l'altro se non possiedo un substrato nel quale sto saldo e radicato, perché su quella base posso accogliere il dono dell'altro e offrirgli qualcosa di autentico» (n. 143). «In realtà, una sana apertura non si pone mai in contrasto con l'identità. Infatti, arricchendosi con elementi di diversa provenienza, una cultura viva non ne realizza una copia o una mera ripetizione, bensì integra le novità secondo modalità proprie» (n. 148). Più specificamente, sull'identità cristiana, i nn. 277-280.

rivolgendo a tutti l'invito ad aderire a Cristo, senza distinzione di razza, sesso, etnia, religione o condizione sociale; sia *in uscita*, innestando nelle culture e nelle civiltà raggiunte dall'annuncio evangelico i valori legati alla dignità della persona, al rispetto, all'amore, all'amicizia sociale e alla solidarietà, che costituiscono i contenuti essenziali della fraternità. Le innumerevoli e spesso drammatiche contraddizioni storiche della Chiesa, legate al peccato che circola abbondantemente in tutti, cristiani compresi, annebbiano ma non cancellano questa immensa e spesso nascosta opera di immissione della fraternità nella storia.

Il magistero cattolico dal Concilio ad oggi

Il Concilio Vaticano II, l'evento globale che nel secondo millennio ha più di tutti gli altri "connesso" tra loro le comunità cattoliche, le Chiese e comunità cristiane, le tradizioni religiose, il cristianesimo e le culture, ha utilizzato la semantica della fraternità in tutta la sua ampiezza⁵. Ma fu il Concilio stesso, prima di tutto, un'esperienza di fraternità, una vera convergenza di diversità, una prova di "globalizzazione" della Chiesa. È soprattutto la *Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* ad esplicitare il servizio che la fraternità ecclesiale può svolgere per la promozione della fraternità universale; a partire dall'ispirato *incipit*: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore» (GS 1):

All'altissima vocazione dell'uomo corrisponde la fraternità universale: È l'uomo dunque, l'uomo considerato nella sua unità e nella sua totalità, corpo e anima, l'uomo cuore e coscienza, pensiero e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione. Pertanto il santo Concilio, proclamando la grandezza somma della vocazione dell'uomo e la presenza in lui di un germe divino, offre all'umanità la cooperazione sincera della Chiesa, al fine d'instaurare quella fraternità universale che corrisponda a tale vocazione (GS 3).

Sconvolto l'ordine dei valori e mescolando il male col bene, gli individui e i gruppi guardano solamente agli interessi propri e non a quelli degli altri; così il mondo cessa di essere il campo di una genuina fraternità, mentre invece l'aumento della potenza umana minaccia di distruggere ormai lo stesso genere umano (GS 37).

Coloro pertanto che credono alla carità divina, sono da lui resi certi che la strada della carità è aperta a tutti gli uomini e che gli sforzi intesi a realizzare la fraternità universale non sono vani (GS 38).

Ogni uomo ha il dovere di tener fermo il concetto della persona umana integrale, in cui eccellono i valori della intelligenza, della volontà, della coscienza

⁵ 62 *fraternus*, 26 *fraternitas* (di cui 12 in GS), 106 *frater*.

e della fraternità, che sono fondati tutti in Dio Creatore e sono stati mirabilmente sanati ed elevati in Cristo (GS 61).

Non sempre, nel periodo successivo al Vaticano II, la fraternità ha svolto un ruolo nella vita e nella riflessione ecclesiale; spesso, anzi, l'articolazione tra fraternità cristiana e umana è stata insoddisfacente, procurando lotte e divisioni – tuttora ben presenti – tra ideologi dell'identità cristiana, a rischio settarismo, e ideologi dell'accondiscendenza al mondo, a rischio relativismo.

Il magistero postconciliare ha percorso e approfondito le connessioni conciliari, apprendone di nuove: ci limitiamo a qualche assaggio. Papa Paolo VI, quasi al termine del pontificato, quasi compendiando il suo importante magistero sociale disse parole molto impegnative sulla fraternità:

Per chi crede in Dio, tutti gli esseri umani, anche i meno favoriti, sono i figli del Padre universale che li ha creati a sua immagine e guida i loro destini con un amore preveniente. Paternità di Dio significa fraternità fra gli uomini: è un punto forte dell'universalismo cristiano, un punto comune anche con altre grandi religioni e un assioma della più elevata saggezza umana di ogni tempo, quella che ha il culto della dignità dell'uomo (*Discorso al Corpo diplomatico*, del 14 gennaio 1978)⁶.

Gli interventi di papa Giovanni Paolo II sulla fratellanza e fraternità sono molti. Di particolare interesse un discorso del 1984, nel quale collega la valenza universale con quella cristiana:

La *creazione dell'uomo*, compiuta da Dio “a sua immagine” (*Gen 1, 27*) conferisce a ogni persona umana un'eminente dignità; essa postula anche *la fondamentale uguaglianza di tutti gli esseri umani*. Per la Chiesa, questa uguaglianza, radicata nell'essere umano, acquista la dimensione di una speciale fratellanza mediante l'incarnazione del Figlio di Dio, il cui sacrificio ha redento tutti. *Nella redenzione* compiuta da Gesù Cristo la Chiesa vede un'ulteriore base dei diritti e dei doveri della persona umana. Dunque ogni forma di discriminazione basata sulla razza, occasionale o praticata sistematicamente, diretta a individui o a interi gruppi razziali, è assolutamente inaccettabile. L'apostolo san Paolo dice molto chiaramente: “Qui non c'è più né giudeo o greco, circoncisione o non-circoncisione, barbaro o scita, schiavo o libero,

⁶ www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1978/january/documents/hf_p-vi_spe_19780114_corpodiplomatico.html Papa Montini aveva trattato estesamente il tema in uno dei Messaggi per la Giornata Mondiale della pace del 1971, dal titolo particolarmente esplicito: «Ogni uomo è mio fratello»: www.vatican.va/content/paul-vi/it/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19701114_iv-world-day-for-peace.htm.

ma Cristo è tutto in tutti” (Col 3, 11) (*Allocuzione al Comitato speciale della Nazioni Unite per l'apartheid*, del 7 luglio 1984)⁷.

Del ricco magistero di papa Benedetto XVI sull'argomento sarà sufficiente menzionare alcuni passaggi dalla sua enciclica sociale, già menzionata, il cui cap. III si intitola: «Fraternità, sviluppo e economico e società civile»:

La comunità degli uomini può essere costituita da noi stessi, ma non potrà mai con le sole sue forze essere una comunità pienamente fraterna né essere spinta oltre ogni confine, ossia diventare una comunità veramente universale: l'unità del genere umano, una comunione fraterna oltre ogni divisione, nasce dalla con-vocazione della parola di Dio-Amore (n. 34).

La rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone un'interpretazione metafisica dell'humanum in cui la relazionalità è elemento essenziale. Anche altre culture e altre religioni insegnano la fratellanza e la pace e, quindi, sono di grande importanza per lo sviluppo umano integrale. Non mancano, però, atteggiamenti religiosi e culturali in cui non si assume pienamente il principio dell'amore e della verità e si finisce così per frenare il vero sviluppo umano o addirittura per impedirlo (n. 55).

Il dialogo fecondo tra fede e ragione non può che rendere più efficace l'opera della carità nel sociale e costituisce la cornice più appropriata per incentivare la collaborazione fraterna tra credenti e non credenti nella condivisa prospettiva di lavorare per la giustizia e la pace dell'umanità (n. 57).

E papa Francesco ha dedicato addirittura la sua terza enciclica, *Fratelli tutti*, all'argomento, sviluppandolo nella chiave universale dell'amicizia sociale. La fratellanza/fraternità, dal Vaticano II in avanti, riceve così una spinta propulsiva molto forte da parte della Chiesa cattolica, che ne rilancia non solo i fondamenti “in entrata”, cercando di rinnovare l'annuncio universale del Vangelo per aprirsi ad ascoltare e accogliere chiunque accetti la fraternità cristiana; ma anche quelli “in uscita”, incentivando e percorrendo strade di collaborazione intensa – proprio in forza di quell'identità cristiana che riconosce ovunque la presenza e l'azione di Dio – con tutte le donne e gli uomini che prendono a cuore il prossimo come “fratello” e “sorella”: sia esso la persona povera e fragile, il credente di altre fedi e religioni, il cercatore di speranza e di senso, il mondo creato nei suoi elementi materiali e animati.

I fondamenti teologici della fraternità/sororità

È utile esplicitare a questo punto alcuni tratti teologici fondativi della fraternità secondo la fede cristiana, che sono emersi in modo più o meno evidente

⁷ www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/july/documents/hf_jp-ii_spe_19840707_onu-apartheid.html.

in questa prima parte. Li raccogliamo attorno a cinque dimensioni, desunte dal “Credo”: creaturale, cristologico-trinitaria, battesimale, liturgica, ecclesiologica.

La dimensione creaturale non si identifica con la “dimensione naturale” *tout court*, ma la recupera in seconda battuta. «Il riferimento a Dio rafforza la dignità e i diritti dell’uomo. Ci si può volere bene perché abbiamo radici comuni nel mondo animale e siamo fatti della stessa stoffa dell’universo, per usare una espressione cara a Teilhard de Chardin. Darwin riconosceva nelle umili origini una ragione unificante. Ma se inquadrriamo le comuni origini in un progetto superiore e riallacciamo la specificità dell’uomo alla sua dimensione spirituale e al rapporto con il Creatore, la fraternità universale acquista la sua ragione più forte e non viene certo impoverita o umiliata»⁸. Il punto di partenza teologico è proprio quello creaturale: le donne e gli uomini prendono origine da un unico Dio, Creatore e Padre. L’Antico Testamento lo esplicita dalla prima all’ultima pagina, cioè dalla Genesi a Malachia: il cielo e la terra sono creati dall’unico Dio (cf. Gen 1,1; Sal 8; ecc.); l’uomo e la donna sono creati a sua immagine e somiglianza (cf. Gen 1,26-27); “Non abbiamo forse tutti noi un solo padre? Forse non ci ha creati un unico Dio? Perché dunque agire con perfidia l’uno contro l’altro, profanando l’alleanza dei nostri padri?” (Mal 2,10). Gesù riprende la teologia della creazione (cf. Mt 19) e soprattutto la paternità divina (cf. Mt 6,19). In questo senso gli esseri umani sono affratellati in quanto appartenenti allo stesso genere. Questa concezione creaturale-egualitaria, propria del monoteismo biblico, si distingue nettamente dalla concezione gerarchica, propria delle grandi religioni orientali⁹. «Credere in un Dio unico, era dunque nel medesimo tempo credere in un Padre comune di tutti, *unus Deus et Pater omnium*. La preghiera insegnata da Cristo lo proclamava fin dalle prime parole: il monoteismo non poteva essere che una fraternità»¹⁰. È una fraternità però ferita dal peccato, come dimostra la vicenda paradigmatica di Caino e Abele (cf. Gen 4).

La dimensione cristologico-trinitaria esplicita il bisogno di redenzione della fraternità. Proprio perché la fratellanza stenta a diventare fraternità vissuta, esige di essere redenta. Il fatto che in virtù di Gesù Cristo esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui (cf. 1 Cor 8,6); che nel Figlio furono create tutte le cose (cf. Col 1,15-20) e che per mezzo di lui il Padre ha fatto anche il mondo (cf. Ebr 1,2); che tutto è stato fatto per mezzo del Verbo (cf. Gv 1,3.10); il fatto, insomma, che siamo “creati in Cristo Gesù” (Ef 2,10) dà un orientamento cristologico all’intera creazione: Cristo infatti è “il primogenito di ogni creatu-

⁸ F. FACCHINI, *Fatti non foste... Come siamo diventati uomini e perché vogliamo rimanere tali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020, p. 157.

⁹ Cf. il testo classico di L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991.

¹⁰ H. DE LUBAC, *Cattolismo. Gli aspetti sociali del dogma*, Studium, Roma 1964, p. 20. La citazione in latino rimanda a Ef 4,6; cita poi Rom 3,30; At 17,26-28.

ra” (Col 1,15; cf. Ebr 1,6); e il fatto che sia il Figlio di Dio a diventare uomo, assumendo quindi un legame “di sangue” – è la “forma”/*morphè* di Paolo e la “carne”/*sàrx* di Giovanni e sarà in seguito la “natura”/*phýsis* della tradizione cristiana – rafforza non solo la nostra figliolanza verso il Padre, poiché diventiamo “figli nel Figlio”, “figli adottivi”¹¹, per lo Spirito ricevuto – e Cristo si dimostra così anche il “primogenito tra molti fratelli” (Rom 8,29) – in modo da condividere con Gesù il grido “Abbà! Padre!” (cf. Mc 14,36; Gal 4,6; Rom 8,15), ma anche la fratellanza tra di noi, perché siamo stati adottati da Gesù come fratelli: “Infatti, colui che santifica e coloro che sono santificati provengono tutti da una stessa origine; per questo non si vergogna di chiamarli fratelli” (Eb 2,11); la co-eredità di Gesù (cf. Rom 8,17) implica l’idea che egli ci abbia adottati “come fratelli”, secondo l’istituto dell’adozione fraterna che trova riscontri nelle antiche legislazioni. Quindi la fratellanza esiste tra gli esseri umani non solo in quanto derivati da comune origine creaturale, ma anche in quanto visitati nella loro natura dal Figlio di Dio fatto uomo, “ultimo Adamo” (cf. Rom 5,12-21; 15,22.45)¹² da unigenito divenuto primogenito (cf. Rom 8,29) e quindi fratello di ogni uomo, che a sua volta diventa “fratello adottivo” di Gesù; e in quanto inabitati dallo Spirito, che soffia dove vuole.

La dimensione battesimale dà alla fraternità in Cristo una forma consapevole e comunitaria. Il legame creaturale e cristologico-trinitario, infatti, non si dà solo oggettivamente e naturalmente, così che ciascun essere umano, lo sappia o meno, è creato dal Padre, redento da Cristo e vivificato dallo Spirito; ma si dà anche soggettivamente e personalmente, poiché il Padre, il Figlio e lo Spirito si donano agli esseri umani, nella forma più intensa e consapevole, attraverso il battesimo, partecipazione al mistero pasquale di Cristo. È nel battesimo al Giordano che il Padre riconosce Gesù per la prima volta come il “figlio amato” (cf. Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22): essendo uomo, “figlio di Dio anche in ragione della sua discendenza da Adamo (cf. Lc 3,38)¹³, questa figliolanza per estensione ci riguarda e ci lega ancora di più come fratelli; ed è poi nel nostro battesimo, conferito nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito, che questa figliolanza diventa “grazia”, infonde la forza soprannaturale per vivere “da figli” e non “da schiavi”, cioè “da risorti” (cf. Rom 6,3-5; Col 3,1). Il battesimo è, per così dire, l’iscrizione nello stato di famiglia di Dio, che ci “accorpa” come suo figli e fratelli; anzi, è addirittura l’iscrizione nella carta d’identità di Dio, che accetta di definire il suo Nome con il nostro nome: non è più solo “il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe” (Es 3,6) e “il Dio

¹¹ Sia Rom 8,15 che Gal 4,5 ed Ef 1,4 parlano di *hyiothesia*, che indica l’atto di adottare una persona come figlio.

¹² È significativa anche la riconduzione lucana della genealogia di Gesù non ad Abramo, come in Mt 1,1-17, ma ad Adamo (cf. Lc 3,23-38).

¹³ Cf. M. MARCHESELLI, *L’uomo Gesù è in due modi “figlio di Dio”: abbozzo di una teologia lucana della fratellanza a partire dal racconto del battesimo (Lc 3,21-38)*, in «Rivista di Teologia dell’Evangelizzazione» 24 (2020) n. 48, pp. 291-310.

di Gesù Cristo”, ma è anche il Dio di ciascun essere umano di cui si pronuncia il nome nel momento del battesimo.

La dimensione liturgica prende corpo già nel battesimo, il primo atto liturgico-sacramentale, l’atto di nascita del cristiano; è la porta degli altri sacramenti e di ogni liturgia, celebrazione della presenza viva del Signore morto e risorto (cf. SC 7) e di tutta la Chiesa, suo corpo (cf. SC 26). La liturgia, specialmente quella eucaristica, è la sorgente della fraternità/sororità cristiana: «nel momento stesso in cui ci immerge nell’amore sponsale del Cristo nostro Fratello, trasforma la nostra fraternità nell’accettazione radicale dell’amore del Padre che fa piovere sui giusti e sugli ingiusti e crea così quella fraternità di uguali attraverso l’obbedienza e la sottomissione vicendevole, per cui nessuno fa da padrone sugli altri»¹⁴. Il legame nuovo tra i battezzati si rafforza continuamente nella liturgia: «a partire da qui possiamo descrivere la fraternità e la sororità dei cristiani non come un fatto naturale, determinato dalla carne e dal sangue, o come un accordo “psichico” costruito sugli stessi sentimenti e sulla stessa sensibilità religiosa, ma come un evento che avviene nel comune accoglimento dello Spirito del Cristo»¹⁵.

