

DIZIONARIO
ENCICLOPEDICO
DI
TEOLOGIA MORALE

diretto da
Leandro Rossi e Ambrogio Valsecchi
con la collaborazione di 53 specialisti

3ª edizione

EDIZIONI PAOLINE

a cura del gruppo Mons. Piva

1^a edizione: aprile 1973
2^a edizione: luglio 1973
3^a edizione: luglio 1974

Imprimatur: Tusculi, die 27 - III - 1974
Leonellus Razza, Vic. Gen.

© BY EDIZIONI PAOLINE - 1974

a cura del gruppo Mons. Piva

MATRIMONIO

I - PREMESSA DI CARATTERE STORICO¹

1. PERIODO PATRISTICO - Tre idee sembrano dominare il pensiero patristico: a) Il matrimonio cristiano è un fatto religioso ed ecclesiale: avviene per mezzo della Chiesa e nella Chiesa. Quindi è un fatto che ha anche aspetti comunitari e non soltanto personali-individuali. È la Chiesa che vi è implicata. b) Il matrimonio cristiano è un « simbolo o immagine » dell'unione di Cristo con la Chiesa. c) Per rendere possibile la realizzazione di questa vocazione di « immagine », i Padri esigono la presenza dell'aiuto divino: la grazia, che però non viene tanto affermata come effetto quanto invece come un'esigenza del matrimonio cristiano; vale a dire, il matrimonio per essere veramente ad immagine

del rapporto Cristo-Chiesa esige la grazia, intesa più come mezzo per la realizzazione dell'immagine divina, che come effetto del sacramento².

Ci soffermiamo brevemente sul secondo punto indicato.

Il problema - Il matrimonio cristiano è un'imitazione dell'amore di Cristo per la Chiesa. C'è in questa affermazione patristica la giustificazione teologica della sacralità e onestà del matrimonio. Nella medesima affermazione si inserisce la « prova » patristica del matrimonio come sacramento; ma per comprendere bene questa « prova » occorre premettere una chiarificazione sul concetto patristico di mistero o sacramento.

Concetto patristico di sacramento-mistero - Forse, a prima vista, non appare l'identità di contenuto tra la nostra concezione del sacramento e quella patristica. Noi infatti, dopo il concilio di Trento, abbiamo sviluppato una concezione del sacramento come « causa »; mentre i Padri hanno una concezione del sacramento come « partecipazione simbolica, immagine, simbolo » del mistero di salvezza in Cristo e nella Chiesa. Tuttavia bisogna dire che le categorie di « causa » e di « partecipazione » non sono inconciliabili³. Anzi, la concezione patristica può arricchire la nostra idea di sacramento.

Infatti, sottolineando l'aspetto di immagine, i Padri qualificano l'efficacia sacramentale e suggeriscono l'idea di uno strumento generale e primordiale: Cristo e la Chiesa. Vale a dire, quando essi pensano agli strumenti della salvezza, si riferiscono innanzitutto a Cristo e alla Chiesa, come a luogo generale dell'incontro salvifico con Dio; e pensano ai sacramenti particolari come ad « organi » di quello generale. Per cui il concetto di sacramento particolare come « immagine » di quello generale Cristo-Chiesa richiama nel termine stesso e nel contenuto la realtà di Cristo e della Chiesa. Inoltre, qualificando il sacramento con l'espressione di « immagine simbolica », i Padri intendono affermare che l'immagine considerata appartiene al campo sensibile: è un'immagine-segno; e, proprio perché tale, può essere sacramento. Non basta infatti, per creare un sacramento,

che ci sia una realtà che imiti, partecipi la salvezza che è in Cristo e nella Chiesa. Occorre un'imitazione che si concretizzi in un segno sensibile, occorre cioè un'immagine simbolica. Per i Padri dunque, dove c'è un segno sensibile che è immagine simbolica dell'unione Cristo-Chiesa, là c'è una realtà che con la nostra terminologia teologica possiamo dire sacramento, cioè segno efficace della grazia. Ad una conclusione simile si giunge anche partendo dalla categoria di « mistero »⁴.

Il matrimonio come immagine simbolica e come mistero - Applicando queste nozioni al matrimonio, si arriva alla conclusione che esso rientra nelle categorie di imitazione-partecipazione e di mistero-sacramento. Sono molte le affermazioni relative al simbolismo del matrimonio. Ad esempio: a volte il simbolismo parte da pagine matrimoniali della Scrittura; altre volte è attinto da alcune unioni matrimoniali particolari, come quella di Adamo ed Eva; solo saltuariamente il simbolismo parte dal matrimonio comune, e in primo luogo da quello cristiano. In particolare sono degni di considerazione due simboli fondati su Gn 2,21-25 e Ef 5,23. Nel caso di Gn 2,21-25 il parallelismo sottolinea per lo più l'origine della Chiesa dal costato di Cristo sulla croce. Qui il matrimonio non è direttamente impegnato, né nel tipo (origine di Eva da Adamo), né nell'antitipo (origine della Chiesa da Cristo); esso è solo sullo sfondo. Il simbolismo impegna veramente l'unione coniugale là dove i Padri, sull'esempio di Ef 5,23ss, esortano gli sposi ad amarsi così come Cristo ama la Chiesa, notando che in questo caso il simbolo non va dal matrimonio all'unione Cristo-Chiesa, ma discende da questa unione al sacramento del matrimonio. Proprio perché il matrimonio cristiano è un'imitazione-partecipazione simbolica dell'unione Cristo-Chiesa, esso è nel pensiero patristico una realtà santa e santificante come la unione Cristo-Chiesa; è cioè, un sacramento. Inoltre, nel pensiero patristico, questo influsso del simbolo Cristo-Chiesa sul matrimonio non può essere considerato solo come l'influsso di un modello o di un esempio; importa invece una comu-

nicazione della dignità e delle grandezze dell'unione Cristo-Chiesa alla realtà inferiore dell'unione coniugale.

Con questa convinzione i Padri sentivano ed esprimevano l'idea di un'elevazione del matrimonio a qualche cosa di sublime e di veramente soprannaturale; esprimevano cioè, equivalentemente e nella misura dello sviluppo teologico di allora, il dogma del matrimonio come sacramento.

Da queste brevi indicazioni si possono cogliere alcune caratteristiche fondamentali: a) In primo luogo, è chiaro che per i Padri il sacramento del matrimonio non è tanto un atto quanto uno stato: l'unione di due cristiani è sempre un segno e una immagine dell'unione di Cristo con la Chiesa. b) In secondo luogo, la presenza della grazia è una cosa certa, perché una tale « immagine » può essere opera soltanto di Dio. Ma i Padri non si preoccupano di spiegare come venga comunicata questa grazia. La categoria della causalità è fuori delle loro prospettive. Si può pensare invece alla categoria di partecipazione fondata sull'essere cristiano. c) In terzo luogo, se i Padri non hanno approfondito il problema della causalità efficiente, tuttavia hanno avuto coscienza viva della natura della grazia del matrimonio cristiano, in una duplice direzione: *santificazione in senso ontologico*: santità del modello divino che viene partecipato; *santificazione in senso etico*: cioè aiuto a tradurre in costume di vita l'imitazione del modello divino⁵.