La dimensione ecclesiologicala. Attraverso il battesimo e gli altri sacramenti, specialmente l’eucaristia, i cristiani cessano di essere individui ed entrano in un corpo, la Chiesa, intessuto di relazioni fraterne. Non si tratta di una “parificazione” di tipo egualitario, ma di un “accorpamento” che valorizza le diversità, discerne e mette in circolo i doni (cf. 1 Cor 12) secondo il grande criterio dell’*agàpe* (cf. 1 Cor 13) che “edifica la casa”, la comunità cristiana – Paolo usa *oikodomè/oikodomè* ben sette volte in 1 Cor 14, là dove evidenzia il senso e l’utilità dei carismi nel corpo ecclesiale – e ne travalica i confini, allargandosi potenzialmente a tutta l’umanità. La “fraternità”/*adelphòtes* per antonomasia diventa così la Chiesa (cf. 1 Pt 2,17 e 5,9), dove il dono della grazia ha come contrappeso il servizio della testimonianza: la fraternità “soprannaturale” creata dal battesimo e alimentata dalla parola e dai sacramenti non è un privilegio, ma un compito; nella logica discepolare del sale, della luce (cf. Mt 5,13-16) e del lievito (cf. Mt 13,33; Lc 13,20-21) si realizza la missione apostolica dell’offerta del Vangelo e del battesimo a tutti, senza distinzioni: a “tutti i popoli/*pànta ta èthne*” (Mt 28,19); “in tutto il mondo/*èis ton kòsmon hàpanta*” e “ad ogni creatura/*pàse te ktisei*” (Mc 16,15); “fino ai confini della terra/*hèos eschàtou tes ges*” (At 1,8); a “tutte le genti/*en pàsìn tòis èthnesin*” (Rom 1,5). La fraternità ecclesiale, in uscita, si apre alla fraternità universale e cosmica. I diversi autori del Nuovo Testamento utilizzano, come si vede, un’ampia gamma terminologica – da *èthnos* a *kòsmos*, da *ge* a *ktisis* – con l’uso frequente dell’aggettivo “tutto”: non c’è confine all’offerta della fraternità donata da Cristo.

¹⁴ G. RUGGIERI, «Per una Chiesa della fraternità e della sororità», in: ID, *Chiesa sinodale*, Laterza, Bari 2017, p. 176.

¹⁵ *Ibid.*, p. 179.

La caduta dei muri all'interno della *Fraternità/Sororità* cristiana

La lettera a Filemone è il maggiore, ma non è l'unico documento che attesta una nuova concezione dei rapporti fraterni tra gli esseri umani; negli scritti paolini almeno altri tre passi vanno ricordati: 1 Cor 12,13; Gal 3,27-28 e Col 3,11. La sequenza, che potrebbe anche rispecchiare un ordine cronologico delle lettere, presenta un'aggiunta progressiva delle categorie sociali che vengono "affratellate": una in Filemone, ossia schiavi e padroni; due in 1 Corinti, con l'aggiunta di giudei e greci; tre in Galati, che parla anche di maschio e femmina; e infine quattro in Colossesi, che tace sul maschio e la femmina, ma riporta circoncisione o incirconcisione, barbaro o scita.

Non si era mai visto, prima dell'era cristiana, che uno schiavo fosse detto "fratello" di un uomo libero. Tra gli antichi ebrei le categorie di fratello e sorella erano riservate ai legami di sangue più o meno stretti o ai legami di stirpe e religione, e non trascendevano mai i loro confini, allargandosi a schiavi e stranieri. Il più razionale e umanista tra i filosofi greci, Aristotele (384-322 a.C.), riteneva poi che tra padrone e schiavo sussistesse addirittura una differenza "di natura":

L'essere che può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo (...). Degli strumenti, alcuni sono inanimati, altri animati (...): lo schiavo è un oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento che ha precedenza sugli altri strumenti (...). Dunque, quale sia la natura dello schiavo e quali le sue capacità, è chiaro da queste considerazioni: un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo (...). È naturale e giovevole per il corpo essere soggetto all'anima, per la parte affettiva all'intelligenza e alla parte fornita di ragione, mentre una condizione di parità o inversa è nociva a tutti. Ora gli stessi rapporti esistono tra gli uomini e gli altri animali: gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici e a questi tutti è giovevole essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza. Così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata – ed è necessario che tra tutti gli uomini sia proprio in questo modo. Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia (...) costoro sono per natura schiavi e il meglio per essi è star soggetto a questa forma di autorità, proprio come nei casi citati. In effetti è schiavo per natura chi può appartenere a un altro (...). Dunque, è evidente che taluni sono per natura liberi, altri schiavi, e che per costoro è giusto essere schiavi¹⁶.

¹⁶ ARISTOTELE, *Politica*, I,2,1252a-1252b; I,4,1253b-1254a; I,5,1254b-1255a. Seguiamo la trad. it. di R. LAURENTI, nel vol. 9 delle *Opere* di Aristotele, Laterza, Bari 1989³, pp. 4-12.

Tornando dunque ai testi paolini: «pur non proponendo una rivoluzione sociale della struttura imperiale classica, attesta lo sconvolgimento delle relazioni interne (...). Dal di dentro il messaggio cristiano sconvolge ogni relazione familiare e sociale per annunciare la libertà escatologica dell'essere in Cristo»¹⁷. È certo che Paolo non lancia un manifesto contro la schiavitù o la xenofobia o la subordinazione della donna; non era del resto possibile, all'epoca, immaginare l'abbattimento di queste strutture *sociali*, per il quale occorreranno molti secoli; quello che era possibile, e che Paolo fa, era la tessitura di una nuova relazione *ecclesiale*: fraterna, appunto. Paolo «non attacca frontalmente l'istituto della schiavitù, che sarebbe stato un assurdo, ma ne dimostra la illogicità (...). Se all'esterno non è possibile un mutamento radicale di rapporti, esso è attuabile all'interno della comunità»¹⁸. L'Apostolo inserisce nella relazione tra schiavo e padrone, donna e uomo, cittadino e straniero, fortemente asimmetriche, un elemento di *uguaglianza sociale* e di *libertà politica*: ma non lo fa rivendicando in astratto i due valori; lo fa innestando nel concreto la *fraternità cristiana*, che darà a poco a poco ossigeno e carne anche all'uguaglianza e alla libertà, a partire dal cuore. Anziché presentarsi nel mondo antico con una nuova ideologia, etica o filosofica, Paolo vi si affaccia con una nuova esperienza di relazione, la vita «nel Signore», che rende i battezzati «fratelli» e «sorelle», nello stile dell'*agape*:

Come ha potuto l'Apostolo arrivare a queste dichiarazioni così radicali? Certo non le ha maturate limitandosi a ragionare: la fraternità cristiana non è frutto di uno studio alla scrivania; le ha invece guadagnate sperimentandole nel vissuto quotidiano delle Chiese. Ha visto con i propri occhi, nelle comunità, schiavi e padroni, gente del luogo e stranieri, prepararsi insieme al battesimo, riceverlo e prendere parte attiva all'assemblea liturgica; ha incontrato centinaia e centinaia di donne e uomini impegnati in ugual maniera nella costruzione dei gruppi cristiani, nelle città più remote dell'impero romano; ha constatato di persona come battezzati di origine giudaica e di origine pagana collaborassero strettamente, con uguali responsabilità, nelle attività comunitarie di carità e missione. È vero anche in questo caso che «la realtà è superiore all'idea»¹⁹. «In Cristo» si fondevano, come in un fuoco, tutte le distinzioni vigenti nella società, e diventavano irrilevanti per vivere la fede: questo fenomeno Paolo

¹⁷ A. PITTA, «Lettera a Filemone», in: L. PACOMIO, F. DALLA VECCHIA e A. PITTA (edd.), *La Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1995, p. 2952.

¹⁸ E. PERETTO (ed.), «Lettere dalla prigionia. Filippesi – Filemone – Colossesi – Efesini», in: *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*, 41, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 80-81. Lo stesso parere è espresso da U. SCHNELLE, *Paolo. Vita e pensiero*, Paideia, Brescia 2018, p. 414: «Secondo la testimonianza della lettera a Filemone, la libertà cristiana non comporta l'abolizione totale degli ordinamenti sociali, bensì si realizza in concreto nello spazio della comunità».

¹⁹ Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, del 24 novembre 2013, nn. 231-233: www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

l'ha visto con i propri occhi. Nelle case, dove cresceva l'esperienza cristiana, l'Apostolo ha toccato con mano il miracolo dell'unità "nel Signore"; unità più forte e decisiva di tutte le divisioni che, pure, continuavano a sussistere e contare "fuori", nel mondo.

Era proprio la casa, *oikos/oikia*, citata spesso nelle sue lettere²⁰, così come negli Atti degli Apostoli²¹, il luogo di raduno della comunità cristiana. Se sarà solo a partire dalla metà del II secolo che il luogo di ritrovo dei cristiani prenderà il nome di *domus Ecclesiae*, casa della comunità, e sarà stabilmente adibita ad ospitare i fedeli, è però già dalla Pentecoste che i gruppi di battezzati vengono accolti nelle case, abitazioni private dotate di stanze adatte a piccole assemblee. Lì i catecumeni si preparano a ricevere il battesimo, i cristiani si radunano per celebrare la cena del Signore spezzando il pane, proclamano le Scritture e ascoltano l'insegnamento degli apostoli e dei loro collaboratori, vivono esperienze di accoglienza e assistenza verso i più bisognosi²². La Chiesa all'epoca ha davvero una dimensione *domestica*: gli spazi determinano assemblee ridotte – quando il numero dei battezzati cresce, i gruppi e le case della comunità si moltiplicano – e di conseguenza relazioni dirette e intense; i rapporti ecclesiali si plasmano sui rapporti familiari, rimanendone segnati e incidendo a loro volta su di essi. Il fatto che la comunità domestica non fosse un luogo d'élite, ma fosse aperto a tutti i battezzandi e i battezzati, diede corpo a quella fraternità che Gesù aveva inaugurato, estendendo i legami familiari a tutti i discepoli (cf. Mc 3,31-35 par.), e che Paolo e le prime comunità cristiane stavano sperimentando. Fu dunque nelle case dei cristiani che maturò a poco a poco la coscienza di una vera uguaglianza di fondo tra tutti i battezzati, a qualunque etnia, sesso, condizione sociale appartenessero.

I legami all'interno della comunità cristiana erano così forti, peculiari e inediti che, per esprimerli, fu coniata una parola nuova: *adelphòtes*, solitamente tradotta con *fraternità* e che si potrebbe rendere ugualmente con *sororità*. Il termine non esisteva presso gli antichi testi greci, se si eccettua un duplice passaggio nel libro dei Maccabei, scritto in greco, dove comunque assumeva un significato puramente modale, indicando lo stile delle relazioni e non una comunità vera e propria. Nel Nuovo Testamento il vocabolo compare solo due volte, ed entrambe nella prima lettera di Pietro (2,7 e 5,9), come sinonimo di Chiesa: *adelphòtes*, e il successivo corrispettivo latino *fraternitas*, è la comu-

²⁰ In Rom 16,5 Paolo chiede di salutare "la comunità che si riunisce nella case" di Prisca e Aquila; poco più avanti, in Rom 16,10-11: chiede di salutare "quella della casa di Aristobulo" e "quelli della casa di Narciso"; in 1Cor 16,19 l'Apostolo saluta anche a nome di "Aquila e Prisca, con la comunità che si raduna nella loro casa"; in Fil 4,2: Paolo saluta anche a nome di "tutti i santi, soprattutto quelli della casa di Cesare"; in 2Tim 4,13 menziona la "casa di Carpo" a Troade, dove ha lasciato il mantello, i libri e le pergamene; e in Fm 2 cita, come già notato, "la comunità che si raduna nella casa" di Filemone.

²¹ Cf. At 2,42; cf. anche 9,11.17; 16,15.40; 20,7-12.

²² Cf. i cosiddetti "sommari degli Atti": At 2,42-47 e At 4,32-35.

nità locale. Il termine è stato quindi introdotto nel vocabolario greco e latino dai primi discepoli di Cristo; è praticamente una parola di origine cristiana, una delle prime auto-definizioni della Chiesa²³. Questo senso pregnante non viene facilmente riconosciuto dai traduttori e dagli esegeti. L'attuale versione della Cei (del 2008), infatti, rende i due passi come se si trattasse di *adelphòis*: “Onorate tutti, amate i vostri fratelli, temete Dio, onorate il re” (1Pt 2,17); “Resistetegli saldi nella fede, sapendo che le medesime sofferenze sono imposte ai vostri fratelli sparsi per il mondo” (1Pt 5,9).

L'appellativo *adelphòtes* in realtà è un nome collettivo che si fonda su ciò che le Scritture cristiane ci hanno rivelato a riguardo del Signore Gesù, cioè che lui è nostro fratello sia dal punto di vista umano sia da quello divino. La Chiesa è “fraternità in Cristo”²⁴: perciò andrebbe indicata con la F maiuscola, per distinguerla dalla fraternità intesa come stile fraterno. Le relazioni all'interno della Fraternità, secondo 1Pt 2,17, devono essere più intense rispetto a quelle verso “tutti”: anche Pietro dunque, come Paolo, distingue due livelli della vita cristiana, uno *all'interno* della Fraternità, più esigente e connotato dall'*agàpe*, l'amore incondizionato; e uno *verso l'esterno*, rispettoso e onesto.

Dalla fraternità cristiana alla fraternità universale

Il metodo cristiano prende dunque avvio non dalle strutture, ma dalle persone; non dalla logica astratta e razionale, ma dall'amore concreto e “viscerale” (cf. Fm 12 e 20), non dalla teoria deduttiva ma dall'esperienza pensata; e di conseguenza i valori cristiani non evolvono per rivoluzione esterna, ma per conversione interiore. Per l'intera Bibbia è il *cuore* che va cambiato, per poter poi cambiare le *strutture*. Dalla relazione, e non solo dalla riflessione, emerse quella “rivoluzione” interna e silenziosa che, lungo i secoli, contribuirà a far esplodere, non senza fatiche e resistenze anche dentro le comunità ecclesiali, alcune strutture e mentalità ingiuste, quali la xenofobia, l'inferiorità naturale della donna, l'istituto della schiavitù. Il processo della conversione del cuore è molto più lento di una rivoluzione delle strutture, ma più profondo e duraturo. Se infatti una rivoluzione sconvolge le strutture, ma non cambia l'intimo delle persone, si ripiomberà ben presto in una tirannia peggiore di prima, come si potrebbe facilmente documentare negli eventi della storia; se invece la conversione cambia il cuore, ma non arriva subito alle strutture, crea comunque le condizioni per un cammino che, nel tempo, porterà al crollo delle ingiustizie.

²³ L'autore che più di tutti ha scandagliato, con eccezionale meticolosità, la ricorrenza di *adelphòtes* nella letteratura cristiana dei primi secoli, mostrandone tutte le sfumature e i significati, è M. DUJARIER, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, vol. I, *L'Église s'appelle “Fraternité” (I^{er}-III^e siècle)*, Du Cerf, Paris 2013.

²⁴ Cf. M. DUJARIER, «Aux sources chrétiennes de la fraternité», in: Françoise PARMENTIER (ed.), *Liberté, égalité, oui, mais fraternité?*, cit., p. 15.

A poco a poco tuttavia, là dove l'esperienza della fraternità si radica, si guadagnano anche l'abolizione della schiavitù e la pari dignità della donna; ma sappiamo bene che questo avviene con tante e drammatiche contraddizioni, per cui se si può dire recepita nelle legislazioni democratiche questa doppia abolizione, in realtà la schiavitù e la subordinazione della donna si ripresentano sempre sotto nuove forme: dalla tratta al mercato della prostituzione, dalla sperequazione degli stipendi allo sfruttamento dei lavoratori, dalla discriminazione nelle assunzioni alle violenze domestiche; e si può aggiungere che, sotto queste ed altre drammatiche denominazioni, rinasce oggi anche la xenofobia e si calpesta diritti umani fondamentali, come quello di ricevere soccorso in mare e di prestare accoglienza ai profughi. Insomma: le barriere dichiarate superate da Paolo "in Cristo" e poi, nel corso dei secoli, superate in teoria anche nelle leggi umane, rispuntano ostinatamente ad ogni angolo della storia. La profezia cristiana, espressa da papa Francesco nella *Fratelli tutti*, richiede un sussulto e un'accelerazione anche dentro le comunità ecclesiali, perché l'esperienza di fraternità sia aperta all'amicizia sociale.

La fraternità cristiana, fondata sul comandamento dell'amore/*agàpe*, è attrezzata non solo per accogliere al suo interno *chiunque* voglia aderire: ed è la fraternità "in entrata", già connotata in senso universalistico-missionario; ma anche per riconoscere e promuovere al di fuori di se stessa dei legami fraterni: ed è la fraternità "in uscita", connotata in senso universalistico-dialogico. La connessione tra i due aspetti permette di accennare ad alcune pagine fondamentali della storia della Chiesa. Qualche spunto.

All'inizio del II secolo il vescovo martire Ignazio di Antiochia riecheggia la medesima logica, quella delle beatitudini, quando – per la prima volta nella letteratura cristiana – raccomandava di farsi "fratelli" non solo degli altri battezzati, ma di *tutti* gli uomini, anche dei bestemmiatori e persecutori:

Per gli altri uomini pregate senza interruzione. In loro vi è speranza di conversione perché trovino Dio. lasciate che imparino dalle vostre opere. Davanti alla loro ira siate miti; alla loro megalomania siate umili; alle loro bestemmie opponete le vostre preghiere; al loro errore siate saldi nella fede; alla loro ferocia siate pacifici, non cercando di imitarli. Nella bontà troviamoci loro fratelli, cercando di essere imitatori del Signore (*Lettera agli Efesini*, X,1-3)²⁵.

Giustino, oltre a riecheggiare spesso il linguaggio neotestamentario della fraternità cristiana accenna anche ad una fraternità universale, fondata storicamente sulla comune natura²⁶:

²⁵ *I Padri Apostolici*: A. QUACQUARELLI (ed.), Città Nuova, Roma 1978, p. 103.

²⁶ Cf. G. BENDINELLI, *Paternità divina e fratellanza universale in Giustino*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione» 24 (2020) n. 48, pp. 311-344; in particolare: pp. 330-344.

Per tutto il tempo Giacobbe fu odiato dal fratello: anche noi oggi, e il Signore nostro, siamo odiati da voi e in generale da tutti gli uomini, che pure sono nostri fratelli per natura (*ònton pànton te phýsei adelphòn*) (*Dialogo con Trifone*, 134,6)²⁷.

Le prime righe di un suo famoso scritto rivolto ai pagani in difesa dei cristiani riprendono nuovamente la prospettiva stoica della comunanza naturale tra tutti gli uomini:

Gli avvenimenti accaduti nella vostra città sia recentemente sia prima, sotto Urbico, o Romani, come anche le decisioni irrazionali che, analogamente, vengono prese ovunque dai magistrati, mi hanno costretto a scrivere questo discorso per voi, che siete nella stessa condizione umana (*homoiopathòn ònton*) e che siete nostri fratelli (*kai adelphòn*), anche se lo ignorate e non lo volete, a motivo della grande stima delle vostre presunte nobiltà (*Seconda Apologia*, 1,1)²⁸.

La teoria dei “semi del Verbo”, sparsi nelle diverse culture, supporta l’attribuzione, da parte di Giustino, di una fraternità a tutti gli esseri umani.

Sia la fraternità in entrata, sia quella in uscita, nonostante queste ed altre gravi incomprensioni e accuse, proseguirono il loro cammino. Nei primi tre secoli non solo si estese dovunque, tra i battezzati, il linguaggio della fraternità/sororità, compresa la nozione di *adelphòtes* intesa come Fraternità nel senso della prima Lettera di Pietro; ma si incontrano anche – come abbiamo visto – le prime affermazioni di una fraternità universale, che il principio dell’*agàpe* porta ad estendere a tutti gli esseri umani; così, andando oltre la lettera del Nuovo Testamento, ma basandosi comunque sui fondamenti in esso posti, vengono colte le connessioni profonde derivate dall’assunzione della “natura” umana da parte del Figlio di Dio. Questa tensione tra fraternità interna ed esterna, spinta centripeta e spinta centrifuga, è *costitutiva* dell’esperienza cristiana ed è feconda, se ben regolata. La ritroveremo anche nella tradizione cristiana successiva all’epoca delle persecuzioni, a partire dal IV secolo.

Agostino, monaco e vescovo, fa risuonare i medesimi accenti dei primi tre secoli²⁹; la fraternità universale è per lui fondata, comunque, sul dato *creaturale* e non solo sul dato *naturale*. Sarà sufficiente riportare un solo passo, nel quale il vescovo di Ippona intreccia le due dimensioni della fraternità:

Se guardiamo ad Adamo ed Eva, ecco che ci ritroviamo tutti fratelli (*omnes fratres sumus*) e se siamo fratelli in quanto siamo uomini, a maggior ragione

²⁷ GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*: G. VISONÀ (ed.), Paoline, Milano 1998, p. 372.

²⁸ GIUSTINO, *Apologie*: G. GIRGENTI (ed.), Rusconi, Milano 1995, pp. 178-179.

²⁹ Cf. F. BADIALI, *Fratellanza umana: un contributo teologico in prospettiva cristiana*, in «Rivista di Teologia dell’Evangelizzazione» 24 (2020) n. 48, pp. 397-421. Lo studio è dedicato in buona parte ad Agostino.

lo siamo in quanto cristiani. In quanto uomini abbiamo tutti Adamo come padre, Eva come madre; in quanto cristiani, abbiamo Dio come unico padre, e come unica madre la Chiesa (*Discorso* 399, 3.3)³⁰.

Di fatto, andando di pari passo la libertà religiosa con l'allentamento del senso della fraternità cristiana, questa verrà ben presto "ristretta", dando vita ad una sorta di "fraternità nella fraternità", con la nascita di forme di vita comuni tra battezzati che assumono come perno della loro vocazione la radicalità evangelica, incanalata nella vita contemplativa personale (anacoreti) e comunitaria (cenobiti) e nei voti di povertà, castità e obbedienza. È una tendenza che riceverà dunque due grandi interpretazioni, quella monastica nel primo millennio e quella religiosa nel secondo; data la maggiore importanza, per il nostro tema, della proposta francescana imperniata proprio sulla *fraternitas*, riserviamo qualche cenno unicamente a questa.

Francesco d'Assisi, a partire dall'incontro con i lebbrosi, che riconosce fratelli, riesce a costruire connessioni fraterne sempre più vaste; come se con l'intuizione della "fraternità" francescana, seguita dalla "sororità" clariana, un sasso fosse piombato nello stagno, attivando cerchi di fraternità sempre più ampi, ben al di là dei confini ecclesiastici: basterà menzionare, come mondi simbolici – che percorreremo di qui in avanti – il lebbroso, il lupo, il sultano, il sole e la luna. Il mondo di Francesco era ormai molto diverso dal mondo di Benedetto; anche per questo, mentre il Santo di Norcia aveva evidenziato la dimensione gerarchica della comunità, dove i fratelli erano "monaci" in relazione diretta con l'abate prima che tra di loro, il Santo di Assisi pone una connessione diretta tra i fratelli e chiama "ministri" le guide. Il mondo di Benedetto era gerarchico, mentre quello di Francesco stava diventando egualitario, per cui la sua autoqualifica di "fratello" si colloca «all'interno di un movimento socio-religioso che, avviatosi già dalla metà del secolo XII, aveva prodotto nel secolo successivo non sole le confraternite, ma anche i Comuni medievali e le università; in tutte queste novità la natura paritaria tra i membri costituiva l'elemento caratteristico delle relazioni che regolavano il gruppo»³¹.

L'incontro con i "fratelli lebbrosi" fu dunque per Francesco il punto focale della sua esistenza, dal quale originarono le connessioni fraterne: non solo quelle con i suoi futuri compagni, i *fratres* appunto, verso i quali egli si avvertì sia come fratello minore sia come madre³², ma anche quelle con la Chiesa,

³⁰ AGOSTINO, *Discorsi su argomenti vari*, vol. 6 (= *Nuova Biblioteca Agostiniana XXXIV*): V. PARONETTO e A.M. QUARTIROLI (edd.), Città Nuova, Roma 1989, pp. 736-737.

³¹ P. MARANESI, *Francesco fratello di tutti. La fraternità nella proposta del Santo di Assisi*, Città della, Assisi 2021, p. 7.

³² Per una precisa e sintetica descrizione della fraternità francescana così come l'ha intesa il fondatore, in confronto ai legami comunitari della tradizione monastica, cf. le pagine documentate di: MARANESI, *Francesco fratello di tutti*, cit., pp. 41-105

con i nemici e i peccatori e perfino con gli elementi del creato. Chiudo proprio con il riferimento a questa rete cosmica di fraternità, che per Francesco nasce dall'esperienza di Cristo fratello presente nei poveri e di qui si allarga all'intera natura creata. L'intreccio tra la custodia per i propri simili (ad intra) e la custodia per gli altri esseri umani e l'ambiente (ad extra) non è certo un'invenzione dei nostri tempi: e quando papa Benedetto XVI parla di "ecologia umana" e papa Francesco di "ecologia integrale", danno voce ad una tradizione biblica e cristiana di millenni. "Sei proprio tu il custode di tuo fratello": così sottintende il Signore nella sua risposta a Caino: "la voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo". La terra, bagnata di sangue, grida insieme all'innocente ucciso. Il grido della terra e il grido dei poveri, come li definisce papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'* (n. 49) si mescolano assieme ancora oggi e richiedo un salto universale di fraternità³³.

³³ Cf. www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

SI PUÒ ANCORA FARE UNA BUONA OMELIA?

CAN WE STILL HAVE A GOOD HOMILY?

Mons. Nazzeno Marconi*

Cosa dovrebbe essere l'Omelia secondo una corretta visione teologica

Se proviamo a dare una definizione teologica unitaria della Liturgia della Parola che si ispiri al linguaggio degli Atti degli Apostoli (cfr At 6,7) potremmo dire che è: *“Il cammino della Parola di Dio, dalle orecchie al cuore dell'assemblea, per diventare lode ed invocazione sulle loro labbra e vita concreta nei loro giorni”*.

Entro questo “Cammino della Parola” (cfr. 2Ts 3,1) alla luce della teologia Conciliare, l'Omelia si situa come un ministero, un servizio che il ministro ordinato fa all'assemblea, per facilitare la realizzazione di tutti i passi di questo cammino.

Quanto detto già denota una scelta di campo chiara: contro certa tradizione che in passato ha sviluppato l'Omelia come un momento catechetico, moraleggiante, formativo della comunità in senso generale, la nostra scelta invece mette al primo posto la Parola di Dio. Il Cammino deve farlo la Parola di Dio, non al Suo posto la parola del predicatore.

Questo vuol dire che la parola del predicatore è fin da subito chiaramente “seconda”. Paolo in 2Cor2,17 descrive la caratteristica fondamentale del suo annuncio come una obbedienza, lui non è il padrone della Parola, per questo non è disposto a “piegarla” ai suoi fini o al gusto dei suoi ascoltatori: *“Noi non siamo infatti come quei molti che mercanteggiano la parola di Dio, ma con sincerità e come mossi da Dio, sotto il suo sguardo, noi parliamo in Cristo”*.

È la stessa descrizione che la 2Pt 1,21 usa per descrivere l'azione degli agiografi *“mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio”*.

L'Omelia è in tutto e per tutto un ministero e come ogni altro ministero evangelico deve porre in primo piano Cristo. Ogni omileta dovrebbe essere cosciente che attraverso il suo parlare *“Lui deve crescere ed io diminuire”* (Gv 3,30).

* Vescovo di Macerata, Presidente della CEM e Moderatore dell'ITM e dell'ISSR Redemptoris Mater Marche (Ancona). Relazione tenuta il 15 febbraio 2023 agli studenti del primo ciclo dell'ITM, ai presbiteri e diaconi delle Marche nell'ambito del corso a più voci sull'omiletica.

La Parola non è poi una parola vaga e lontana, ma è l'evento della Parola che si è compiuto qui ed ora nella proclamazione delle letture. Si tratta di facilitare il cammino di questa Parola proclamata qui ed ora per questa concreta assemblea, che è la Chiesa qui ed ora.

La Parola dall'ascolto alla predicazione secondo la Bibbia

Un bellissimo versetto del salmo 95 ci permette di entrare nel nostro tema: il rapporto del cristiano e poi del presbitero con la Parola di Dio. "Se oggi ascoltaste la sua voce: –Non indurite il cuore–" (Sal 95,7).

In estrema sintesi questo versetto ci presenta il tema dell'ascolto della Parola di Dio come l'ascolto di una realtà viva e personale: una voce. Anche l'ascolto appare perciò come una azione viva e personale. Se questo è l'aspetto dell'ascolto la seconda parte del versetto ci rivela il contenuto: è una esortazione, perché questa Parola è soprattutto performativa, donata perché avvenga qualcosa in noi. E questo qualcosa ha a che fare con il conservare sano, non indurito, il cuore dell'uomo.

Ascoltare la Parola è ascoltare la Sua voce

Capire l'importanza e la funzione che la parola di Dio ha nella Bibbia è impossibile finché non si mette da parte la valutazione negativa che l'uomo moderno ha della parola, anche puramente umana, in contrapposizione con i fatti e con le azioni. Non parole ma fatti: questo è il criterio con cui si giudica il prossimo, e in base al quale si ritiene autentico e credibile un impegno. Naturalmente ciò equivale ad una svalutazione della Parola. Analizzeremo poi più in dettaglio questo tratto della cultura contemporanea, per ora basti averlo enunciato in contrasto con la visione biblica.

Per la Bibbia invece la parola umana è l'espressione corporea dei contenuti dell'anima ed ha quindi un grande valore. Chi rivolge una parola a un'altra persona trasmette alla sua anima ciò che ha creato nella propria: se è una parola cattiva, trasmette un germe di male che crea infelicità; se è una parola buona (per es. una parola di benedizione) non la si deve considerare un semplice voto augurale, paragonabile a un corpo senz'anima o a una scatola vuota: invece, è una parola che crea qualcosa di buono, produce la felicità di colui al quale è rivolta.

Questo valore attribuito da Israele alla parola è comprovato dal valore parallelo dato all'ascolto.

Quando Salomone ascende al trono, chiede a Dio «un cuore che sappia giudicare» (lett. un cuore che ascolta, *leb shomeah*) (1Re 3,9).

L'ascolto è il primo compito di un saggio: «Chi risponde prima di ascoltare, è stoltezza per lui e confusione» (Pr 18,13). E soprattutto nei rapporti con

Dio l'ascolto ha un posto di prim'ordine: «Sacrifici ed offerte tu non gradisci, le orecchie mi hai ben aperto!» (Sal 40,7); «Non di solo pane vive l'uomo, ma di tutto ciò che esce dalla bocca di Dio» (Dt 8,3).

Il valore della parola è confermato, per contrasto, anche dalla valutazione fortemente negativa della menzogna: chi mente rinnega sé stesso, smentisce la sostanza della propria anima. Questo distingue il Signore dagli uomini: «Dio non è un uomo che mente, né un figlio d'uomo che si pente» (Nm 23,19).

Il termine tecnico per eccellenza con cui l'AT indica la parola è *dabar* (usato poco meno di 1500 volte). Il verbo che ne deriva (*dibber*) è usato quasi altrettanto spesso. Indica l'atto del parlare come atto personale, perciò non può avere un soggetto figurato. Solo Dio e l'uomo parlano! Infatti, quando a parlare sono la terra e il cielo o gli animali si usa il verbo "dire" ('amar). Anche questo conferma che la parola nasce del cuore della persona e può pronunciarla solo chi ha un cuore, un intimo.

I rabbini parlano della sacralità della parola, come loro solito, giocando sulle lettere. Infatti, *dabar* somiglia molto a *debir* (il *sancta sanctorum*). La parola giunge dal tempio dell'intimo dell'uomo ed è perciò sacra. Tanto più quando giunge dal tempio dell'intimo di Dio ed è Parola di Dio.

Su questo sfondo ha un rilievo tutto speciale ciò che l'AT dice della parola di Dio, anzitutto come parola parlata. Nell'AT il rapporto fra Dio e il suo popolo avviene soprattutto mediante la parola. Ciò significa che il rapporto con Dio richiede qualcosa che ogni persona umana possiede e che non è un dato scontato per la Bibbia, ma un grande dono di Dio: l'uomo ha la capacità di udire la Parola di Dio.

Come la parola è il principale mezzo di comunicazione fra le persone, così lo è fra Jhwh e le sue creature, ma senza confusione e commistione. Dio resta il Signore, mentre è la sua Parola che scende verso di noi e ci incontra.

Vi sono passi nell'AT che presentano questa Parola come qualcosa di obiettivo, che sembra avere un'esistenza propria: «Il Signore inviò una parola contro Giacobbe, ed essa cadde sopra Israele» (Is 9,7). Qui si inserisce il bellissimo passo di Isaia che paragona la parola a una pioggia che scende dal cielo a fecondare la terra, per tornare poi al cielo a missione compiuta (Is 55,11).

La Parola si caratterizza così come parola creatrice, come forza di vita, come costruttrice di futuro. Ascoltarla, accoglierla, è perciò entrare in questa dinamica di trasformazione efficace.

Gesù è il Verbo

Quando giunge Gesù, questa parola si fa carne, la sua carne. Per questo nei vangeli la parola di Gesù ha tutte le caratteristiche della parola del Padre.

Fin dall'antichità il contenuto dei vangeli è stato suddiviso in due grandi categorie: "le cose dette e le cose fatte da Gesù. Ma tra le due non c'è oppo-

sizione: Gesù parla anche attraverso quello che fa. Alla domanda di Giovanni Battista: «Sei tu colui che doveva venire, o dobbiamo aspettare un altro?», Gesù risponde con questo incarico affidato ai discepoli di lui: «Andate e annunziate a Giovanni ciò che udite e vedete» (Mt 11,4). Ma il vangelo ci guida soprattutto a meravigliarci, come la folla della parola di Gesù. Parola luminosa, che scruta i cuori, che conforta che converte. La sua parola è potente ed ha una autorità che stupisce e conquista: «Li ammaestrava come uno che ha autorità e non come gli scribi» (Mc 1,22).

Una parola solida e forte, come una roccia sui cui costruire la propria casa. «Chi ascolta queste mie parole e le mette in pratica può essere paragonato a un uomo saggio che costruì la sua casa sulla roccia» (Mt 7,24).

Una parola nuova che spinge su vie nuove senza timore: «Avete inteso che fu detto agli antichi... Io invece vi dico.» (Mt 5,21). Una parola efficacia che cambia la vita ed anche la natura, infatti Mt 8,16 riferisce che Gesù «scacciò gli spiriti con la sola parola e guarì tutti gli infermi». Fino al racconto, bello come un quadro, che confessa tutta la fede cristiana nella potenza della parola di Gesù: «Di una parola e il mio servo sarà guarito» (Lc 7,7), a cui fa eco le fede semplice, ma rocciosa di Simone: «Maestro, abbiamo faticato tutta la notte... però, sulla tua parola, getterò le reti» (Lc, 5,5).

È questa la Parola che la Chiesa ci dona e ci invita ad incontrare ogni giorno, questo è il tesoro prezioso a cui attaccare il nostro cuore. A servizio di questa cosa così grande si pone l'Omelia, come ministero perché il cammino della Parola, dalle orecchie al cuore dei fedeli si possa compiere.

L'omelia alla luce delle scienze della comunicazione

Questa visione di teologia liturgica comporta delle conseguenze molto concrete che diventano chiare grazie ad un approccio metodico offerto dalla moderna scienza della comunicazione.

La prima conseguenza è che perché l'evento dialogico della liturgia della Parola si compia, è necessario un doppio riferimento linguistico: chi vuol entrare in questa comunicazione come un "facilitatore" un "amplificatore" che trasmette, accentua, ma non distorce, deve avere accesso sia alla Parola di Dio proclamata che alla parola dell'assemblea. Deve poter comunicare pienamente con i due linguaggi che vuol aiutare ad incontrarsi.