2. PERIODO DELLA SCOLASTICA - In questo periodo abbiamo un cambiamento di prospettiva e di problematica; comprendere il cambiamento è importante per cogliere il valore e i limiti di quella riflessione teologica, dalla quale noi dipendiamo ancora⁶.

a) **Primo momento: sec. XI-XII** - La problematica nuova nasce dall'incontro tra la dottrina patristica che sopravvive e la nuova mentalità giuridica che inizia. Per i Padri il matrimonio cristiano non è solo una realtà naturale, ma è un *signum* soprannaturale. La riflessione teologica allora si chiede: Quando ha origine il *signum*? di che cosa è si-

gnum? Che rapporto c'è tra matrimonio e grazia?

Il primo problema occupa i canonisti, i quali così rispondono: il matrimonio ha origine nel solo consenso; nel consenso completato dalla copula carnale; nel consenso espresso con una cerimonia nuziale. Tre dunque sono le risposte date. La spiegazione giuridica, che vedeva nel solo consenso l'origine del matrimonio, presentava difficoltà nell'identificare il *signum* col sacramento: mancava l'elemento sensibile « significativo » dell'unione di Cristo con la Chiesa. Per questo la seconda risposta ebbe la prevalenza: essa vede il *signum* in una realtà complessa che comprende il consenso (*signum initiatum*) e l'unione coniugale (*signum consummatum*). Nel contempo, tuttavia, incominciò a presentarsi la terza teoria, divenuta in seguito prevalente: il *signum* è completo quando vi è il consenso manifestato da un segno esterno prima che avvenga la copula. È chiaro che in questa relazione l'elemento simbolico del matrimonio cristiano viene diminuito, perché qualunque « segno » sensibile del consenso e non la sola unione coniugale, può essere assunto a « simbolo » dell'unione Cristo-Chiesa. Soprattutto tende a scomparire « la dottrina che affermava una relazione essenziale del matrimonio con l'unione Cristo-Chiesa, tale per cui il matrimonio veniva considerato come creato fin dall'origine proprio per significare questa realtà futura soprannaturale. (...) Questo svigorimento del valore del matrimonio si accentuerà soprattutto nella scolastica successiva »⁷.

Per quanto riguarda invece il secondo problema (rapporto tra matrimonio e grazia), i teologi del sec. XI-XII sono concordi nell'affermare che il matrimonio è pieno di grazia. Ma « causa » la grazia? Le incertezze sono molte, anzi c'è una prevalente negazione. La difficoltà sta tutta nel passaggio dalla categoria di partecipazione a quella di causalità del segno⁸.

b) **Secondo momento: sec. XIII-XV** - Nelle dottrine precedenti appaiono già le caratteristiche di quelle posteriori, soprattutto lo spostamento della riflessione sul matrimonio in esse all'atto iniziale del matrimonio: cioè

in fieri e l'inquadramento del matrimonio nella dottrina generale sui sacramenti. Questa duplice direzione si accentua nei secoli XIII-XV. Il *signum* del sacramento è ora chiaramente il contratto. Le cause di questo sviluppo si possono così sintetizzare: affermazione della dottrina consensuale circa l'origine del matrimonio; perdita del senso del valore simbolico del matrimonio.

Quanto alla grazia, si afferma che essa è sanante ed elevante; la prima, necessaria per adempiere gli obblighi derivanti dal contratto; la seconda, necessaria per attuare l'imitazione dell'unione Cristo-Chiesa, che è soprannaturale. Causa della grazia è Dio; gli atti umani sono cause strumentali.

Ancora due aspetti meritano di essere ricordati: la dottrina dell'istituzione progressiva del matrimonio-sacramento; e la portata sociale del matrimonio-sacramento nella comunità cristiana.

Il primo aspetto si snoda in tre momenti: all'origine il matrimonio è per la procreazione dei figli di Dio; dopo il peccato invece è *ad remedium concupiscentiae*; all'avvento di Cristo infine è sacramento, segno efficace di grazia.

Quanto alla portata sociale del matrimonio è da notare che, per i teologi e i canonisti, il matrimonio costituisce l'inizio di un *ordo* proprio nella Chiesa, parallelo all'*ordo sacerdotalis* e all'*ordo religiosus*. È un riconoscimento importante; tuttavia proprio in questo contesto nascono le infelici distinzioni di contratto e sacramento, concepiti in modo tale da poter sussistere indipendentemente l'uno dall'altro. La dottrina dell'istituzione dunque prevale su quella sacramentale; cioè, si attribuisce valore sacramentale al solo matrimonio *in fieri*, e si esclude progressivamente dal *signum sacramentale* l'amore coniugale, che per la tradizione patristica era lo specifico del sacramento.

3. LA TEOLOGIA DAL SEC. XVI AL SEC. XIX - La dottrina del matrimonio-sacramento è insegnata nel « *Decretum pro Armenis* » del Concilio di Firenze, nel « *Dottrina di sacramenti matrimonii* » e nei « *Canones* » del concilio di Trento. Questo insegnamento riguarda la sacra-

mentalità, la presenza e la natura della grazia; ma restano aperte alla discussione teologica varie questioni: materia e forma; natura transitoria o permanente del sacramento; ministro; contratto-sacramento; effetti della grazia sacramentale. Il processo di spostamento d'asse verso un concetto puramente moraleggiante del simbolo Cristo-Chiesa-Matrimonio è totale; questo simbolo diviene un semplice esempio da imitare in senso ascetico-morale e non più il fondamento ontologico del matrimonio. Questa diminuita coscienza della realtà ontologica sacramentale propria del matrimonio cristiano si riflette anche in una diminuita presenza dell'aspetto comunitario del sacramento stesso. In altri termini: il matrimonio come immagine reale dell'unione Cristo-Chiesa e il legame strettissimo esistente tra il matrimonio cristiano e l'edificazione della Chiesa per molto tempo non hanno costituito problema teologico¹⁰.

Ma contemporaneamente a questo tipo di teologia matrimoniale, che ha avuto i suoi riflessi negativi anche nella catechesi e nella predicazione in generale, si è sviluppata lentamente una teologia, i cui apporti più positivi sono confluiti nel concilio Vaticano II.

II - RIFLESSIONE TEOLOGICA SULLA SACRAMENTALITÀ DEL MATRIMONIO

1. IL VALORE E LA FUNZIONE DELL'AMORE - a) *Riflessioni sull'amore umano* - La relazione interpersonale è la nostra più fondamentale esperienza; è il nostro muoverci verso l'« altro », l'uscire da noi stessi per dirigerci verso l'« altro »¹¹. La maturità della nostra personalità dipende dal rapporto e dall'apertura verso gli altri (cf GS 12, 23-25).

Alla relazione interpersonale si può dare una duplice interpretazione: *interpretazione strumentalista-liberale*: il rapporto con gli altri è una via e uno strumento per la crescita della propria personalità; per questo l'uomo è politico e sociale; *interpretazione personalistica-cristiana*: l'incontro con l'altro è parte essenziale, costitutiva della personalità. Quindi l'incontro non è puro strumento per la crescita individuale.

La persona infatti dice apertura a qualcuno. Solo in tale relazione si perfeziona e si compie. L'io diventa autotrasparente a se stesso anche nella misura in cui incontra l'altro. Si giunge alla maturità solo se vi è un'apertura rispettosa, tale cioè da considerare l'altro non come una cosa, ma come un « tu »: altrimenti vi è egoismo, chiusura, sfruttamento. Nell'incontro vi è conoscenza-riconoscenza reciproca; per cui ha luogo l'autocoscienza e la crescita reciproca. Egoista è uno che si apre all'altro per avere, per conquistare, quasi l'altro fosse una cosa; egoismo è porre sé come centro di tutto. Lo sviluppo della persona umana invece conduce ad un decentramento di sé negli altri; il nostro centro umano si combina con altri centri umani senza dissolversi, senza perdersi: ecco l'amore. Il contatto con un altro è quindi sempre una lacerazione dell'amor proprio. L'amore vuole l'esistenza e la promozione del « tu », vuole che il « tu » si sviluppi in modo autonomo dall'« io », cioè sia sempre più « tu » (cf GS 24).

« L'amore però che noi viviamo è incarnato, si media per la materia. Bisogna tener bene presente questo fatto per capire il nostro amore umano »¹². Il desiderio dello spirito (desiderio di amare) è sempre più ricco della sua incarnazione. Ma a sua volta la corporeità, pur essendo un limite, è pure una ricchezza di completezza rispetto all'intenzione. Quindi: l'amore personale non può che esprimersi in modo incarnato, e il corpo assume una sua specifica funzione. Ma il passaggio dall'intenzione all'incarnazione può essere minato dall'egoismo. Infatti l'egoismo nasce perché non appare chiaro il rapporto tra l'ampiezza del desiderio e la limitatezza dell'incarnazione. Tra intenzione e corporeità vi è un notevole dislivello, per cui l'intenzione, incarnandosi, può diventare ambigua¹³. Per questo l'amante ricorre fatalmente ai processi del dono e del sacrificio ripetuti, nel tentativo di tradurre sempre più pienamente l'intenzione. È chiaro allora che ogni determinazione etica si rivolge prima alla natura dell'intenzione e poi alle sue esplicitazioni incarnate; prima alla persona, poi ai suoi atti.

b) *Riflessione sull'amore umano coniugale* - In questo quadro si inserisce l'amore coniugale. Si tratta di una forma specifica dell'amore. Le correlazioni dottrinali sono chiare.

L'amore coniugale è umano: in esso bisogna ricercare anzitutto la persona dell'altro. Questo può accadere soltanto se tutta la vita coniugale è intesa come segno della donazione personale. In ogni donazione corporea dev'essere riconosciuto e accettato l'amore personale e la libertà dell'altro. L'amore coniugale è qualcosa di vitale nell'uomo; perciò chi è sposato deve riconoscere che nella sfera sessuale la persona ha una funzione primaria.

L'amore coniugale inoltre dev'essere a servizio della vita. La generazione senza amore è senz'altro una ignobile distorsione dell'ordine proprio del matrimonio. Ma l'amore senza alcuna intenzione di fecondità, quando essa è possibile, è pure una perversione dell'amore; finisce per intristire e inaridirsi. La struttura sessuale propriamente biologica dell'uomo non ha in se stessa alcuna regolazione etica; non abbozza né prepara alcuna soluzione morale: tende semplicemente a realizzarsi. Al contrario l'attività propriamente umana, consapevole e ricca di amore, tende a svolgere l'attività sessuale verso il polo di irradiazione in tutti i comportamenti. La sessualità umana non può espandersi che in una dialettica d'amore. È l'uomo come persona che comprende il biologico e non il biologico in quanto tale che determina eticamente l'uomo; è la persona che dà significato alla sessualità¹⁴.

c) *Riflessione sull'amore nella Rivelazione* - Nella Rivelazione la riflessione razionale sull'amore trova perfezione e compimento. La Bibbia mette chiaramente in evidenza come l'amore sia elemento essenziale e focale di tutta la Rivelazione¹⁵. L'amore di Dio per Israele è un amore gratuito e creatore di valori. Tutto ciò che l'uomo è, lo è in quanto frutto dell'amore di Dio. Il rapporto Dio-uomo è un rapporto efficace, che non lascia inalterato l'interlocutore-uomo: lo fa essere in totalità. Al riguardo sono molto indicative le stesse immagini che si usano nell'AT per esprimere questo rappor-

to d'amore: la vigna (cf Is 5,1-7), il Padre che nutre il figlio (cf Es 4,22s; Dt 8,2-6), il rapporto sponsale, l'amore fedele e geloso (cf Os *passim*) e così via. Il rapporto Dio-uomo è dunque un rapporto dialogico-interpersonale; la Rivelazione giunge sempre alla persona come tale. Vediamo qualche rapida esemplificazione.

L'amore di Dio e di Cristo per l'uomo. Per comprendere la nozione d'amore in Paolo non si può prescindere dal Dio che agisce. Non è amore autentico se non da Dio, lui per primo ci ha amati e questo amore si manifesta e concretizza nella « elezione » (cf 1Ts 1,4). Non solo, ma l'atto dell'amore di Dio coincide con l'atto creativo: l'uomo creato è frutto dell'amore di Dio; ma è pure il termine interlocutorio a cui si indirizza l'elezione (cf Ef 1,4). L'uomo deve esistere perché si possa svolgere un dialogo d'amore. Il tessuto dei rapporti metafisici tra Dio e l'uomo sta proprio nel fatto che Dio ama e perciò crea, e che l'uomo, creato perché amato, può e deve amare. L'oggetto primo e più grande di questo amore del Padre è costituito dal Figlio: la generazione del Figlio è dall'amore e per l'amore paterno. Il rapporto tra il Padre e il Figlio è un rapporto dialogico talmente intenso da ispirare lo Spirito. Ancora per amore, il Padre invia il Figlio per la salvezza degli uomini, per chiamarli a conversione. Tutta la Rivelazione è un appello alla conversione per la venuta del Regno di Dio, un appello a una presa di coscienza e ad una decisione. Sarebbe un appello assurdo se non potesse essere liberamente accettato. L'amore di Dio dunque è creatore di nuovi valori: costruisce l'uomo, il cristiano; lo fa capace di risposta e di dialogo.