In ogni evento di comunicazione c'è una sorgente ed un recettore. I due possono comunicare perché c'è il comune riferimento ad una cultura, un vocabolario, uno sfondo di significati.

Oggi come sempre, ma in maniera del tutto nuova e più forte di quanto ci aspetteremmo, la Parola di Dio e la parola dell'uomo della strada sono molto distanti. Cultura, vocabolario, significati, non sono gli stessi sui due versanti. Come potrà avvenire la comunicazione?

Oggi come non mai la Parola di Dio ha bisogno di facilitatori, di collaboratori, ma al tempo stesso oggi come non mai questo compito è difficile, perché le due sponde linguistiche del fiume sono molto distanti: tra la parola della fede e la parola dell'uomo della strada c'è una netta separazione.

Investigare seriamente su questo fatto è importante per poter svolgere il nostro ministero con competenza ed efficacia.

Il motivo basilare di questa separazione è la profonda crisi della tradizione linguistica religiosa in cui viviamo.

Per un millennio e mezzo la tradizione linguistica cristiana era pubblicamente in vigore e quindi improntava anche la cultura generale. Essa costituiva un insieme complesso, cui apparteneva il linguaggio biblico, ma arricchito con i patrimoni linguistici dell'antichità, ed era familiare come la lingua materna perché fusa con questa: i suoi confini coincidevano con quelli dell'area di vita culturale in cui si abitava e permetteva una comprensione universale della realtà. Offriva un'immagine del mondo che abbracciava tutti gli spazi ultraterreni e sotterranei, un quadro della storia che si estendeva a tutta la cronologia dalla creazione sino alla fine, un'intelligenza dell'esistere che teneva presente tutto quello che riempie o fa fallire la vita. Per secoli Dio, il soprannaturale, il cielo e l'inferno, Gesù figlio di Dio, i miracoli, il diavolo, furono presupposti indiscussi dell'Europa cristiana, che non venivano intaccati dal rifiuto di alcuni individui o gruppi. Oggi invece da assoluti che erano, sono diventati incerti e non appaiono più come il fondamento necessario dell'ordine sociale, in quanto il consenso sociale riposa su altre basi, su un insieme di evidenze diventate comuni attraverso un lungo processo culturale. Il soprannaturale è ormai materia opinabile e discutibile, cioè un campo riservato alla coscienza e non più legge di una società.

Oggi c'è una nuova weltanschauung non religiosa

Di fatto l'uomo medio oggi ha una sua visione del mondo molto diversa da quella biblica e del linguaggio religioso in generale: questo mondo non è più sentito come numinoso, pieno di divino, come cosmo ben ordinato dove tutto, compreso Dio, ha il suo posto fisso e dove tutto deve essere ben conservato. Viene piuttosto percepito come un mondo consegnato all'uomo, come luogo e materiale della sua opera storica pienamente libera ed arbitraria. Di conseguenza nel mondo l'uomo non incontra le tracce di Dio, bensì le tracce della propria attività.

Questa realtà non conduce tanto ad una professione dichiarata e pubblica di ateismo, quanto ad una più pericolosa posizione di indifferenza religiosa, che potremmo caratterizzare così: una tendenza alla riduzione o alla eliminazione della dimensione religiosa nell'esperienza individuale e collettiva. Il rifiuto, ormai frequente, della rilevanza sociale dell'esperienza religiosa ha portato

all'indifferenza religiosa: la fede non è più produttrice di significati per la vita personale e sociale. L'esperienza religiosa si limita all'ambito privato e si riduce in pubblico solo ad alcune pratiche religiose come: la partecipazione alla Messa in occasione delle grandi feste e la celebrazione di battesimi, matrimoni, funerali. Tali pratiche sono però dei puri riti tradizionali e non influiscono sui valori vissuti, relativi agli interessi immediati della vita: la propria famiglia, i propri amici, il denaro, la professione, il divertimento, il piacere, il benessere, la sicurezza sociale.

L'italiano medio è così indifferente verso i valori religiosi ed impermeabile al messaggio religioso, disinteressato di cercare nell'ambito religioso risposte significative sulla visione del mondo e l'identificazione dei valori per cui vivere.

In definitiva la descrizione più efficace dell'indifferentismo religioso è quella di persone che considerano Dio come "non interessante". Molti praticanti ammettono l'esistenza di Dio come di una realtà in sé, essere supremo, senza che ciò riguardi la loro esistenza reale: Dio è ammesso come un essere, non come un valore. Fa parte della realtà, ma non cambia nulla nella vita. Il credere o non credere sembrano lasciare intatta la realtà delle cose: qualsiasi cosa si pensi di Dio, tutto si svolge in realtà come se egli non esistesse.

Sul piano personale i credenti sembrano uomini come gli altri; per lo meno non sono abbastanza diversi dagli altri da far pensare a un potere rinnovatore della fede. Sul piano sociale le grandi religioni, cristianesimo compreso, non sembrano aver trasformato il mondo o poterlo fare in futuro. Al massimo si riconosce loro la buona volontà di fare cose buone, sono percepite come onlus-benefiche, ma non sorgenti di significati o luoghi in cui incontrare una proposta progettuale per la società futura.

Viene allora da chiedersi chi abbia preso il posto di Dio nel cuore e nella mente delle persone della nostra epoca.

La parolaificante è passata dalla religione alla scienza

Almeno in parte di può rispondere che molto di ciò che si demandava a Dio oggi è affidato alla scienza e più direttamente alla tecnica. Nella nostra epoca infatti, grazie alla scienza, alla tecnica, all'azione sociale dello Stato, il compito che un tempo spettava a Dio è assolto dall'uomo, e in modo più sicuro ed efficace. La spiegazione dei fenomeni naturali e storici viene fornita dalla scienza, per la quale Dio è un'ipotesi inutile. La potenza della tecnica, dell'organizzazione e della solidarietà statale rispondono a quel bisogno di sicurezza che un tempo orientava verso Dio. La definizione della morale, di ciò che è bene e male in ottica globale, viene assolta dallo Stato con la legislazione: ciò che è legale è percepito come morale. È il fenomeno della laicizzazione della coscienza morale: che non deriva più dal rapporto del singolo con Dio, ma

dall'indottrinamento dei valori comuni idealmente stabiliti dalla maggiorana e diffusi dai mass-media. L'uomo di oggi non si limita a utilizzare le conoscenze scientifiche, ma "ha fede" nella scienza.

Lo scientismo elimina le domande sul senso dell'esistenza e della realtà, è caratterizzato da una specie di angoscia di fronte all'ignoto, dalla paura della verità e perciò vengono scacciate le domande di fondo riguardanti l'idea del massimo bene, il problema del destino umano, il modo di realizzare i fini ultimi. La conoscenza viene ridotta a quella forma di essa che viene meglio a capo dei fatti, cioè che aiuta meglio il soggetto nei suoi concreti ed immediati progetti di dominio.

Allo scientismo è connesso il pragmatismo, per il quale la verità di qualsiasi concezione viene giudicata solo in base ai risultati pratici che ne conseguono.

La riduzione di tutto a valutazioni pragmatico-economiche porta così ad una perdita di fiducia nel valore del linguaggio e della parola, anche la stessa parola umana perde di peso e di valore. Il problema non è più dare senso alle cose, obiettivo svolto dalla parola significativa, ma realizzare le cose che servono o che si desiderano e questo obiettivo è promesso da scienza e tecnica.

Un tempo l'arte, la letteratura, la filosofia si sforzavano di esprimere il significato delle cose e della vita, di dare una voce a tutto ciò che è muto. Oggi tutte le cose sono viste solo in funzione utilitaria. Si pensi all'uso del linguaggio che si fa in politica o in economia, nell'ambito della propaganda o della pubblicità: il linguaggio è diventato ottimo strumento di potere.

Ciò provoca un rapido deperimento linguistico e una forte diminuzione di fiducia nelle parole: si sperimenta così che il linguaggio non è più capace di fare ciò che in realtà sarebbe chiamato a fare, cioè: rendere possibile la comprensione, stabilire l'intesa, destare fiducia, dare libertà.

Invece esso si lascia adoperare, con grande successo, per ottenere effetti opposti.

La migrazione in atto: dalla parola all'immagine

Infine, resta una notazione che è così evidente da non avere bisogno di lunghe spiegazioni: la scomparsa della parola che sempre più è soppiantata dall'immagine. Tanto che nei messaggi degli smartphone si comunica sempre più usando lunghe stringhe di emoticons piuttosto che dei testi composti di parole. L'uso massiccio e sempre più pervasivo di audiovisivi fa sì che oggi si conosca la realtà e ci si informi attraverso l'immagine e questo disimpara ad ascoltare. Molto spesso notiamo come le persone guardano la TV e soprattutto le foto-notizie sugli smartphone senza ascoltare l'audio o senza leggere i testi che le accompagnano, oltre i titoli cubitali.

Nella nostra epoca "ottica" l'informazione avviene sempre più per immagini e mediante schermi: la parola è lasciata al commentatore e al reporter. Le

esperienze non si traducono più in parole, bensì in immagini; l'uomo non viene più colpito dalla parola, ma messo al corrente tramite immagini.

Davanti a questa realtà, occorrerebbe ricollegarsi innanzi tutto con la Parola umana, in vista di una comunicazione efficace della Parola divina!

Questo nuovo contesto culturale sfida la comunicazione omiletica

La sfida per una omiletica efficace come potete comprendere è oggi tutt'altro che semplice. Le pesanti critiche, anche pontificie, all'omelia dei nostri preti, sembrano non avere presenti in maniera chiara i contorni, sociali, psicologici e contestuali evidenziati dalle moderne scienze della comunicazione che abbiamo riassunto per sommi capi finora.

C'è da recuperare una capacità di comunicare significati di fede e contesti religiosi non semplicemente accodandosi alla corrente culturale attuale, ma certamente tenendone conto, "per non rischiare di avere corso invano" (Fil 2,16) come direbbe S. Paolo.

La strategia che sembra dare maggiore fiducia è quella di ricollegarsi con le situazioni decisive della vita. Guidare le persone a guardare a queste situazioni, a ridargli importanza. Infatti, nelle situazioni decisive della vita, non ci interessiamo tanto solo di questo o di quello, bensì di noi stessi, di ciò che vale globalmente l'essere uomo nel mondo insieme con gli altri. Sono quei tempi e quelle esperienze di senso in cui la parola della fede può ancora essere percepita come significativa.

Potremmo trarne l'indicazione di metodo che: un primo elemento da tenere presente per trovare le parole ed i concetti giusti, per offrire un ministero efficace alla Parola è di educarci e educare ad ascoltare il profondo dell'umano. La predicazione della Parola dovrebbe aiutare l'uomo d'oggi a cogliere la voce silenziosa della propria esistenza, di quelle esperienze umane fondamentali che sono la gioia, la fedeltà, l'amore, la morte, la nostalgia di un mondo riconciliato. Solo in queste esperienze, infatti, l'uomo può scoprire la dimensione ontologica ed etica della realtà, superando il semplice rapporto utilitaristico che intrattiene solitamente con le cose.

La collocazione liturgica dell'omelia va già in questa direzione da sempre, infatti, la liturgia celebra e solennizza i tempi significativi e gli snodi vitali della vita delle persone: la nascita, la maturazione, la festa, il lutto, fa memoria degli anniversari, dei momenti significativi della vita dei singoli e della storia comune di un popolo.

Solo valorizzando il rapporto tra Evento e Parola, si creerà quello spazio nel cuore che rende possibili ascoltare anche le "altre" parole della fede. Bisogna partire dal luogo e dal tempo in cui si risveglia l'attenzione per la totalità dell'esistenza umana e del mondo, è allora che diventa comprensibile e interessante un discorso religioso, il quale non consiste tanto nel parlare di

un mondo che sta sopra o dietro questo mondo, ma soprattutto nell'affrontare il problema del senso e della meta di questa vita, della sua alienazione e della sua possibile liberazione.

In definitiva il progetto del ministero della Parola è quello di puntare prima di tutto a educare un interlocutore interessato e motivato alla comunicazione che gli giunge da Dio.

Se l'uomo non fosse più capace di porsi queste domande, al predicatore mancherebbe un interlocutore che parli un linguaggio comune, cioè che si ponga le stesse domande, e allora sarebbe perfettamente inutile cercare di aggiornare il linguaggio dell'omileta, si fornirebbero risposte a domande che non ci sono più.

Il grande problema dell'omiletica oggi è: fornire risposte a domande che nessuno si pone! Si tratta perciò, da una parte, di rivedere le risposte che offriamo e dall'altra di suscitare le domande giuste, intercettando anche i tempi interiori in cui le persone sono più propense a considerare tali domande.

Di fatto il problema dell'uomo di oggi che rende così difficile la comunicazione della Parola è la necessità che l'umanità contemporanea esca dal nichilismo, dalla impossibilità di porsi le domande fondamentali.

Bisogna rieducare l'uomo che ci ascolta a credere che le risposte alle domande fondamentali possono esistere. Bisogna rieducarlo a scoprirne il valore ed a desiderare di porsi tali domande e di andare in cerca delle risposte.

È bene che ce ne rendiamo conto, questa proposta non è certo una soluzione facile al problema del poco ascolto dato alle omelie, ma appare di anno in anno sempre più vera e vicina alla realtà.

Il Vangelo deve essere annunciato anche all'uomo d'oggi, ma per farlo bisogna scoprire, all'interno della sua esperienza secolarizzata, gli elementi che di per sé rimandano al mistero assoluto, cioè quelle situazioni esistenziali che aprono a significati più profondi.

Il programma del ministero della Parola deve perciò tenere presente la necessità di tornare ai fondamenti, si tratta di lavorare sodo perché sia possibile l'annuncio. Quello che si chiamava la "preparatio evangelica".

Segni di speranza

È bene non scoraggiarsi: se il pensiero sociologico e filosofico della fine del XX secolo preconizzava una secolarizzazione estrema che avrebbe portato all'ateismo ed alla fine di ogni forma di religione. Il primo ventennio del XXI secolo sta dimostrando un pesante "ritorno del religioso", un risveglio di attenzione alle domande sul senso del vivere. Si verifica che questo bisogno di senso profondo è strutturale dell'umano e resiste ad ogni manipolazione, per quanto potente, che cerchi di produrre un "nuovo umano" o un "post-umano" irreligiosi.

Ciò non significa però un automatico ritorno indietro, un recupero facile delle parole e delle domande sulla vita e la fede formulate allo stesso modo e per le quali basti riproporre le stesse vecchie formulazioni di risposta. Alcuni studiosi ritengono che invece di un ritorno al religioso cristiano, si stia piuttosto tornando ad un religioso più primordiale: pagano, politeista, emotivo e non razionale, panteista.

Alla base c'è la delusione per la promessa non mantenuta dal mondo tecnico scientifico.

L'uomo d'oggi avverte che maggior potenza non significa maggior umanità! A quest'uomo la predicazione deve presentare l'annuncio di un futuro legato alla promessa di Dio, e già anticipato in Gesù di Nazareth: un futuro che è donato all'uomo come grazia e insieme come compito da realizzare coraggiosamente e fiduciosamente.

Nello stesso tempo la predicazione deve aiutare l'uomo a riconoscere che la minaccia di distruzione non è frutto di un destino, bensì è risultato di una potenza del male che è attiva nel cuore di ogni uomo; e che quindi non potrà procurarsi salvezza con le proprie mani!

In definitiva, come giustamente dice Papa Francesco nella *Evangelii Gaudium*, è necessario tornare al Kerygma, ma va inculturato nel linguaggio odierno, e proclamato nei giusti contesti esistenziali che la liturgia dovrebbe favorire, non evitare. Una liturgia esculturata ed estraniante non potrà certo aiutare una efficace proposta della Parola.

In sintesi

In definitiva è ben chiaro che tra la Parola e le parole degli uomini di oggi mancano i punti di contatto per capirsi. Questo fatto va preso sul serio ed obbliga il predicatore a chiedersi qual è il significato di parole e fatti centrali da lui annunciati, quali Dio, grazia, patto, incarnazione, redenzione: queste parole sono diventate nella lingua corrente pluridimensionali, ideologicamente abusate, e spesso cadute in disuso nel loro significato fondamentale. L'uomo comune è sconcertato dall'abuso di tali parole fatto dai predicatori, che sembra non si rendano conto di non parlare di cose a cui si possa dare un nome preciso.

L'equivoco da evitare è anche quello di caricare di una potenza comunicativa soprannaturale, che cioè non passa per la comprensione del loro senso, le parole del Kerygma originario. Anch'esse come tutte le parole umane, sono incarnate in una cultura ed oggi questa cultura è per molti, estranea. Perciò la predicazione attuale non può essere una pura ripetizione della predicazione cristiana primitiva, cioè del kerigma apostolico: appartiene all'essenza della predicazione cristiana l'esigere una risposta da chi ascolta, quindi non basta riferirsi al kerigma tradizionale che si è cristallizzato in certe formule fisse: occorre usare formule adatte alla cultura attuale.

Il testo biblico contiene una predicazione avvenuta nel passato: il predicatore deve tenerne conto, perché esso garantisce la fedeltà della predicazione attuale, ma non ci si può accontentare di un recitativo del testo scritturistico. Infatti “applicare il testo” significa farlo parlare, svelare il suo carattere di parola viva e attuale.

Non si tratta di una idea opinabile, ma di una verità che la stessa Scrittura ci comunica, infatti: la stessa predicazione apostolica teneva conto delle diverse situazioni concrete e pertanto è diversa in Paolo e Luca, in Matteo e Giovanni, non è mai uniforme, identica. La Scrittura stessa quindi ci insegna a cambiare costantemente la predicazione, il messaggio, tenendo conto della situazione concreta della comunità e dell'uomo che vuole interpellare.