L'amore dell'uomo per Dio. Non è che un'attività di risultanza. L'amore divino ha fatto l'uomo nuovo: il cristiano; dal cristiano l'amore si dirige verso il Padre e verso gli altri uomini. Quindi: l'amore di Dio, facendo irruzione nella storia dell'uomo, suscita una risposta. Il dono chiama il dono. Il problema resta così teocentrico.

L'amore del prossimo. Se il cristiano è una nuova « creatura » per

ché amato, è allo stesso modo « amante » perché amato (cf 1Ts 4,9). Concludendo: Dio ci ama; questo amore ci fa creature nuove e ci rende capaci a nostra volta di amare, investendo tutta la nostra persona. Anche la risposta della persona sarà totale e situata.

2. IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO - Tutto quanto è stato fin qui detto è riassunto nella realtà sacramentale; è parte costitutiva del sacramento¹⁶. Come battezzato, il credente appartiene alla Chiesa, è entrato nel patto d'amore che unisce Cristo e la sua Chiesa. Questa intima unione (comunità di grazia) tocca il battezzato fin nella sua corporeità. La relazione con Cristo caratterizza tutta la vita umana. In questo contesto il matrimonio cristiano dei battezzati non è che una manifestazione particolare di questa realtà; così particolare che, per volontà di Dio, esige un sacramento specifico. Per cui, all'interno della relazione di grazia che i battezzati hanno con Cristo, Cristo stesso dona due esseri, l'uomo e la donna, l'uno all'altro. Allora la tesi fondamentale, il fulcro della teologia del sacramento del matrimonio è costituito dalla dottrina del vincolo soprannaturale creato dal sacramento tra gli sposi.

Il matrimonio è un sacramento che crea, in coloro che lo ricevono, un vincolo soprannaturale, che riproduce a suo modo l'unione soprannaturale del Verbo con l'umanità di Cristo e di Cristo con la Chiesa. « Il matrimonio cristiano sta in relazione reale, essenziale, intrinseca col mistero dell'unione di Cristo con la Chiesa; ha la sua radice in esso, è intrecciato organicamente con esso e quindi partecipa della sua natura e del suo carattere soprannaturale. Non è semplicemente il simbolo del mistero Cristo-Chiesa o un esemplare estrinseco, bensì una copia germogliata dall'unione di Cristo con la Chiesa, prodotta e impregnata della medesima, dato che non solo raffigura quel mistero, ma lo rappresenta in se stesso realmente, ossia mostrandolo attivo ed efficiente dentro di sé » (M. J. Scheeben, « I misteri del Cristianesimo », Brescia 1953, 445). Perciò il sacramento del matrimonio pone coloro che lo ri-

cevono in un ordine nuovo nella Chiesa; fa di essi un « organo » della vita della Chiesa ed esige e comunica la grazia per l'attuazione della sua vocazione (cf M. J. Scheeben, o. c., 445s).

Il matrimonio allora non costituisce propriamente una consacrazione di due persone (uomo e donna), ma la consacrazione del legame che li unisce: è la consacrazione di una relazione interpersonale. Ed è a partire da questa relazione santificata che le due persone vengono esse stesse santificate. Il legame che viene consacrato è il legame proprio delle relazioni interpersonali: l'amore; ne segue che l'amore coniugale, che si esprime in forme sessuali-genitali, è consacrato e costituisce l'essenza propria del sacramento; è una realtà religiosa, come afferma il Tridentino (cf Denz. 969).

Il matrimonio è dunque « un mistero di salvezza che si attua in una comunità, una comunione-nel-mistero. La comunità stessa diventa mistero, nel senso patristico della parola »¹⁷. Il matrimonio rende visibile l'unità d'amore di Cristo e della Chiesa. Ma questa visibilità è opera di Dio: è un dono. La vita coniugale diventa così uno strumento di santificazione. Gli sposi si santificano l'un l'altro come Cristo ha santificato la Chiesa. L'opera di santificazione della Chiesa per mezzo di Cristo passa qui attraverso la relazione coniugale degli sposi. Come sacramento, il matrimonio è dunque un segno dell'amore di Dio per l'uomo (santificazione) e dell'amore dell'uomo per Dio in Cristo (culto). L'alleanza di grazia, infatti, è sempre reciproca. In Cristo e nella Chiesa santificata si incontrano l'amore di Dio e la risposta dell'uomo¹⁸. Ne deriva allora che il matrimonio è sacramento nel suo punto di partenza e nella sua realizzazione ulteriore; ma lo sarà anche, in certo modo, nella sua fase preparatoria. Là dove nasce un amore coniugale in Cristo, là dove si porta a compimento lo stesso amore nel segno sacramentale in *actu exercito*, là dove si porta ad ulteriore maturazione, là c'è sacramento.

III - RIFLESSIONE TEOLOGICA SUI PRINCIPI MORALI CHE RE-

GOLANO LA VITA MATRIMONIALE CRISTIANA

Ad alcuni aspetti dogmatici del sacramento del matrimonio fanno seguito i principi fondamentali dell'etica matrimoniale. La presente riflessione tende a far comprendere il seguente principio fondamentale e irrinunciabile: la norma concreta della moralità della vita coniugale è la persona umana, sessualmente situata, che per mezzo del battesimo è entrata in comunione con Dio. Per questo, il messaggio cristiano di salvezza riguardante la vita coniugale è la regola suprema del matrimonio.

1. CONCETTO DI ANTROPOLOGIA - La teologia morale non può fare a meno dell'antropologia¹⁹, perché oggetto della trattazione teologico-morale è appunto l'atto umano preso nella sua concretezza. S. Tommaso concepisce l'uomo come soggetto di vita morale, in quanto è immagine di Dio; ed è immagine di Dio perché nell'agire dispone da sé del suo atto, con intelligenza e libertà. Così insegna nel prologo alla parte morale della sua *Summa Theologiae*. E immediatamente nel primo articolo, desume questa « signoria » dell'uomo sul suo atto dalla natura dell'uomo in quanto è tale; per questa signoria differisce dalla bestia (cf *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1).

L'uomo dunque è immagine di Dio in quanto per la sua « umanitas » lo imita. Questa « signoria » dell'uomo inoltre consiste nell'ordinarsi da sé ad un fine e ad un fine ultimo; quindi nello scegliere da sé i mezzi adeguati a tale fine. Da questo concetto nasce il principio di finalità e da qui si snoda tutta la dottrina morale²⁰. Ma S. Tommaso non tratta di Dio come persona trina nel *principium imaginis* e nemmeno di Cristo, se non come aiuto è via dell'agire morale. Questo si dovrebbe spiegare col fatto che per S. Tommaso il *subiectum* della teologia morale è Dio in quanto Dio. Ed allora il concetto di immagine si definisce col confronto tra *deitas* ed *humanitas*.

Ci si può domandare: l'antropologia cristiana e la morale che nascono da questo concetto sono realistiche? Forse S. Tommaso vedeva nella *Summa* il primo passo verso la dottrina pratica della vita mora-

le; e come primo passo può considerarsi abbastanza realistica. Ma i manualisti, con il loro astrattismo e la loro impraticità, non lo sono stati altrettanto. Molti moralisti post-tridentini, separata la teologia dogmatica dalla morale e non avendo più la preoccupazione di dover salvare l'unità del *subiectum* della teologia, pongono al primo posto l'antropologia. Ma partono dall'uomo come individuo libero; libero di libertà umanistica, che costituisce un valore a sé. Questa libertà l'uomo afferma nel suo agire. Si giunge perfino a parlare di una specie di contesa tra Dio e l'uomo per il possesso dell'atto in situazione: Dio si porrebbe come legge, l'uomo si porrebbe come libertà; la coscienza dovrebbe arbitrare in questa contesa. Anche per questo modo di pensare si cade nel giuridismo.

S. Alfonso proprio nel campo della coscienza ha reagito a questa antropologia non teologica, senza tuttavia cadere nell'antropologia essenzialistica. Ha dato alla coscienza una norma di prudenza che suppone un'antropologia teocristocentrica; per lui l'atto umano in situazione deve essere giudicato e scelto in ordine all'essere della persona in Cristo²¹. Per questo essere vitale della persona, S. Alfonso ammette anche la materiale non conformità dell'atto singolo con la norma oggettiva e sostiene che l'ordine oggettivo non è formalmente promulgato e quindi non ha valore morale ed obbligatorio, se la promulgazione non si fa alla persona con un atto di coscienza²².

Dall'Ottocento fino ai nostri giorni l'antropologia teologica è stata oggetto di revisione, in modo particolare da parte di Sailer, Stapf, Hirsch, Moehler. Il giuridismo ritorna con Ballerini, che ha annullato il tentativo alfonsoiano; l'essenzialismo invece si ripresenta in non pochi neoscolastici. Sia l'uno che l'altro hanno contribuito a riportare l'antropologia teologico-morale nell'irrealismo, minimista o rigorista, del Sei e Settecento.

Con il concilio Vaticano II si è reagito all'uno e all'altro irrealismo: si vuole un'antropologia che sia più illuminata e dinamizzata dal mistero di Cristo, per esigenza di realismo umano, pastorale e morale. In-

fatti l'uomo reale è l'uomo salvato dal Cristo risorto, costituito dalla potenza di Dio. Padre signore dell'umanità e di tutta la realtà cosmica. Altro uomo non esiste²³. Sicché l'atto morale non ha valore, non è cioè moralmente buono, se non entra in questa realtà teocristocentrica. Dissetare un uomo è atto buono non tanto perché è atto conforme ad una legge e quindi mezzo valido per perfezionare chi agisce, quanto invece perché attinge la reale presenza del Cristo sulla terra: lo attinge come oggetto e come soggetto, ed è atto di costruzione del Regno di Dio.

Questa antropologia presuppone come valore fondante la personalità di Cristo risorto, che altro non è se non la regalità magnifica e paterna di Dio verso l'umanità e la risposta filiale dell'umanità risorta con Cristo al Padre. Però mentre l'antropologia essenzialista è statica e l'uomo essenzialmente non diventa « più uomo », l'antropologia personalistica centrata su Cristo è animata da una legge di crescita ontologica. Questa crescita è opera dello Spirito Santo, il quale prende da Cristo ed opera la progressiva cristificazione dell'uomo e dell'umanità. L'uomo ha la possibilità di rifiutare l'opera dello Spirito Santo in quanto aderisce all'opera dello spirito avverso, Satana, che edifica l'anticristo, individualmente e socialmente. In questo modo il bene e il male morale, prima di essere perfezione o regresso del soggetto preso nella sua individualità, sono opzione storica per Cristo o per Satana. La concezione antropologica centrata sul Cristo signore fa sì che l'uomo col suo atto sia non soltanto oggetto, ma anche soggetto della trattazione morale come dottrina teologica. Da qui una unità della scienza sacra molto più grande della scienza della « deitas », perché si ha un'unità che sorge dall'unità reale di Dio e della sua immagine.

2. CONOSCENZA DEL MISTERO DI CRISTO - Se questo è in sintesi il contenuto dell'antropologia in senso cristiano, è chiaro che la teologia morale, nel formulare la norma etica, dovrà tendere prima di tutto ad una conoscenza del mistero di Cristo, per trarne poi le dovute conclusioni²⁴. La conoscenza di Cristo,

come valore e forza rinnovatrice della vita morale, è sempre considerata da S. Paolo come « una conoscenza religiosa sperimentale », in cui tutta la persona del fedele è polarizzata ed impegnata alla « comprensione » della pienezza di Cristo²⁵. Con ciò si vuol dire che non basta la conoscenza semplicemente discorsiva, che abbia per oggetto la verità, esprimibile in « quiddità », astratta dallo spazio-tempo. Infatti la verità del mistero di Cristo è carica di essere che si esprime nell'esistere e nell'agire spazio-temporale: è una verità personificata ed incarnata, la Verità-Parola di Dio Padre dell'umanità. Questa Verità-Parola, sapienza creatrice di Dio, penetra tutta la realtà, ne costituisce il valore e ne diventa la forza animatrice, senza essere sommersa nello spazio-tempo. Questa verità-valore, se in qualche modo è raggiungibile anche per via di astrazione e di deduzione, è però pienamente « comprensibile » solo per via di conoscenza religiosa sperimentale, cioè per mezzo di una conoscenza assiologica determinata dalla fede-carità, sotto l'azione dello Spirito Santo, il quale pone in sintonia tutta la persona del cristiano con la Verità-Valore-Parola, che è Cristo Signore (cf Ef 13,14-19). Cristo è il valore universale, assoluto e concreto, che fonda l'essere del cristiano e il suo agire morale. Ogni pagina della Bibbia, specie il NT, parla di questo universale-concreto. Basterebbe la sola affermazione di Giovanni: « Io sono la via, la verità, la vita ».