La predicazione efficace deve perciò oggi essere capace di cambiare il linguaggio, di tradurre efficacemente le parole che non sono più oggi immediatamente comprensibili: nella spiegazione dell'Eucaristia, ad esempio, non si può più dire semplicemente “transustanziazione”, quando, in base alla sua chimica, l'uomo moderno per “sostanza” intende qualcosa che certamente non muta nella consacrazione. Nemmeno si può parlare facilmente di “tre persone” in Dio, quando, con “persona” l'ascoltatore moderno immagina qualcosa che sarebbe eresia e non dogma, ammettere tre volte in Dio. Che cosa immagina un medico d'oggi quando il predicatore, senza subito tradurre, afferma che noi siamo redenti dal “sangue” di Cristo? Ha certamente l'impressione di una favola, di pura mitologia. E così l'uomo che vola con l'aereo sopra le nuvole sorride quando sente parlare di Dio che è “nell'alto dei cieli”.

Il fatto è che l'uomo d'oggi non ha il tempo di imparare, oltre il suo linguaggio tecnico, anche l'antico linguaggio religioso, per cui il predicatore deve subito tradurre le formulazioni tradizionali se vuole evitare equivoci e malintesi, deve trasporre il messaggio permanente dal linguaggio di un'epoca passata nel linguaggio dell'epoca attuale.

La verità di questo fatto la comprendono agevolmente tutti i predicatori, se solo si ascoltano quando predicano e se guardano con attenzione alle reazioni dell'assemblea.

Un buon predicatore, infatti deve saper ascoltare la sua predica con le orecchie dei suoi ascoltatori effettivi: allora si convince da sé che deve tradurre e impara come tradurre. Deve anche sapere che, a motivo della sua educazione e della sua situazione di vita ecclesiastica, egli parla per lo più un dialetto religioso teologico, dal quale solo poche parole passano realmente nel linguaggio dei suoi uditori.

Il predicatore deve tradurre nel linguaggio del pubblico realmente presente. Deve predicare in primo luogo ai “pagani” che sono fra noi, parlare il loro linguaggio, e allora predicherà bene anche ai cristiani la cui mentalità è spesso carica di tradizionalismi e di frasi fatte.

Stiamo però attenti che questo ministero è fatto per il Signore e l'assemblea deve percepire che si sta parlando a loro, ma di cose di Dio. Perciò, il nostro

linguaggio deve conservare un valore “religioso” ed una distanza, ma non separatazza dal linguaggio profano.

È quindi necessario crescere educandosi ad un difficile equilibrio: essere pienamente coscienti ed attenti a sé stessi, valutare il valore del lato umano della comunicazione omiletica, senza perdere la coscienza del lato divino, della efficacia sacramentale, della presenza della Parola proclamata, che opera misteriosamente ed entra nei cuori prima ed indipendentemente dalla omelia. Quest’ultima è un servizio, un ministero, al cammino della Parola, non la sostituisce.

Attenzioni di pastorale omiletica

Il senso dell’omelia: è un momento della celebrazione liturgica e quindi come tale va considerata, per cui occorre evitare i due rischi: una sopravvalutazione dell’omelia rispetto al centro del mistero eucaristico o all’opposto la sottovalutazione a semplice routine.

L’obiettivo dell’omelia: suscitare l’atto di fede nel Mistero di Dio rivelatosi nella persona e nella storia di Gesù Cristo, per giungere a una conversione e a un rinnovamento della vita secondo lo Spirito di Gesù.

La preparazione dell’omelia:

- a) conoscenza professionale dei testi della Parola
 - quale il contesto (ambiente storico e collocazione letteraria)
 - quali i destinatari
 - quali gli intendimenti (contenuti e obiettivi)
 - quali traduzioni inculturate nell’oggi dei termini chiave
- b) la preparazione personale mediante la preghiera e la verifica della propria esperienza
- c) l’attenzione ai destinatari
 - conoscenza e consapevolezza della situazione culturale o della mentalità corrente
 - conoscenza del linguaggio “per immagini” oggi dominante
 - attenzione alla vita delle Chiesa (comunità, diocesi, chiese regionali e chiesa universale), alla vita del mondo e alle diverse religioni.

Lo stile dell’omelia:

L’omelia esige l’arte della comunicazione; l’omelia riesce nella misura in cui è accolta. Alcune caratteristiche:

- sobrietà (né retorica, né sciatta)

- essenzialità (non lungaggini)
- attenta alla mente (ragione) con svolgimento lineare a schema semplice
- attenta al cuore (affettività, sentimento) con l'uso di immagini e frasi di impatto preferibilmente nella modalità narrativa piuttosto che trattatistica.

Non va infine esclusa la possibilità che l'omelia si presenti come prezioso esercizio di pastorale comunitaria soprattutto: nella preparazione, nella preghiera, nella verifica.



SEZIONE *RECENSIONI*



RECENSIONI AREA LITURGICA E SACRAMENTARIA

M. BELLI, *Presenza reale. Filosofia e teologia di fronte all'eucaristia* (Nuovi Saggi Queriniana 103), Queriniana, Brescia 2022, pp. 287, ISBN 978-88-399-1063-9, € 18,00.

Manuel Belli, presbitero della diocesi di Bergamo e docente di teologia sacramentaria, affronta in questo saggio il tema della presenza reale eucaristica in tre diverse prospettive che l'autore descrive come «le tre anime con cui ho scritto questo libro»: la *prospettiva teologica*, molto promettente in questo nostro tempo soprattutto per «l'interazione con la teologia della liturgia»; la *prospettiva filosofica*, che, aspetto particolarmente delicato, con «l'esplicitazione delle opzioni epistemologiche e ontologiche di fondo rappresenta la chiave di lettura privilegiata» (6) del saggio; infine l'*interesse didattico e pastorale*.

Il saggio è composto da cinque capitoli il primo dei quali (*Le ragioni di una ricerca e le opzioni metodologiche*) ci propone l'ipotesi complessiva del lavoro: «Le questioni che hanno animato il dibattito eucaristico nel medioevo presentano interrogativi e linguaggi che possono istruire con particolare fecondità il dibattito contemporaneo, tanto teologico quanto filosofico» (9). Partendo proprio dalla centralità delle parole dell'istituzione eucaristica (la *forma*) nella riflessione medioevale, l'autore ne delinea il senso che aveva per i diversi teologi di quel periodo ricerca anche, prima di ogni distinzione necessaria, «ciò che li accomuna» (29).

Dopo un'ampia ricostruzione del dibattito sulla presenza reale, da Pascasio e Ratramno (il capitolo due su *Pascasio e Ratramno: i confini del vero e del reale*), a Berengario e Lanfranco (il capitolo tre dal titolo *Berengario e Lanfranco: l'eucarestia alla prova della retorica*) per giungere al capitolo quattro con Tommaso d'Aquino (*Tommaso d'Aquino: metafisica et eucarestia*), l'autore ricerca una via possibile per un'indagine sia teologica che filosofica sull'eucaristia.

La teologia deve necessariamente prendere come punto fondante l'evento Gesù «assolutamente indeducibile» (220) ma per una riflessione ordinata sull'eucaristia (come su tutta la teologia) non può fare a meno della filosofia. Questo differenzia le due scienze perché mentre la teologia ha bisogno della filosofia questa può fare a meno della teologia, ma ciò non significa che non possa servirsene: «da Pascasio a Tommaso l'eucaristia ha provocato gli strumenti filosofici portandoli a pensieri inediti e spingendo la metafisica ad ampliare il campo della propria indagine» (221). La teologia di Tommaso d'Aquino, in

modo particolare in rapporto alla transustanziazione, rende evidente come egli utilizzi categorie aristoteliche ma modificandole radicalmente.

Sarà il XX secolo, soprattutto grazie al contributo del movimento liturgico, ad avviare una riflessione teologica che parta dalla celebrazione eucaristica, dal suo accadere come rito nella nostra storia. Qui torna in gioco la filosofia soprattutto come fenomenologia: «tra ritualità e fenomenologia si istituisce una circolarità, in gran parte ancora inesplorata. La fenomenologia offre una descrizione eidetica del rito, che addirittura potrebbe assurgere a cifra sintetica dell'agire umano [...]. Ma il rito giudica la fenomenologia, ne mette in luce gli equilibri (e qualche volta i disequilibri)» (252).

Interessante quanto l'autore scrive della fenomenologia di Husserl a proposito di *intersoggettività* per affermare che la presenza dell'altro provoca inevitabilmente la modificazione di sé stessi. Per la presenza eucaristica di Cristo ciò significa che «il riscatto dell'eucarestia dall'essere una sorta di entità totemica cattolica è esattamente la possibilità di interpellare la coscienza, di affacciarsi come attività in grado di modificare chi vi si accosta. L'atto liturgico è la modalità con cui la relazione "soggetto-presenza eucaristica di Cristo" può avere luogo» e proprio per questo «il discorso della transustanziazione non può essere l'unico discorso sull'eucaristia: la presenza reale non solo in quanto sostanziale ma in quanto interpellante» (254).

Belli la parte finale del suo saggio lo dedicato alla corporeità: riferendosi alla distinzione husserliana tra corpo come materialità e oggettualità (*Körper*) e corpo come luogo della percezione di sé e condizione di ogni percezione (*Leib*), l'autore osserva che «l'impianto concettuale medievale impiegato per comprendere l'eucaristia risulta piuttosto concorde nel pensare alla verità del corpo come organismo», cioè come *Körper*. Potrebbe invece «essere il tempo di leggere l'eucaristia non solo come la presenza del corpo-oggetto di Cristo, ma come la possibilità di entrare nel suo *Leib*» (261). Sarà necessario, afferma il nostro autore citando Bozzolo, integrare «il rapporto che sussiste tra l'intenzione di Gesù che dà origine e consistenza al sacramento e il segno – nel senso integrale dell'atto – che la esprime» (262). L'eucaristia è proprio il suo corpo donato, il corpo che affronta la passione per restare fedele all'amore. C'è «una evidente consonanza tra l'oblatività di Cristo e la simbolicità di un pane spezzato e condiviso [...]. Il pane spezzato e il corpo crocifisso sono l'uno lo specchio dell'altro, appartenenti all'unico movimento corporeo dove l'amore non è meno reale della presenza» (264).

In conclusione, l'autore ci offre un suo interessante contributo alla riflessione che da sempre fa la Chiesa per rispondere alla domanda sulla presenza reale di Cristo nell'eucaristia e quindi su cosa sia un *corpo* sul versante teologico, che «chiede di essere integrato con una fenomenologia del vissuto rituale del corpo di Cristo» (265) come suo «necessario sviluppo» (266). D'altra parte, «ciò che il corpo/rito di Cristo esprime in un grado particolarmente elevato di solennità non è estraneo ai vissuti ordinari di corporeità» e allora sarà più

facile per la filosofia «non smarrire la complessità della corporeità» e per la teologia non rinunciare al dialogo con la filosofia «nome del pensiero che si fa rigoroso» (267).

GIOVANNI FRAUSINI

E. BRANCOZZI, *Preti per una Chiesa in uscita. Ripensare il ministero nel contesto attuale*, Collana Percorsi di teologia urbana diretta da Armando Matteo, EMP, Padova 2023, pp. 152, ISBN 978-88-250-4212-2, € 14,50.

Dopo la pubblicazione di un primo saggio, dedicato al tema della figura del prete oggi (già recensito in questa rivista, cf N. 59/2023, pp. 180-187), saggio che ha ricevuto un'ampia attenzione nell'ambito della Chiesa cattolica in Italia, Enrico Brancozzi, presbitero, rettore del seminario arcivescovile dell'Arcidiocesi di Fermo e docente di dogmatica all'Istituto Teologico Marchigiano, interviene ancora nel vivace dibattito sulla ministerialità nella Chiesa di oggi con un nuovo saggio anche questo centrato sul ministero presbiterale. Lo sfondo ermeneutico è costituito dal magistero dell'attuale Papa restituito al lettore già nel titolo attraverso il noto sintagma della "Chiesa in uscita".

In questa nuova pubblicazione, inserita nella nuova Collana *Percorsi di teologia urbana* diretta da Armando Matteo e ispirata al § 74 di *Evangelii Gaudium*, l'Autore si propone di sviluppare alcune linee di teologia pastorale sul ministero ordinato già emerse nel saggio precedente e di offrirle, con qualche nuova integrazione, in forma colloquiale ed anche divulgativa ad un più ampio e variegato pubblico di lettori, conformemente allo stile ed impostazione della stessa Collana.

Il saggio è strutturato in sei brevi testi preceduti da una *Introduzione*. Invece delle conclusioni viene proposta una breve scheda bibliografica che intende invitare a proseguire la riflessione sulle questioni via via proposte (*Per approfondire*, pp. 149-150). Nell'*Introduzione* l'Autore steso ci offre alcuni elementi per inquadrare una possibile partizione interna della sua riflessione (cf pp. 9-11). Una prima parte è costituita dai primi tre testi o capitoli (non numerati): nel primo capitolo, *Interpretare una storia di salvezza. Un tentativo di inquadramento*, si affronta un'analisi della situazione odierna (non solo in Italia) del ministero dei presbiteri nella prospettiva unitaria e articolata della storia della salvezza, ponendo realisticamente in evidenza luci e ombre della stessa realtà del ministero presbiterale (i sottotitoli sono quanto mai esplicativi); il secondo capitolo, *Cristo è il vero pastore*, rilancia una possibile chiave ermeneutica, quella di sacramento, ritenuta valida per una nuova intelligenza dello stesso ministero presbiterale in grado di guidare il cambio di mentalità e di prassi propiziato dal magistero di Papa Francesco in relazione ad una Chiesa "in uscita"; il terzo capitolo, *Audaci e creativi*, approda ad una lettura critica di una serie elementi costruttivi per avviare concretamente veri processi di riforma della e nella Chiesa. La seconda parte, nuovamente in tre testi o capitoli,

avvia il lettore a farsi attivamente interprete dell'analisi proposta per tracciare «alcuni possibili itinerari di revisione del ministero» (p. 10). Si tratta di un vero *think-tank* che l'Autore crea con i lettori per cercare insieme delle risposte alle domande emerse nella prima parte avendo davanti la questione centrale: quale prete per la missione della Chiesa oggi? Il capitolo quarto, *Una nuova mens ministeriale*, elabora in quattro tratti il profilo portante di una nuova mentalità da suscitare e sviluppare a proposito del ministero del prete; il quinto capitolo, *La formazione permanente*, riapre con sguardi nuovi la nota questione teologico-pastorale della formazione permanente; infine il sesto e ultimo capitolo, *Le unità pastorali*, contestualizza questi nuovi apporti all'interno di una rilettura critica e aggiornata delle unità pastorali.

Accostiamo ora più da vicino i singoli capitoli mettendone in luce quelle che a noi sembrano alcune peculiarità originali e stimolanti del tracciato proposto dall'Autore.

Del primo capitolo vogliamo sottolineare l'attenzione al quadro contemporaneo del ministero presbiterale sulla base di una letteratura recente e aggiornata sia sul piano storico che teologico e pastorale. Gli affondi offerti a questo ultimo riguardo sono molto concreti e pertinenti (si veda ad es. il riferimento al tema economico, cf pp. 37-39). Nel secondo capitolo viene introdotta la categoria della sacramentalità quale categoria portante per rileggere in un quadro unitario sia la visione teologica del ministero ordinato sia quella della Chiesa. La novità non sta tanto nella categoria, già nota e frequentata nella letteratura specifica, ma nella sua comprensione e applicazione (cf pp. 48-49). Così proposta potrebbe svelare anche utili sviluppi in seno al dialogo ecumenico che, soprattutto nel mondo protestante, non sembra gradire questa categoria per una sua tradizionale accentuazione in chiave identitaria tra segno (il ministro ordinato) e realtà (Cristo pastore). Non siamo invece d'accordo sull'affermazione che la categoria sacramentale possa essere detta "asse portante" dell'ecclesiologia scaturita dal Vaticano II. Forse lo è in alcuni casi, come nel menzionato apporto ecclesiologico e teologico-ministeriale del teologo e vescovo Erio Castellucci, ma in altri casi (Giacomo Canobbio ad es.) si parla di "una delle" categorie portanti (molto problematica tra l'altro) e non dell'asse portante. Del terzo capitolo sottolineiamo la presa di contatto con una ricognizione della realtà in atto che nella Chiesa sembra attestare nuovi percorsi, nuovi germogli, "un nuovo inizio" (cf p. 65), con particolare attenzione al tema della fede come atto personale, ecclesiale e come contenuto essenziale da offrire in contesti inediti, accendendo "domande più che dare risposte" (cf p. 84). Con il capitolo quarto si svolge un approccio più diretto e formale alla novità, in corso di elaborazione, del o dei profili del ministero ordinato, in particolare quello presbiterale. Sentiamo risuonare in una visione organica ed aperta categorie che finalmente entrano nel delineare la retta postura del presbitero diocesano: la condivisione del mandato (e non del potere), il rapporto tra il servizio culturale e le altre dimensioni portanti della vita del prete, lo stile di comunione

vissuto nella concretezza del presbiterio e della parrocchia e della diocesi. Mi sembra tuttavia che le strade intraviste, auspiccate e sollecitate avrebbero anche bisogno di una ricognizione adeguata di una possibile mappa di aiuti o abilità che le nuove forme di pastoraltà richiedono (per es. il passaggio dalla figura manageriale a quella leaderistica e ancora da pivot a traghettatore, cf pp. 94. 108). Lo sviluppo di questo capitolo, come si evince dalle note, deve molto alla riflessione sulla Chiesa condotta in questi anni dal teologo Christoph Theobald. Qualche approfondimento sulla figura del parroco sarebbe stato utile per completare il quadro, vista la permanenza del tessuto parrocchiale da rinnovare e rilanciare in chiave missionaria (“in uscita”). Il quinto capitolo ripercorre in modo dinamico e vivace la *vexata quaestio* della formazione permanente, da tutti voluta ma nei fatti molto confusa nelle sue esplicitazioni concrete. Di rilievo la opportuna evidenziazione della discrasia tra formazione in seminario e prassi pastorale successiva e poi tra questa e le strutture pastorali esistenti (il riferimento va qui ad alcuni contributi del teologo e neo arcivescovo di Torino Roberto Repole, cf pp. 114-115). Il vescovo con i suoi presbiteri è chiamato a svolgere un tratto specifico del suo ministero ordinato, non solo in chiave funzionale ma esistenziale (cf pp. 116-117). La trattazione del ministero ordinato come potere, nel senso del CIC, sarebbe un ostacolo? Lo sguardo si allarga a tutte le componenti ecclesiali con un affondo atteso sulla vita comune dei preti. Finalmente nel sesto ed ultimo capitolo entra in scena il tessuto parrocchiale guadagnato attraverso un bilancio e alcune prospettive sulla esperienza delle unità pastorali in Italia dagli anni '90 in avanti con un cenno, *en passant*, alla fisionomia “sostanzialmente monarchica” della figura del parroco (cf p. 142) mentre tutto (di meno il CIC) sembra propiziare e auspicare una conduzione collegiale di questa specifica figura ministeriale. Nella nota bibliografica per l'approfondimento sarebbe stato utile inserire anche qualche testo magisteriale recente, scegliendo tra quelli citati nelle note del libro e anche non citati come il sussidio della CEI del 2016 *Lievito di fraternità. Sussidio sul rinnovamento del clero a partire dalla formazione permanente*.