Se dunque Cristo è universale assiologico e quindi norma oggettiva, al vertice della realtà creata bisogna porre la pienezza di essere partecipato che si chiama *Cristo risorto e signore*. Egli ricapitola in sé tutta la realtà creata da Dio: è lui che le dà consistenza ontologica²⁶. Paolo e Giovanni inoltre ci dicono che Cristo sta al vertice, non come individuo di una specie, ma come persona che personifica tutti gli uomini e dà senso e valore a tutto il creato. È chiaro allora che la personalità cristiana è, per costituzione, dinamica, attuosa dell'attuosità stessa dell'essere di Cristo. È vero che questa attuosità ontologica, per porsi come attuosità morale personale, attende il nostro atto di opzione fon-

damentale; ma posta quest'ultima, il dinamismo dell'esistere in situazioni spazio-temporali, con le conseguenti scelte morali, è un affiorare della tensione fondamentale della nostra personalità. Questa tensione altro non è se non il dialogo ontologico con Dio.

Oltre al dinamismo ontologico, un'altra caratteristica della personalità cristiana è la dimensione ecclesiale. L'inserimento nel Cristo rende la persona solidale con tutti gli altri uomini i quali come lui sono membra di Cristo o sono chiamati ad esserlo. Oggi giustamente si sottolinea il concetto della personalità come interpersonalità e la ragione è data dal fatto che la personalità è posta in esistere che è coesistere; come tale quindi è dialettica. L'esistere e il coesistere del cristiano sono manifestazioni e testimonianza del suo essere per Cristo in Dio. Questo essere in Dio è, a sua volta, partecipazione della interpersonalità trinitaria. Da ciò nasce che il coesistere del cristiano con tutti gli uomini si pone come carità ecclesiale e carità fraterna, la quale è manifestazione della sua carità verso Dio.

A questo punto si possono raccogliere i vari aspetti sottolineati nel corso dell'esposizione. Le categorie che rispondono al dinamismo della persona cristiana si possono così enumerare:

a) *La sacramentalità* - È la categoria base. Il nostro essere è un « essere-in-Cristo ». Non si tratta di una iniezione puramente morale-intenzionale; ma di una iniezione operata da Dio Padre per mezzo della sua « benedizione » che è produttiva di realtà spirituale. La « benedizione » è Cristo morto e risorto.

b) *La convertibilità* - È la « metanoia » proclamata da Cristo come necessità e condizione per uscire dal tempo secolare dominato dal Principe di questo mondo, ed entrare nel regno di Dio. Si attua con l'essere immersi, battezzati, nell'umanità di Cristo, ed animati dallo Spirito del Risorto. La conversione è continua.

c) *La spiritualità* - Per spiritualità si intende qui la sintonia con lo Spirito Santo, non la semplice cultura dello spirito-anima immateriale ed intelligente. L'antropologia del-

l'uomo vecchio è involutiva, perché è sempre de-personificante in quanto costringe il nostro essere ad esistere nel chiuso di questo mondo, nello spirito del mondo, che si manifesta nelle opere della carne (cf Ef 2,1-3; 4,17-19). L'antropologia dell'uomo nuovo è invece evolutiva ed intensiva perché è animata dallo Spirito. Avvicinarsi a Dio nello Spirito, significa risolvere la nostra esistenza sulla terra nell'Essere paterno. Questa risoluzione si compie attraverso la dialettica morte-vita che per primo il Cristo ha realizzato e che ci partecipa sacramentalmente. Tutta la vita morale è principalmente azione dello Spirito che ci fa comprendere quello che vale in Dio e rende l'uomo giudice vero in tutte le situazioni personali.

d) *La storicità* - L'uomo considerato secondo l'essenza metafisica è atemporale. Il cristiano invece è intimamente condizionato dal dinamismo dell'essere di Cristo, dalla realtà viva di questo mistero. Il discorso sulle essenze non è da disprezzare, ma è da recuperare entro questo contesto storico. L'esistere morale del cristiano si pone come risposta responsabile e progressiva alla chiamata di Dio, che ci ha « benedetti » in Cristo. E la signoria di Cristo sul nostro tempo si pone come tensione escatologica verso il « ritorno di Cristo »; cioè verso il « nostro ritorno pieno » a Cristo già presente. La persona è « morale » quando cresce in questa prospettiva, secondo la legge della speranza cristiana, che è tensione di realtà presente e futura insieme.

e) *La ecclesialità* - È la partecipazione all'essere di Cristo. In lui abita tutta la pienezza della divinità; per lui la pienezza della divinità è donata a noi; la pienezza donata si pone come unità e pluralità ecclesiale. L'ecclesialità allora non è una semplice proprietà della persona cristiana, cioè l'esigenza di poter esprimere meglio le perfezioni di Dio per via di pluralità. L'ecclesialità è invece parte dell'essenza della personalità del cristiano, in quanto tutti gli uomini non sono chiamati soltanto a formare una società in cui ciascuno usufruisce dei beni divini e li manifesta individualmente; ma sono chiamati ad essere una sola

realtà sacra di persone, animate dallo stesso e unico Spirito, nutrite dallo stesso cibo che è l'umanità gloriosa di Cristo, per porsi come un solo sacrificio spirituale.

3. I PRINCIPI CHE REGOLANO LA MORALE CONIUGALE - Applichiamo ora sinteticamente i principi enunciati al nostro problema specifico: la morale del matrimonio cristiano.

Anzitutto: è falso cercare la norma morale della vita matrimoniale unicamente nella natura biologica dell'uomo. Inoltre: è pure falso cercare la norma morale della vita matrimoniale nel solo valore personale. La norma morale risiede nella natura della persona cristiana, incarnata sessualmente. La regola morale non va dunque disgiunta né dalla fede né dalla corporeità umana. Quindi tre elementi: natura della persona umana, incarnata sessualmente, strutturata nel suo fondo essenziale della fede.

Riflettendo brevemente su questi punti, si deve in primo luogo affermare che la persona non è nulla senza la sua natura. Possiede cioè una sfera che è già data alla sua libertà come possibilità e come limite. Ma si tratta di una natura umana, che non è la realtà di un essere « fatto » perfettamente, ma di un poter-essere. È una consegna, non un semplice dato. L'uomo deve conquistare se stesso, deve farsi. Egli deve diventare ciò a cui è chiamato da Dio. Così anche la forma specificamente umana-cristiana della sessualità consiste nella libertà-liberata, e sempre da liberare da Cristo, di dare ad essa un significato e una strutturazione responsabili. Qui si vede la profonda differenza esistente tra la sessualità umana e quella animale legata unicamente all'istinto.

Nel rapporto coniugale inoltre emerge chiaro il « non essere chiusi » e lo « stato di relazione » della persona umana. Vi concorre la fede, il corpo, l'istinto, la storia personale dei due coniugi, la storia generale dello sviluppo umano. Il tutto deve essere sottoposto al giudizio dell'amore con cui Cristo ama e per mezzo del quale i due coniugi si amano « nel Signore ». Solo così esiste « moralità » coniugale.