Per la sua forma agile, arguta e concreta il libro andrebbe diffuso e letto nel mondo ecclesiale e anche in più ampio contesto di lettori per conoscerne poi il *feedback* e continuare in una forma sinodale, inclusiva ed aperta, la riscrittura di un così importante capitolo della storia della Chiesa in questo cambiamento d'epoca nella fedeltà all'autentica tradizione ecclesiale.

MARIO FLORIO

F. NARDELLI, *La Chiesa popolo missionario. Per una ecclesiologia battesimale e sinodale*, Cittadella, Assisi 2023, pp. 495, ISBN 978-88-308-1868-2, € 25,00.

Il volume che presentiamo consiste sostanzialmente nella pubblicazione della tesi di dottorato in teologia conseguita dall'A. presso la Pontificia Uni-

versità Lateranense nel giugno 2022. Si tratta di un testo estremamente denso, oltre che ampio, che tocca due temi fondamentali dell'ecclesiologia contemporanea, e cioè la missione e la sinodalità. Nel primo capitolo l'A. tematizza la questione missionaria a livello storico, muovendo dalla Scrittura fino agli impulsi del XX secolo. Gli scritti biblici sono l'ambito privilegiato per tornare alle origini della spinta missionaria. Nardelli ripercorre la storia della missionarietà cercando di definire una sorta di "teologia della missione", che via via si è formata e che in ogni contesto storico è stata palesemente segnata da priorità diverse. Ciò l'ha portata a doversi ripensare di volta in volta secondo luoghi e contesti diversi. Ad esempio, osserva l'A., un conto è la spinta germinale descritta da Atti degli Apostoli, un conto è la visione di Benedetto XV nella *Maximum illud*, un altro ancora il contributo attuale di papa Bergoglio. Può sembrare un pleonasma, ma è bene ricordarlo: il concetto di missione è perenne, i modi di attuarla sono però mutevoli.

Nel secondo capitolo, l'A. si concentra sul contributo del concilio Vaticano II. La missione della Chiesa come cuore pulsante che coinvolge tutti i battezzati è, secondo Nardelli, il centro dell'ecclesiologia conciliare. Il fatto che il concilio scelga la categoria di «popolo» come quella espressiva della comunità credente e che individui nel battesimo l'accesso al gruppo dei discepoli significa esplicitamente attribuire ad ogni cristiano il dovere della testimonianza e della missione.

Nel terzo capitolo la riflessione si concentra sulla recezione dell'ecclesiologia conciliare, che, da questo punto di vista, appare indubbiamente ancora lacunosa: «Il Concilio sistematizza in tre passaggi l'attività evangelizzatrice della Chiesa: il fondamento trinitario della missione, il confronto con le realtà locali mediante il fenomeno dell'adattamento o dell'inculturazione, infine la destinazione universale del messaggio e la corresponsabilità di tutto il Popolo di Dio all'azione missionaria» (119). La fase post-conciliare ha registrato quasi una sorta di schizofrenia: teologi e magistero hanno in larga parte recepito le intuizioni di *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* e *Ad gentes*, ma la sensibilità popolare è rimasta tutto sommato distante da questi contenuti. Ancora oggi destano stupore alcune affermazioni di papa Francesco che dovrebbero essere considerate ovvie. La missione è qualcosa di specifico che va delegato ai tecnici, a addetti ai lavori. Sebbene il dato teorico su questo punto sia dunque maturo, esso ha mostrato una scarsa ricaduta pratica.

Il quarto capitolo è dedicato al magistero di papa Francesco. L'A. riconosce al pontefice argentino l'originalità di una nuova teologia della missione, che in parte deriva dal substrato culturale latino americano da cui Bergoglio proviene. Una particolare focalizzazione viene operata su *Evangelii gaudium*, giustamente ritenuto il documento programmatico del pontificato di Francesco. La novità maggiore che l'A. coglie in questo senso è quella di un pontefice che, a differenza dei suoi predecessori che hanno testimoniato la missionarietà soprattutto con i viaggi apostolici, ritiene piuttosto che la missione sia un

elemento imprescindibile di tutto il popolo di Dio. Quando papa Francesco parla della «Chiesa in uscita» o dell'«ospedale da campo» impiega alcuni paradigmi nei quali è evidente che egli non si ritiene l'unico interprete di questo compito, né il referente principale, perché testimoniare il Signore risorto e farlo soprattutto verso i fratelli e le sorelle del nostro tempo è compito di ogni cristiano battezzato. Gli stessi richiami ai vescovi, ai presbiteri e alle persone consacrate, riconoscono in fondo il loro carattere esemplare, ma non esclusivo, nei termini di una missionarietà correttamente concepita. Si tratta di un capitolo interessante perché indaga il pensiero di alcuni autori argentini (Lucio Gera, Rafael Tello, Juan Carlos Scannone) che hanno influenzato il pensiero di Francesco determinandone in un certo senso l'approccio alla questione, così come i documenti del CELAM, in particolare il testo di *Aparecida*, la teologia del *pueblo*, il *topos* simbolico delle periferie, e via dicendo. Si tratta di contributi che aiutano a comprendere il punto di vista dell'attuale pontefice che vede nella missionarietà la sfida cruciale del nostro oggi. E se missionari lo si dovrebbe essere sempre, tanto più lo si deve essere in questo tempo segnato dalla secolarizzazione e da una crisi numerica che non può non interpellare le comunità credenti. Su questo punto l'A. riconosce che «l'attualità del tema non ci consente di presentare un bilancio conclusivo perché i gesti e i discorsi del pontefice continuano ad allargare le sue prospettive in dialogo con la cultura contemporanea (315). Tuttavia papa Francesco ha avuto modo di far conoscere in più occasioni la sua posizione sulla missione che in definitiva ritorna in pochi temi consolidati: l'annuncio della misericordia quale parola profetica nell'attuale contesto culturale, il *sensus fidei fidelium* e la riscoperta della religiosità popolare, il mondo della povertà e della marginalità come ambito privilegiato dell'azione della Chiesa (320-323).

Nel quinto capitolo l'A. sviluppa una propria proposta di ecclesiologia missionaria, che è articolata attorno alla categoria di fraternità. Se il battesimo è il fondamento dottrinale del popolo missionario in cui ogni credente è inserito in Cristo, la fraternità esprime il medesimo orizzonte sul lato ecclesiale. L'esperienza del carisma francescano chiude il volume come un possibile esempio di modalità missionaria: «La proposta della fraternità missionaria, quale possibile modello per attuare e vivere il processo sinodale, sembra una prospettiva interessante che il Magistero e la teologia possono tenere presente per poter operare un reale discernimento che individui più precisamente la natura del popolo missionario. Il Battesimo rende uguali tutti i cristiani, sia nei diritti che nei doveri. Questo è il fondamento teologico della dimensione partecipativa dei singoli soggetti all'unica missione ecclesiale. La varietà dei carismi e dei ministeri, evidenziata nei testi di Paolo quale fondamento biblico per la corresponsabilità evangelizzatrice, mette in luce il prezioso valore della diversità» (418). Ripercorrendo l'esperienza missionaria del santo di Assisi, lo studio prende in esame l'espansione della fraternità francescana dalle origini ad oggi. In modo particolare il testo si sofferma ad approfondire il pensiero

di Gualberto Gismondi, francescano, missionario e teologo, che ha sviluppato una correlazione tra l'esperienza missionaria di san Francesco e quella che Giovanni Paolo II ha chiamato «nuova evangelizzazione», ossia la spinta missionaria che riguarda i cristiani del terzo millennio: «Gismondi si è occupato principalmente del rapporto tra la fede e la cultura scientifica, provando anche ad accogliere alcune posizioni umanistiche della scienza. [...] Egli rilancia la tematica missionaria fornendo l'immagine della fede che si rafforza ogni volta che viene donata. [...] Il carisma francescano e la nuova evangelizzazione si caratterizzano per la conversione continua a Cristo e al Vangelo mediante l'amore, l'umiltà, la pace e la povertà, vissute nella gioia e nell'apertura fraterna a tutte le "sorelle creature"» (399-400).

Il testo di Fabio Nardelli è senza dubbio uno studio pregevole, accurato e documentato in ogni suo aspetto, che, pur focalizzandosi sulla novità e significatività del carisma francescano inteso come fraternità, provoca tutta la Chiesa ad una riflessione nel suo complesso. Certamente il tema della fraternità ecclesiale non è nuovo nell'orizzonte teologico. Già Joseph Ratzinger aveva offerto un breve ma significativo contributo diversi anni fa e con lui una serie di pensatori di grande originalità e impatto (Rahner, Congar, de Lubac, von Balthasar, Schillebeeckx). Sarebbe stato interessante, al di là dunque del giudizio senz'altro positivo sul lavoro, verificare il motivo per cui alcune intuizioni teologiche, ad esempio i guadagni conciliari, hanno riscosso in effetti solo scarsi risultati. Basti pensare al capitolo quarto di *Lumen gentium* sui laici, che dovrebbero essere i protagonisti principali di una nuova missionarietà, che, riletto oggi, sembra un elenco di buoni auspici ideali andati per lo più delusi o quantomeno in larga parte disattesi e ignorati. È nota la tesi di Hervé Legrand per il quale un freno in questo senso è stato il fatto che il concilio non abbia provveduto a definire i criteri della propria applicazione. Inoltre, la riforma del diritto canonico del 1983 ha recepito soltanto parzialmente gli impulsi di *Lumen gentium*. Fondata o no, si tratta di un'analisi concreta con cui il cammino sinodale che la Chiesa italiana sta attraversando dovrebbe confrontarsi. Diversamente il rischio è che parole come missionarietà e sinodalità restino delle categorie vuote perché l'orizzonte di fondo nel quale è concepita l'ecclesologia è sostanzialmente rimasto intonso rispetto alle prospettive conciliari.

ENRICO BRANCOZZI

R. PENNA, *Battesimo e identità cristiana: una doppia immersione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2022, pp. 271, ISBN 9 788892 227446, € 22,00.

Focalizzando l'attenzione sulla questione del battesimo come adesione alla comunità cristiana che si sviluppa storicamente all'interno di un contesto storico-culturale complesso e articolato come quello relativo al cristianesimo primitivo e ai rapporti con il giudaismo, Romano Penna offre una definizione

di quella che potrebbe essere riconosciuta come identità cristiana, alla cui base si colloca effettivamente l'evento battesimale.

Dopo una prima parte introduttiva in cui l'autore, partendo dall'utilizzo lessicale dei termini specifici da parte degli autori del Nuovo Testamento (cf. p. 10), si sofferma a tracciare brevemente l'orizzonte all'interno del quale storicamente si colloca la pratica del battesimo in relazione alla tradizione greca e a quella giudaica, si passa ad una presentazione del rito (cf. pp. 15-28) a partire da Giovanni il Battista per arrivare, passando attraverso l'episodio del battesimo di Gesù, alla prassi del battesimo cristiano.

Nella seconda parte del saggio, poi, il testo prende le mosse dalla concezione di peccato (anche in questo caso mettendo in relazione la cultura greca con quella biblica) per giungere all'evento della morte di Gesù come passaggio chiave nella prospettiva della redenzione, a cui si arriva attraverso la fede in Cristo, che significa totale adesione a lui: dunque per comprenderne il significato bisogna partire dai testi paolini secondo cui il battesimo, per il cristiano, è di fatto un evento legato inscindibilmente alla morte di Gesù come passaggio verso una nuova dimensione e una rinnovata condizione. «È là che si trova il tesoro inestimabile e inesauribile di tutta la redenzione» (p. 86): di fatto andare oltre la morte significa abbandonare la signoria del peccato per passare a quella di Cristo e del suo Spirito (cf. pp. 106-107). Questa trasformazione si concretizza a livello individuale sotto due aspetti: sul piano dell'essere (cf. pp. 109-119), perché essere in Cristo vuol dire essere giusti, cioè in pace con Dio, essere in armonia con lui, in una tensione costante verso il divino che significa rinascita profonda, palingenesi (cf. p. 115); in secondo luogo sul piano dell'agire (cf. pp. 121-128), perché il passaggio all'azione implica un impegno che non è solo un dovere, ma anche la manifestazione di un effettivo cambiamento interiore.

Nella parte terza del volume Penna affronta quella che lui chiama «risultante comunitaria» (p. 129). Attraverso il battesimo il fedele non solo entra a far parte di una collettività, ma è membro attivo di un solo corpo in cui si concretizza una dimensione comunionale che diventa prassi materiale, intervento concreto, assistenza e attenzione ai membri della comunità. A questo punto l'autore si sofferma su un interessante *excursus* in merito a quelli che lui definisce «paralleli ambientali» (p. 149), prendendo in considerazione le forme di comunanza dei beni esistenti tra gli Esseni e nella comunità di Qumran, in parallelo con quanto succede nelle prime chiese cristiane. Penna riassume le principali caratteristiche del movimento qumranico in merito alla questione dei beni materiali e preferisce appunto parlare «di paralleli, di analogie o affinità su una realtà di vita comunitaria presente in entrambi i movimenti» (p. 153): interessante è il riferimento anche ad un possibile influsso delle organizzazioni comunitarie dei Farisei che secondo le fonti si sarebbero occupate «dell'assistenza caritativa» (p. 154). In tal modo l'autore si colloca nella prospettiva di coloro che suggeriscono l'importanza di studiare le caratteristiche della chiesa

nascente a partire dalla comprensione più attenta dell'ambito giudaico da cui tale fenomeno si sviluppa: cogliere il significato delle pratiche comunitarie del cristianesimo delle origini non può avvenire in maniera completa se non si tengono presenti le forme di carità e di assistenza già diffuse nella regione e a poco a poco anche nelle regioni circostanti. Tanto che la predicazione di Paolo all'esterno di Gerusalemme rimarca non a caso la necessità di essere attenti in particolare alle situazioni di bisogno, ma anche di non dimenticare i poveri della chiesa di Gerusalemme, in una sorta di comunione di tutte le chiese. I cristiani sono quindi animati da uno spirito identitario nuovo e cercano di identificarsi con delle immagini metaforiche che possano in qualche modo sintetizzare la novità che stanno annunciando (cf. pp. 161-188): una condizione rinnovata non solo da una dimensione cristologica che richiede una forma di adesione sempre più impegnativa, ma anche da una dimensione ecclesiologicala che si esprime in maniera collettiva attraverso un impegno concreto e spesso materiale. A questo punto risultano altrettanto interessanti le riflessioni conclusive sull'importanza di vivere il battesimo all'interno di una forma di collaborazione comunitaria che, a partire dagli esempi del cristianesimo delle origini, chiede al battezzato un impegno diretto non solo nella risoluzione di alcuni problemi materiali della comunità, ma anche nella soluzione diretta e nella gestione dei ministeri principali di cui la comunità necessita: un richiamo, questo, alla corresponsabilità laicale che non può essere omesso o evitato ma che invece richiede necessariamente una partecipazione, un prendersi carico della propria responsabilità nel dimostrare coi fatti che si è verificata una palingenesi interiore. Con il battesimo quindi non ci troviamo di fronte ad un semplice rito, ma ad un evento individuale e collettivo da cui nasce un cambiamento potenzialmente irreversibile che coinvolge ogni ambito umano. «Nel battesimo è l'intera persona che viene responsabilmente coinvolta» (p. 232).

GIOVANNI FRULLA

RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

G. DI CORRADO, *La saluberrima auctoritas del sinodo. Il tracciato della sinodalità al tempo di Agostino d'Ippona*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2022, pp. 165 (Oī christianoī – Nuovi studi sul cristianesimo nella storia 38), ISBN 978-88-6124-997-4, € 20,00.

La questione della sinodalità è oggi nella Chiesa una tematica d'indiscussa attualità: il processo sinodale, aperto da papa Francesco nel 2021 nella sua fase diocesana, alla fine dell'anno corrente giungerà alla fase universale, per poi concludersi nel 2024. In questo contesto si inserisce la ricerca di Giuseppe Di Corrado, presbitero della Diocesi di Ragusa, studioso e docente di patrologia. Il suo lavoro si configura come un'analisi storico-testuale di alcuni scritti, in vario modo riconducibili all'Ipponate, finalizzata a evidenziare i caratteri salienti della sinodalità dell'epoca. Già il titolo, che prende in prestito da Agostino le parole dell'*epistola 54*, permette di intravedere le conclusioni dello studio: la sinodalità è stata e può essere ancora «salutare [...] nel senso che un sinodo impedisce alla Chiesa di cadere nel rischio dell'asfitticità» (p. 49).

Il testo si snoda in quattro capitoli: un primo dedicato alla rassegna dei sinodi prima e durante la vita di Agostino, il secondo concentrato nel chiarire la loro autorità anche in rapporto alla Sede romana, il terzo sulla relazione dell'episcopato nordafricano e di Agostino stesso con i pontefici, infine il quarto propone le conclusioni. Al card. Grech, segretario generale del Sinodo dei Vescovi, è affidata la prefazione. In essa il prelado, pur constatando la recente crescita «a dismisura» (p. 5) di pubblicazioni sulla sinodalità, riconosce e apprezza quello che è evidentemente il punto di forza dello scritto, ovvero la prospettiva specifica da cui affronta l'argomento. I Padri, infatti, rimangono sempre un punto di riferimento e possono fornire utili indicazioni su come vivere nel presente la prassi sinodale; tra tutti, Agostino riveste in tutto lo studio teologico un ruolo di primaria importanza. Certamente il tema presenta una particolare ampiezza e l'A. se ne mostra consapevole e, nell'introduzione, esplicita che il suo studio «non intende [...] esaurire questo tema assai ampio, bensì tentare di immergersi nello sguardo penetrante del santo vescovo d'Ippona e osservare la complessa realtà socio-ecclesiale del suo tempo, utilizzando le sue lenti e il suo amore appassionato per la Chiesa» (p. 15).

Il primo breve capitolo presenta «una rassegna storica dei sinodi episcopali, a cominciare dai tempi di Cipriano (200/210-258) fino al sinodo di Cartagine del 425, uno degli ultimi cui Agostino prese parte» (p. 20). Prima di addentrarsi in questo *excursus*, l'A. chiarisce l'etimologia del termine sinodo e, sostenuto da altri studi, evidenzia sia l'esitazione di un linguaggio che ancora non aveva assunto un concorde riconoscimento, sia la graduale presa di coscienza dei vescovi del loro ruolo di successori degli apostoli, da cui consegue l'*auctoritas*

dei sinodi nei quali essi «esercitavano il loro ministero in comune e prendevano autorevoli decisioni in merito a questioni su cui la tradizione precedente non si era pronunciata o non lo aveva fatto con sufficiente chiarezza» (pp. 21-22). Distinguendo la rassegna in due paragrafi, uno relativo ai sinodi precedenti Agostino e l'altro a quelli a lui contemporanei, l'A. può registrare una prassi sinodale molto sviluppata nelle Chiese dell'Africa imperiale, mostrando «di quale forma da lungo tempo facesse uso la Chiesa nordafricana, ma anche di quale autonomia nei confronti di Roma» (p. 32). Di tale prassi viene evidenziata la costante ricerca dell'unanimità nelle decisioni e una sorta di universalità, sia nella più ampia consultazione dell'episcopato che nell'accordo con la Sede romana.

La panoramica storica offre l'orizzonte generale della ricerca che si distende nei capitoli seguenti. Il primo passo, nel secondo capitolo, approfondisce «la distinzione e il grado di autorevolezza che i sinodi africani avevano acquisito nel tempo, ma anche la loro relazione con la Sede apostolica di Roma» (p. 35). Basandosi su alcuni testi di Agostino, vengono dedotte indicazioni sulla convocazione dei sinodi, sulla loro gerarchia a partire dall'ampiezza della consultazione (regionale, provinciale o plenaria) e sulla particolare *auctoritas* tributata al vescovo di Roma. A partire dall'esperienza dell'Ipponate, il capitolo deduce quindi la fisionomia del sinodo come «un avvenimento che stabilisce delle normative vincolanti, emettendo disposizioni riguardanti gli ambiti più vari della vita della Chiesa: liturgico, amministrativo, morale, disciplinare, giuridico» (p. 50), la cui autorità è chiaramente maggiore rispetto a quella del singolo vescovo. Inoltre emerge la particolare relazione tra sinodi locali e Roma, secondo «il principio per cui le valutazioni dei sinodi provinciali, espresse nelle *litterae* inviate al Papa, costituiscono una forma di cooperazione, un appoggio al servizio del Vescovo di Roma» (pp. 55-56): per quanto l'*auctoritas* romana costituisca l'istanza più alta, essa è seconda in ordine di tempo e si basa sul lavoro sinodale come «livello imprescindibile e necessario di cooperazione con essa» (p. 56).

Il terzo capitolo che, a detta dell'autore come anche a motivo della sua lunghezza si rivela come la parte centrale di tutta la ricerca, si occupa dello scambio epistolare tra l'episcopato africano e il vescovo di Roma. Nel primo paragrafo sono considerate le sette lettere del carteggio tra i vescovi e Innocenzo I, la corrispondenza con papa Zosimo e una lettera rivolta a Bonifacio I. Quest'ultimo permette di passare, nel secondo paragrafo, all'epistolario personale di Agostino a cominciare dall'opera *Contra duas epistolas pelagianorum*, dedicata proprio a Bonifacio, per poi rivolgersi alle due lettere indirizzate a Celestino I. In questa parte, testi alla mano, si evidenzia sia la fruttuosa relazione tra la prassi sinodale e l'autorità di Roma che, a partire soprattutto dal pontificato di Zosimo, la crescente importanza della Sede apostolica a discapito della sinodalità locale.

Tirando le conclusioni del suo studio, nel quarto capitolo l'A. riconosce come prospettiva di fondo della comprensione agostiniana dei sinodi quella

dell'*auctoritas*: «Il sinodo è lo strumento ecclesiale attraverso cui tutti si pongono in ascolto dello Spirito Santo e ciascuno si pone in ascolto dell'altro; in questo esercizio di ascolto vicendevole, lo Spirito parla e suggerisce via da intraprendere» (p. 131). Declina poi l'*auctoritas* dello Spirito Santo in tre dimensioni, ovvero quella della Chiesa nella sua totalità, quella della Sede romana e quella dell'intero Popolo di Dio.

Lo studio pubblicato si inserisce in una riflessione d'indubbia importanza per la Chiesa di oggi, fornendo uno specifico e interessante contributo. È certamente condivisibile la scelta metodologica dell'A., che si concentra sull'analisi degli scambi epistolari perché essi «costituivano lo strumento per la reciproca consultazione; lo scambio delle lettere creava l'atmosfera del vicendevole ascolto e confronto di opinioni, talvolta nell'imminenza di un sinodo oppure al termine di un evento sinodale, per commentarne gli orientamenti e le deliberazioni» (p. 63). Emergono però alcuni limiti. Anzitutto la tematica avrebbe sicuramente guadagnato da una trattazione più ampia. Le analisi dei testi, non sempre di lettura scorrevole, rischiano a volte di ricavare da brevi passaggi deduzioni non del tutto proporzionate. La ricostruzione del rapporto tra Roma e i vescovi nordafricani sembra influenzato da una sorta di irenismo, non riconoscendo la reale portata ecclesiological della loro resistenza alle decisioni di Zosimo. In ultimo, pur affermando nelle conclusioni l'importanza della partecipazione di tutto il Popolo di Dio alle dinamiche sinodali, essa non trova il necessario sostegno nel resto dello studio, eccezion fatta per le citazioni di V. Saxer e A. Camplani, da cui l'A. deduce che «è anche plausibile immaginare che i laici proponessero le conclusioni del loro dibattito ai vescovi, perché se ne servissero nei modi più opportuni» (p. 25). Quest'ultima, forse, si mostra come la lacuna più rilevante dato che l'approfondimento di tale questione sarebbe invece risultato di notevole utilità proprio in relazione all'odierno processo sinodale.

Ad ogni modo, se nell'introduzione l'A. auspicava che «l'obiettivo di questa ricerca non si limiti soltanto a fare osservare al lettore l'esperienza storica dei sinodi africani cui il vescovo d'Ippona prese parte, ma lo stuzzichi a studiarne il respiro che vi soggiace, lo spirito con cui essi erano condotti e portati a termine; insomma, quella modalità che oggi siamo soliti denominare "sinodalità"» (p. 10), sicuramente esso è stato raggiunto: immergersi, attraverso testi di prima mano, nella vitalità sinodale della Chiesa dei Padri accende il desiderio e la speranza di vederla sorgere anche nella Chiesa di oggi.

LEONARDO PELONARA

G. GIUSTOZZI, *Pierre Teilhard de Chardin. La «reinvenzione» dell'esperienza religiosa*, Studium, Roma 2021, pp. 176, ISBN-10 883825088X, € 20,00

Il prof. Gianfilippo Giustozzi, Docente di Filosofia delle Religioni presso l'Istituto Teologico Marchigiano e di Storia della filosofia presso l'Istituto Supe-

riore di Scienze Religiose G. Toniolo di Pescara, è un ricercatore di lungo corso sul pensiero di Pierre Teilhard de Chardin. Oltre ai numerosi articoli apparsi su riviste nazionali e internazionali, ha pubblicato due libri dedicati al pensiero del gesuita. Il primo, (*Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neocristianesimo*, Studium, Roma 2016), è una corposa monografia di quasi settecento pagine nelle quali, attraverso l'incrocio di materiale proveniente dall'opera scientifica del gesuita, dagli scritti di carattere filosofico e teologico, dal vasto epistolario, offre una dettagliata ricostruzione del divenire del suo pensiero.

Il secondo, (*Pierre Teilhard de Chardin. Da "gesuita proibito" a risorsa per il pensiero cristiano*, Aracne, Roma 2019), che è la curatela degli atti del convegno di Gavirate del maggio 2017, dedicato alla memoria di Ludovico Galleni, un profondo conoscitore dell'opera del gesuita, si ripromette di portare avanti anche in Italia quel tentativo di rilancio del pensiero di Teilhard che, con sensibilità e modalità differenti, avviene in Francia, in Inghilterra, negli Stati Uniti.

In quest'ultima pubblicazione, (*Pierre Teilhard de Chardin. La «reinvenzione» dell'esperienza religiosa*, Studium, Roma 2021), Giustozzi analizza i modi in cui il gesuita, a partire dal «sussulto di pensiero» vissuto al fronte nel corso della Prima Guerra Mondiale, fino agli anni dell'esilio americano (1951-1955), ha perseguito l'obiettivo di ripensare il cristianesimo, e, più in generale, l'esperienza religiosa, nell'orizzonte aperto dalla biologia con il paradigma della visione evolutiva della natura e della vita umana, e dall'espansione del sapere tecnico-scientifico.

Il libro si apre con la *Prefazione* del prof. Riccardo Campa, un filosofo unanimemente riconosciuto come uno degli esponenti più qualificati, a livello mondiale, del pensiero transumanista. Egli motiva il proprio intervento in base al valore da lui attribuito al libro di Giustozzi, e al fatto di considerare Teilhard come uno dei «padri nobili» del transumanesimo.

Nell'*Introduzione*, Giustozzi contesta le tesi di quanti sostengono che Teilhard sia un autore da «cestinare», oppure da recepire «*cum grano salis*». Nella *Conclusione* evidenzia l'originalità di Teilhard nel contesto della teologia del XX secolo, e la rilevanza dell'apporto che il suo pensiero può offrire alla costruzione di una figura di cristianesimo e di esperienza religiosa recepibile in una cultura segnata dalla visione evolutiva del cosmo, e dalla potenza creatrice della tecnica.

La ricerca sui modi in cui il gesuita ha sviluppato la propria riflessione sul futuro del cristianesimo e dell'esperienza religiosa si articola in cinque capitoli.

Il primo delinea un quadro molto informato e preciso sulla recezione del pensiero di Teilhard in ambito cattolico e non cattolico. Particolare attenzione viene dedicata alla *Teilhard Renaissance* in atto negli Stati Uniti, portata avanti da teologi che in lui vedono l'esponente di un pensiero cristiano capace di indicare alla Chiesa una via di uscita dalla condizione di crisi in cui, a loro avviso, essa versa.

Il secondo capitolo evidenzia la singolarità di Teilhard. Viene infatti presentato come pensatore in grado di metabolizzare, sul piano teologico, le problematiche indotte dall'attribuzione di «qualità creatrici» alla natura e alla vita umana resa possibile dalla visione evolutiva del cosmo e dall'espansione della tecnoscienza.

Il terzo capitolo illustra il lavoro di ripensamento di categorie come creazione, peccato originale, incarnazione, redenzione, parusia, e la nuova configurazione della spiritualità cristiana portata avanti da Teilhard tra il 1915 e il 1927.

Il quarto capitolo analizza la mutazione dell'esperienza religiosa rilevata da Teilhard a partire dal 1929. Egli vede infatti il transito da una pratica cristiana strutturata nello spazio della relazione duale tra un singolo individuo ontologicamente irrilevante e un Dio pensato come pienezza d'essere, ad una spiritualità cristiana che si carica del peso delle scelte di una umanità che dispone di risorse cognitive e operative che ne fanno una formazione sempre più unificata e potenziata, sulla quale gravano crescenti responsabilità nella costruzione del futuro della propria evoluzione e di quella della terra.

Il quinto capitolo si concentra sull'impatto che l'apparire dell'«Uomo *auto-evolutore*» ha nel campo della teologia cristiana, e, più in generale, dell'esperienza religiosa, come pure nel campo dell'antropologia, di quella filosofica e di quella teologica.

Il semplice elenco delle questioni affrontate da Teilhard nella sua riflessione sul cattolicesimo, sulla mutazione in atto nella configurazione dell'esperienza religiosa, sul futuro del cristianesimo e delle religioni, mostra che egli non può essere sbrigativamente liquidato, come fa ad esempio Pierangelo Sequeri, come un teologo «stravagante». Egli ha infatti mostrato che l'esperienza religiosa, per risultare ancora comprensibile e comunicabile, non può essere decontestualizzata dalla visione evolutiva del cosmo e della vita umana offerta dalle scienze della natura, e dalle forme di vita posta in essere da una umanità che è arrivata a disporre di pratiche cognitive e operative che le consentono di aprire nuovi scenari nell'evoluzione.

Giustozzi evidenzia infatti che l'essere portatore di questa mentalità costringe Teilhard a smarcarsi dalla mentalità teologica che ritiene di poter far fronte alle problematiche imposte dalla modernità con il riferimento a modelli patristici o scolastici, e ad avventurarsi nella ricerca di una interpretazione della dottrina e della prassi della Chiesa omogenea con l'orizzonte aperto dall'avvento della biologia evolutiva e dall'espansione del potere costruttivo della tecnoscienza.

Al cammino di pensiero piuttosto solitario percorso da Teilhard può essere applicata, a mio avviso, la metafora impiegata dal filosofo e teologo statunitense John Caputo per illustrare il proprio lavoro teologico. Egli scrive infatti di aver cercato di sottrarre ai «teologi di palazzo» il monopolio sulla parola teologia (cfr. J. D. CAPUTO, *The insistence of God. A theology of perhaps*, Indiana

University Press, Bloomington (IN) 2013, p. 13). In tal modo si propone di dar corso ad un salutare scossone in una pratica della teologia e in una prassi ecclesiale per le quali il lavoro intellettuale e l'azione pastorale consistono nella ripetizione di un sapere «codificato», stabilizzato, portare di certezze acclarate, in cui non c'è nulla di nuovo da trovare.

In tal modo, i teologi rendono un buon servizio a un loro presunto potere culturale, ma un pessimo servizio ai credenti, le cui inquietudini non possono trovare risposta in una pratica cristiana pensata e gestita nello spazio della diade autorità/obbedienza, in quelle delle mozioni di una pietà senza pensiero, oppure in quello del «Dio tutore» di una umanità immaginata eternamente bambina e bisognosa di tutela religiosa.

Giustozzi ritiene auspicabile anche in Italia l'avvento di una *Teilhard Reinanance* che non si limiti, però, come spesso avviene, alla sua recezione come pensatore da valorizzare per quel tanto della sua produzione teologica che risulta compatibile con una consolidata tradizione. Il gesuita è infatti un pensatore cristiano che, libero da nostalgie passatiste, offre importanti indicazioni per capire le mutazioni in atto nei modi di vivere e nell'esperienza religiosa di uomini e donne che, come scrive papa Francesco, non stanno attraversando «soltanto un'epoca di cambiamenti, ma un vero e proprio cambiamento d'epoca»

SEBASTIANO SERAFINI

M. C. MINUTIELLO, *Specchi del Sacro. Forme simboliche nelle religioni*, Seconda edizione, Vincenzo Grasso Editore, Padova 2023, pp. 264, ISBN 978-88-95352-81-7, € 28,00.

Non è facile presentare con parole nuove un testo che già in occasione della prima edizione (2012) ebbe varie manifestazioni di apprezzamento, chiaramente valide anche oggi, dopo più di un decennio. Ma è comunque importante sottolineare gli aspetti fondamentali che caratterizzano il presente volume di Michele Carmine Minutiello, riproposto con alcune costanti e con tre parti in aggiunta alla precedente stesura. Per questo motivo in queste poche righe cercheremo di evidenziare tali elementi, di fatto già dichiarati nella *Nota dell'autore alla seconda edizione* (p. 7).