È chiaro allora che il valore morale di un atto è dato dal valore e

dal significato personale che in esso si rappresenta. Formulare un giudizio etico su un atto del prossimo unicamente a partire dai comportamenti esterni può costituire una grave ingiustizia. Una persona vale di più dei suoi comportamenti esterni, dei suoi singoli atti. È importante allora distinguere la volontà profonda e i comportamenti effettivi di una persona²⁷. Perché è psicologicamente vero che una convinzione autentica e una buona volontà interna sono storizzate nella loro traduzione quotidiana, a condizione che si tratti di una volontà autenticamente cristiana. Chi ha seriamente l'intenzione di formare in continuità la propria coscienza, non ha niente da temere, qualunque sia il risultato delle sue realizzazioni effettive. Nei coniugi che agiscono con tali motivazioni, non c'è solo la volontà di evitare il peccato (che deve essere presente), ma positivamente c'è la volontà di dare al matrimonio una forma sempre più cristiana. E qui il nucleo del problema. Proprio perché il giudizio morale deve partire dalla volontà personale di ciascuno, che si incarna in atti singoli, personali, storici, è impossibile emanare un giudizio morale generale. Ma questa affermazione è ben diversa da quella che è sostenuta da una certa etica della situazione, che confina il giudizio morale nel puro soggettivismo. Nessun relativismo è possibile quando Cristo è alla radice del giudizio morale, quando accompagna in continuità la scelta dell'atto particolare. E questo serve alla costruzione del regno.

P. Piva

Note - (1) Per uno studio storico mancano ancora trattazioni esaurienti della tradizione patristica e teologica. Intanto si può attingere utilmente all'articolo *Marriage* in DTC, IX-2 (1927), col 2044-2335. A questo studio mi sono riferito sovente. Per la parte patristica si può vedere anche: G. Oggioni, *Matrimonio e verginità presso i Padri (fino a S. Agostino)* in *Matrimonio e Verginità*, Venegono Inf. 1963, 159-418; studio ampio, preciso, ben documentato. Inoltre ho consultato il volume di G.H. Joyce, *Matrimonio cristiano. Studio storico-dottrinale*, Alba 1955, con ampia bibliografia; le indicazioni tuttavia non vanno oltre il 1950. Infine il volume di H. Rondet, *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Parigi 1960; e l'articolo di P. Visentin, *Il matrimonio alla luce della teologia patristica* in *Riv. Lit.*, 3 (1968), 327-341. - (2) Cf

P. Adnès, *Il Matrimonio*, Roma 1966, 43-73, con ampia bibliografia. - (3) S. Tommaso, *Expos. in Libr. Boetii de Hebdom.*, Lez. 2^a, n. 24, Marietti. - (4) Cf G. Oggioni, *Matrimonio e Verginità presso i Padri*, o. c., 411-416; a questo studio mi sono ampiamente riferito. Cf inoltre Th. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu in RSPbTh*, 40 (1956), 443-471; G. Van Roo, *De Sacramentis in genere*, Roma, 1-60, con ampia bibl. - (5) Cf L. Godfrey, *Marriage au temps des Pères in DTC*, IX-2 (1927) col 2077-2123; P. Adnès, o. c., 43-73; E. Schillebeeckx, *Il Matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Roma 1968, 268-331. In quest'ultima opera è buona la trattazione biblica, specialmente dell'AT; mi sembra invece insufficiente lo studio sui Padri. Nella bibl. è ignorato l'importante studio di G. Oggioni. - (6) Per tutta questa parte cf E. Schillebeeckx, o. c., 331-395; P. Adnès, o. c., 76-82; P. Pampaloni, *Il matrimonio nella scolastica in Enciclopedia del Matrimonio*, Brescia 1968, 297-341; P. Delhaye, *Fissazione dogmatica della teologia medioevale in Concilium*, 5 (1970), 106-112. - (7) C. Colombo, *Il matrimonio sacramento della Nuova Legge in Scritti Teologici*, Venegono Inf. 1966, 527. - (8) Cf P. Adnès, o. c., 89. - (9) Denz. 1327 e 1797-1812. Cf E. Schillebeeckx, o. c., 409-432. - (10) Basta confrontare i manuali di teologia dogmatica e di teologia morale per rendersi conto della situazione in cui versa la manualistica. - (11) Cf B. Häring, *Personalismo in teologia e filosofia*, Roma 1968; J. Mouroux, *Senso cristiano dell'uomo*, Brescia 1961; G. Volta, *Preliminari filosofici. Per una indagine razionale sull'amore in Matrimonio e Verginità*, Venegono Inf. 1963, 7-49, con abbondante bibl.; M. Nédoncelle, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Roma 1959; G. Del Lago, *Dinamismi della personalità e grazia*, Torino-Leumann 1970, 33-55; sintesi affrettata, utili le numerose citazioni bibliografiche; L. Lavelle, *La condotta verso gli altri*, Roma 1958. - (12) G. Volta, *Per una indagine razionale sull'amore*, o. c., 41. - (13) M. Nédoncelle, o. c., 43. - (14) Indico alcuni studi per un approfondimento del tema della sessualità: A. Auer, *Sessualità in Dizionario Teologico*, Queriniana, Brescia 1968, 345-355; A. Plé, *Vita affettiva e castità*, Roma 1965; H. Doms, *Sessualità e Matrimonio in Mysterior Salutis*; La storia della salvezza prima di Cristo, parte 2^a, Brescia 1970, 409-464; T.C. De Krüff, *La sessualità nella Bibbia*, Bari 1968; A. Valsecchi, *Riflessioni sul significato della sessualità umana in RTM*, 4, 47-59; T. Goffi, *Amore e sessualità*, Brescia 1967; U. Rancé-Henemann, *La condizione sessuale fondamentale dell'uomo in Chiesa, uomo e società*, Studi di Teol. Past., 6, Roma-Brescia 1970, 31-41; M.M. Labourdette, *Problèmes du mariage. Chroniques*, in *RTh LXXI-1* (1971), 99-101. Interessante è il pensiero di K. Barth, anche se a volte con