Innanzitutto è doveroso partire dalle costanti, perché grazie ad esse è possibile individuare il marchio di fabbrica dell'autore, lo spirito che anima la trattazione e di fatto anche lo stile e le sue scelte metodologiche. «Resta sempre la sensazione di incompletezza o inadeguatezza, e dunque dell'ulteriore possibilità di miglioramento e approfondimento» (ivi): quella che è (anche, ma non solo) una semplice *excusatio* introduttiva in realtà permette di riflettere contemporaneamente in più direzioni. In primo luogo siamo di fronte ad un campo sterminato, ad una vastità della materia trattata che già al solo pensiero incute una certa soggezione, ma che richiede un impegno diretto non solo

“scientifico”, ma anche “emotivo”, un coinvolgimento che non esaurisce di fatto all’interno del volume il compito che il trattato si pone, ma che lo rilancia a chi vorrà farsi carico di condividere lo stesso percorso, le stesse domande, lo stesso viaggio. In questa «incompletezza» per cui Minutiello si descrive quasi inadeguato c’è già una forte impronta del suo metodo, che non può essere solo ricerca asettica e distaccata, ma anche esperienza, e in quanto tale, emozione, percezione, sensazione, e soprattutto condivisione: non si arriva mai ad una conclusione puntuale definitiva, perché ogni volta c’è del materiale che può essere riconsiderato, che deve essere ridiscusso, non solo dall’autore, ma anche dal lettore. Ci si trova insomma di fronte «alla percezione di quella inesauribile vastità, e di quella meravigliosa ricchezza, del campo di studi del fenomeno religioso» (ivi): ed è chiaro che con queste parole l’autore vuole anticipare quello che sperimenteremo con la lettura. Siamo cioè non solo di fronte ad un tentativo ben riuscito di sintesi scientifica, ma anche davanti ad un approccio pienamente appassionato nei riguardi di un settore che presenta implicazioni di varia natura e sempre molto complesse: «storiche, culturali, filosofiche, artistiche, esistenziali» (ivi). Impossibile (ma paradossalmente necessario) racchiuderle tutte in maniera esaustiva nelle poche pagine di un libro: una necessità che nel testo di Minutiello si traduce in alcune scelte stilistiche e contenutistiche molto suggestive, ad esempio nella scelta di prediligere quelle che lui stesso nel sottotitolo chiama «forme simboliche» delle religioni (che permettono di muoversi parallelamente da una religione all’altra, di fare più liberamente confronti e considerazioni) piuttosto che una trattazione specifica di un singolo argomento o di una singola corrente religiosa, o nella predilezione di un linguaggio a volte evocativo, molto attento alla mistica, al mistero, all’incommensurabile, in un certo senso quasi letterario, a tratti poetico. Insomma, se fare esperienza del *sacro* significa entrare in contatto con quello che Rudolf Otto, come lo stesso Minutiello ricorda, definiva con le caratteristiche di *tremendum et fascinans*, questa esperienza, che non è sempre descrivibile in maniera esclusivamente razionale, trova parole e immagini adatte nel nostro volume e nelle scelte stilistiche e contenutistiche del nostro autore.

Rispetto alla prima edizione Minutiello aggiunge tre parti che si presentano immediatamente significative: un capitolo sulla morte (*La morte: il sacro e l’oltre*, pp. 45-70), uno sulla parola ispirata (*La parola e il libro sacro*, pp. 71-96) ed un *excursus* sull’elemento simbolico dell’oro, indice di regalità e di divinità (*L’oro: la luce, la regalità, la divinità*, pp. 113-127). Tra queste aggiunte merita particolare attenzione la prima, relativa alla questione della morte, perché apre ad una riflessione molto importante (che mancava nella prima edizione) sulla proiezione che l’uomo si costruisce in merito all’aldilà, in merito ad una dimensione oltremondana che, grazie all’intervento divino, gli possa consentire un proseguimento (seppur in altre forme) dell’esistenza: per giungere a queste considerazioni, il capitolo prende avvio da una riflessione molto concreta e diffusa sulla sofferenza come condizione esistenziale

e sul dolore come spinta propulsiva verso la ricerca di una spiegazione che non si può esaurire con le parole e con le categorie umane. Minutiello sceglie di affrontare la tematica evidenziandone in particolare gli elementi simbolici (ossa, sangue, anima) e mostrando come spesso tali elementi siano legati alla forte speranza umana di poter aggiungere altro tempo all'esistenza, e che questa possa in qualche modo proseguire, anche se in una realtà diversa. In particolare il tema del sangue, molto caro anche alla Bibbia, si caratterizza per un forte richiamo al concetto di vita e di rinascita, e alla trasmissione di quella energia vitale che permette agli uomini di resistere al tempo. In merito a ciò è sufficiente considerare il ruolo che spesso il sangue ricopre all'interno di determinati rituali, individuali o collettivi (ad esempio la circoncisione per gli ebrei), che si legano simbolicamente al concetto di sacrificio e che hanno a che fare con l'idea del passaggio ad una condizione di vita nuova, di appartenenza nuova. L'autore chiude infine il capitolo con una analisi di alcuni passi della tradizione letteraria mesopotamica su Gilgameš: nella narrazione dell'epopea di cui il personaggio è indiscusso protagonista non solo vengono raccontate le sue azioni, ma si coglie l'occasione per considerazioni universali sul destino dell'uomo, sorte che è assolutamente egualitaria e colpisce sicuramente gli umili, ma inesorabilmente anche i potenti.

Ecco un esempio del fascino che lo studio delle religioni può esercitare e che l'autore lascia trapelare nel corso della sua trattazione: la possibilità concreta di trasportare il lettore (e contemporaneamente lasciarsi trasportare) in riflessioni che, spaziando dal passato al presente, possano mostrarsi in tutta la loro attualità. Questa è la bellezza di quella immensa «vastità» (a cui si accennava inizialmente) della ricerca storico-religiosa, tesa non solo ad approfondire tematiche o aspetti delle religioni nel tempo e nello spazio, ma anche rivolta alla ricerca di risposte possibili di fronte alle profonde domande esistenziali (sempre valide) che turbano l'animo dell'uomo di ogni epoca e di ogni luogo.

GIOVANNI FRULLA

L.F. LWANGA - S. MARZO, *Bullismo e cyberbullismo come cause della dispersione scolastica*, Albatros, Roma 2023, pp. 174, ISBN 9788830668713, € 15,90.

Due autori per questa ricerca: Laurent Falay Lwanga è Pedagogista e docente universitario, Sabrina Marzo è Pedagogista e Counselor.

Il bullismo e, nella sua forma più aggiornata, il cyberbullismo sono fenomeni sempre più accentuati tra i ragazzi e hanno il loro ambiente di incubazione e di espressione soprattutto in ambito scolastico. Le intenzioni degli autori sono quelle di fornire agli insegnanti e ai genitori strumenti per poter leggere il fenomeno, dato che molto spesso viene agito in modo esclusivo tra i ragazzi stessi e i danni sono già consistenti quando emerge, dando la possibilità agli

adulti di affrontare la situazione con interventi educativi. Il testo è rivolto anche ai giovani, per dare loro la possibilità di leggere il fenomeno, quando si trovano in uno dei molteplici ruoli che la sceneggiatura del bullismo propone: carnefice, vittima, complici, testimoni, amici della vittima...

La prima parte del testo analizza i due fenomeni, la seconda racconta un progetto volto alla lettura e alla prevenzione del fenomeno.

Il bullismo è un comportamento sociale di tipo violento, di carattere fisico, psicologico, verbale, ripetuto nel tempo, verso una persona incapace di difendersi. Le caratteristiche sono uno squilibrio di potere tra i soggetti, con condotte ostili protratte nel tempo. Le caratteristiche del bullo sono una mancanza di empatia, legata all'incapacità di ascoltare e gestire le proprie emozioni, e conseguentemente la difficoltà di stabilire relazioni positive. La vittima è solitamente una persona tranquilla, timida, incapace di reagire e priva di relazioni amicali forti. Nella relazione tra i due la vittima perde progressivamente il proprio status nel gruppo mentre il bullo aumenta il suo potere. Oltre ai due la scena del bullismo prevede anche la presenza di altri, i compagni dei due, che possono essere sia attivi che passivi nelle dinamiche in atto. Le azioni del bullo possono caratterizzate da prevaricazioni (botte, offese, danneggiamento) e/o da più sottili forme di esclusione sociale, più difficili da cogliere.

Gli autori presentano una breve storia del fenomeno, rilevato e studiato da almeno una quarantina di anni a partire dai paesi scandinavi ed anglosassoni. Sempre nelle scuole svedesi a partire dalla metà degli anni Ottanta sono iniziate pratiche virtuose per contrastare il bullismo, a partire da attività di sostegno per gli studenti. Tuttavia il fenomeno non è diminuito ma è diventato sempre più violento. Gli studi mostrano come anche in Italia il fenomeno sia allarmante e anche più diffuso culturalmente rispetto ad altri paesi.

Sono segnalate tracce di fenomeni di prevaricazione fin dalla scuola dell'infanzia, ma è a partire dalla primaria che inizia a svilupparsi seriamente, quando inizia nelle classi una sorta di 'lotta di potere', fino al momento critico della scuola secondaria di secondo grado dove le difficoltà aumentano anche per la eradicazione dei ragazzi dal proprio territorio. A livello di genere non si è riscontrata una differenza quantitativa, anche se i maschi agiscono in modo fisicamente violento mentre le ragazze utilizzano di più una aggressione di tipo psicologico.

È possibile intervenire e prevenire fornendo le scuole di linee educative, sportelli psicopedagogici, diffusione delle informazioni, affrontare gli episodi rilevati, accompagnando bullo e vittima ad una buona integrazione sociale.

La prevenzione è di gran lunga il metodo più efficace; il progetto 'no neet' è pensato proprio in questo ambito. Il passaggio necessario è restituire agli alunni (e a genitori ed insegnanti, spesso) una maggiore consapevolezza di sé, individuare le rappresentazioni interiori, individuali o di gruppo, che generano i vari ruoli della scena del bullismo e costruire di conseguenza comportamenti efficaci che riducano i contrasti e favoriscano relazioni.

Il bullismo, ormai così diffuso tra i ragazzi ed i giovani, non ci ha messo molto a trasferirsi nel mondo digitale, dove i 'nativi digitali' hanno posto la loro stabile dimora. Al fenomeno vissuto in rete nelle chat, nei social, utilizzando la posta elettronica, l'educatore canadese Bill Belsey ha aggiunto il suffisso *cyber* (2002). Salta agli occhi a prima vista che però non ci troviamo di fronte ad un semplice spostamento di luogo, dall'ambiente fisico a quello virtuale. Nella definizione di cyberbullismo cambiano anche alcuni aspetti che in quella di bullismo sono fondamentali. Da una parte la mancanza di relazione fisica e diretta, la necessità di incrociare gli occhi della vittima purtroppo rende più agevole l'azione di bullismo in rete anche a chi non ha una personalità così forte da essere considerato un leader nella vita quotidiana. È più facile essere 'leoni' dietro una tastiera piuttosto che dover portare il peso della sofferenza di chi si sta colpendo. Dall'altra, mentre per qualificare un'azione di prevaricazione come bullismo è necessaria una condotta persistente, prolungata nel tempo, in una scena con una serie di attori protagonisti, per essere catalogata come cyberbullismo è sufficiente *qualunque forma di pressione, aggressione, molestia, ricatto, ingiuria... trattamento di dati personali... volti ad isola re un minore... ponendo in atto un serio abuso, un attacco dannoso, la messa in ridicolo*. Potremo affermare che, calando il numero degli attori e la complessità del copione, la nuova frontiera del bullismo diventa più semplice, alla portata di un numero sempre maggiore di 'carnefici'. Ed anche se le tracce della violenza e dell'aggressione nel web rimangono indelebili e quindi potenzialmente rintracciabili, la vastità dell'ambiente della rete permette un maggiore numero di azioni.

Gli autori delineano un profilo del *cyberbullo*: qualcuno che si nasconde molto spesso dietro un falso profilo, riuscendo a volte a proteggersi dietro un 'assoluto' anonimato. In realtà, tuttavia, l'indirizzo IP rende chiunque identificabile alle ricerche della Polizia Postale. Le motivazioni sono svariate e possono partire da desiderio di vendetta per presunti torti subiti fino alla semplice noia.

Le modalità sono una serie di azioni tramite telefono o social atte a danneggiare la vittima sui social. Gli autori elencano una serie di modalità di azione del bullismo in rete che partono dalla semplice ingiuria ed arrivano alla molestia sessuale vera e propria. Non sempre si ha la consapevolezza piena della violenza messa in atto, anche grazie alla difficoltà di avere dalla vittima un feedback adeguato. Come a quello 'in presenza', anche nel cyberbullismo sono spesso presenti gli altri attori (complici e spettatori), anche se la loro funzione sembra meno diretta e incisiva.

Lo studio prosegue con la presentazione della Legge 71/2017 che ha preso in considerazione il fenomeno, prevedendo la possibilità di velocizzare la cancellazione del materiale violento in rete e alcuni provvedimenti nei confronti di chi viene sorpreso a commettere cyberbullismo.

Seguono alcune indicazioni per chi è vittima di cyberbullismo: chiedere aiuto ad un adulto fidato, sporgere querela, conservare le tracce delle aggressioni.

sioni, cercare maggiori informazioni anche in rete (sito della Polizia Postale) per avere aiuto.

E ancora indicazioni e messe in guardia per chi si fa protagonista aggressore e spesso non ha la percezione né di fare del male né di commettere reato; resta l'impressione che difficilmente il cyberbullo possa venire a conoscenza di queste indicazioni, o che possa dar loro un peso anche quando venissero espresse in un contesto educativo (scuola, parrocchia, gruppi formali).

Uno degli aspetti fondamentali per arginare il fenomeno è sicuramente la prevenzione. Nel 2017 il Ministero dell'Istruzione ha emanato le Linee Guida per il contrasto a bullismo e cyberbullismo, da cui è nata nel 2021 ELISA, una piattaforma per la formazione e l'aggiornamento degli insegnanti. *Generazioni Connesse*, un progetto di collaborazione tra le principali realtà che si occupano di sicurezza in rete realizza inoltre programmi di educazione e sensibilizzazione all'utilizzo sicuro di Internet rivolti ad insegnanti, genitori, educatori, bambini e ragazzi. Oltre a dare indicazioni e strumenti per proteggersi dal bullismo, offre anche un vademecum per il *No Hate Speech*, per evitare qualsiasi offesa costruita su discriminazioni di tipo razziale, etnico, religioso, di genere, orientamento sessuale...

La ricerca prodotta dagli autori all'interno del progetto *No Neet* finanziato dalla 'Fondazione con i bambini' della Comunità di Capodarco (FM) rivolto alle organizzazioni del Terzo settore e al mondo della scuola con l'obiettivo di *promuovere e stimolare la prevenzione e il contrasto dei fenomeni di dispersione e di abbandono scolastici di adolescenti*. L'obiettivo del progetto è mettere insieme le comunità educanti per mettere in rete le migliori competenze e creare servizi innovativi e gratuiti.

La ricerca aveva come obiettivo la mappatura dei bisogni e le rappresentazioni del fenomeno del bullismo e della violenza. Al progetto ha aderito come partner solo la scuola secondaria di secondo grado 'Ezio Vanoni' di Nardò (LE). Si è svolta nell'arco di tre anni attraverso tre fasi.

La prima fase è stata un questionario somministrato agli alunni per svelare le rappresentazioni riguardo le relazioni io-altro e il fenomeno della prevaricazione.

Dalla lettura dei dati sono partiti due percorsi: uno breve rivolto agli insegnanti ed uno più complesso e lungo rivolto ai ragazzi. Il percorso per i docenti aveva come obiettivo di permettere di scoprire lo scarto cognitivo tra le loro percezioni e quelle dei ragazzi.

Il percorso rivolto agli alunni, in forma di laboratori, ha trattato tematiche quali le emozioni, le rappresentazioni, la comunicazione e la relazione. Dai primi incontri, volti al superamento delle divisioni tra i gruppi di ragazzi e al superamento delle diffidenze iniziali, si è puntato successivamente a permettere ai ragazzi di destrutturare le proprie rappresentazioni, portatrici di pregiudizi e divisioni, e a costruire un linguaggio condiviso.

Il gruppo di lavoro, per una serie di motivi e con il duro colpo della pandemia, si è ridotto da 60 elementi a solo 7 ragazze, per cui è venuto a mancare

un numero sufficiente per considerarlo un 'campione' della popolazione. Il lavoro è comunque proseguito proponendo alle ragazze di diventare un gruppo di *peer education*.

Le ragazze sono state invitate a vestire i panni dei protagonisti del bullismo (bullo, vittima e osservatore) e a narrare il proprio vissuto emotivo in un 'diario del bullo'. Un confronto metacognitivo nel gruppo ha portato a scegliere uno dei racconti che sarebbe stato poi messo in scena.

La terza fase del progetto è consistita nella restituzione del lavoro svolto, prima alla comunità scolastica, poi al territorio con la prospettiva di creare uno *spazio comune permanente* in cui incanalare e mediare eventi legati al fenomeno, la terza nell'organizzazione di un ciclo di seminari formativi per genitori ed insegnanti.

L'aspetto fondamentale presentato nelle conclusioni del lavoro è nella necessità della *coscientizzazione*, la comprensione profonda delle parole generatrici, cariche di senso ed affettività. Imparare a riconoscere le emozioni, responsabili di notevoli ricadute anche sul piano dell'apprendimento, comporta la capacità di imparare strategie regolative che permettano di ascoltarne il significato e di agirle secondo un progetto personale. La novità del progetto 'No neet, per una scuola senza scarti' sta proprio nel ripensare il fenomeno del bullismo alla luce di una rivisitazione dell'importanza dell'educazione emozionale. L'intervento pedagogico considererà perciò i soggetti in grado di autoregolarsi nelle situazioni, anche in quelle emotivamente stressanti, e li sosterrà nella proiezione verso un sempre nuovo progetto di vita.

GIOVANNI VARAGONA