prospettive, accentuazioni e valutazioni diverse da quelle che mi hanno guidato in queste riflessioni. Barth ha dedicato molte pagine della « Kirchliche Dogmatik » al matrimonio. Queste pagine sono state tradotte in italiano da A. Molinaro e raccolte in un volumetto dal titolo *Uomo e donna*, Grilbaudi, Torino 1969. Per una presentazione sommaria del pensiero di K. Barth, vedi A. Venturi, *Il matrimonio nel pensiero di K. Barth* in *RTM*, 8 (1970), 127-136; le affermazioni dell'autore dell'articolo non sempre sono convincenti e chiare. Vedi inoltre: J.M. Aubert, *Sexualité amour et mariage*, Parigi 1970, 21-58. Vedi infine il numero monografico de *La Coppia*, 16-17, luglio-sett. 1971: *I presupposti della coniugalità responsabile* (molto divulgativo). — ⁽¹⁵⁾ Cf C. Spicq, *Dio e l'uomo secondo il N.T.*, Roma 1969; V. Warnach, *Amore* in *Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di J. Bauer, Morcelliana, Brescia 1965, 44-91; O. Prunet, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, Parigi 1957, 96-115, 131-132; J. Fuchs, *Theologia moralis generalis*, ed. alt., Roma 1968, 29-36; A. Valsecchi, *Gesù Cristo nostra legge* in *Scuola Cattolica*, 1960, 81-110; F. Böckle, *I concetti fondamentali della morale*, Brescia 1969², 32ss; R. Koch, *La condition de l'homme d'après l'Ancien Testament* in *Studia Moralia*, 4, Roma 1966, 115-139; J. Fuchs, *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, Brescia 1968; C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, v. 1^o-3^o, Parigi 1957-1959; A. Sustar, *De caritate apud Joannem apostolum* in *VD*, 28 (1950), 110-119, 129-140, 193-270, 321-340; F. Prat, *Charité* in *DSP*, II-1 (1963), col. 507-523. — ⁽¹⁶⁾ Propongo una bibliografia, pur non completa, per uno studio personale del tema che segue. V.L. Heylen, *La promozione della dignità del matrimonio e della famiglia in La Chiesa e il mondo di oggi*, a cura di G. Barauna, Vallecchi, Firenze 1966, 351-371; G. De Rosa, *Dignità del matrimonio e della famiglia, e sua valorizzazione in La Chiesa e il mondo contemporaneo*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1966, 679-804; AA. VV., *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, Torino 1969. Si tratta di una serie di interventi, di valore disuguale, sul Documento Pastorale dell'Episcopato Italiano. Per il nostro discorso interessa soprattutto il contributo di P. Colombo, *Il sacramento del matrimonio*, 101-118; P. Ivdokimov, *Sacramento dell'amore*, Ed. Centro Studi Eum., Bergamo 1966; E. Schillebeeckx, *Il matrimonio è un sacramento*, Milano 1966² (ottima sintesi teologica); J.M. Aubert, *Sexualité amour et mariage*, Parigi 1970; J.M. Aubert, *Foi et Sacrement dans le mariage* in *LMD*, 104 (1970), 116-143; B. Häring, *Il matrimonio problema scottante*, Roma 1969; K. Rahner, *Il matrimonio come sacramento* in *Nuovi Saggi*, v. 3^o, Roma 1969, 575-602; J. David, *Nuovi aspetti della dottrina ecclesiastica sul matrimonio*, Roma 1967; H. Rondet, *Introduction à la théologie du mariage*,

Parigi 1960; AA. VV., *L'amore coniugale*: Annali di dottrina e di giurisprudenza canonica, v. 1^o, Ed. Vaticana, Roma 1971. Al nostro scopo interessano soprattutto le relazioni del Prof. P. Fedele (3-55), di V. Fagiolo (57-124) e di S. Lener (125-177). F. Peter Firenze - J.B. Metz, *L'uomo come unità di corpo e di anima in Mysterium salutis*: La storia della salvezza prima di Cristo, parte 2^a, Brescia 1970, 243-307, con ampia bibl. — ⁽¹⁷⁾ E.H. Schillebeeckx, *Il matrimonio è un sacramento*, Milano 1966, 38-39; cf anche D. O'Callaghan, *Sulla sacramentalità del matrimonio* in *Concilium*, 5 (1970), 126-136; G. Oggioni, *Riflessione teologica sul sacramento del matrimonio* in *Riv. Lit.*, 3 (1968), 342-353. — ⁽¹⁸⁾ Cf E. Schillebeeckx, *ib.* — ⁽¹⁹⁾ Cf D. Capone, *La morale dei moralisti* in *Seminarium*, 3 (1971), 639-659. — ⁽²⁰⁾ Cf l'ottimo studio di S. Pinckaers, *Le rôle de la fin dans l'action morale selon St. Thomas* in *Le Renouveau de la Morale*, Tournai 1964, 127-130; D. Capone, *Ritorno a S. Tommaso per una visione personalista in teologia morale* in *RTM*, 1 (1969), 85-103; Id., *La coscienza morale nelle discussioni sulla Humanae vitae*, Roma 1969, 84-128. — ⁽²¹⁾ Cf D. Capone, *o. c.*, 114-128. — ⁽²²⁾ Cf S. Alfonso, *Theologia moralis*, v. 1^o, Tract. Primus: *De conscientia*, Torino 1880, 1-61. — ⁽²³⁾ Per una rapida informazione sulla dottrina del Vaticano II basta consultare la voce *Uomo* dell'Indice analitico in *Enchiridion Vaticanum*, a cura del Centro Dehoniano, Documenti - Il Concilio Vaticano II, Bologna 1967⁴. Oltre i commentari del Vaticano II citati in nota n. 17, indico alcuni studi che mi sembrano utili per un approfondimento del tema indicato. E.H. Schillebeeckx, *La missione della Chiesa*, Roma 1971, 73-123; AA. VV., *Dimensione antropologica della teologia*, Milano 1971; R. Koch, *La condition humaine selon Genèse 1-11* in *Studia Moralia*, 4, Parigi 1966, 115-139; B. Rej, *Creati in Cristo. La nuova creazione secondo S. Paolo*, Roma 1968; C. Spicq, *Dio e l'uomo secondo il N.T.*, Roma 1968; H. Schlier, *L'uomo alla luce della Rivelazione apostolica* in *Riflessioni sul N.T.*, Brescia 1969, 145-158; W. Mork, *Linee di antropologia biblica*, Fossano 1971; L. Scheffczyk, *L'uomo moderno di fronte alla concezione antropologica della Bibbia*, Torino 1970; L. Ceriaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Parigi 1962: esiste la traduzione italiana per i tipi dell'Ave, Roma; M. Flick - Z. Alszeghy, *L'uomo nella teologia*, Roma 1970; AA. VV., *La storia della salvezza prima di Cristo* in *Mysterium salutis*, parte 2^a, Brescia 1970; B. Thun - V. Warnach, *Uomo* in *Dizionario Teologico*, 3, Brescia 1968, 624-657; A. Darlapp, *Storicità* in *Dizionario Teologico*, 3, Brescia 1968, 445-452. — ⁽²⁴⁾ Nello stendere le mie riflessioni mi sono riferito ad una dispensa ciclostilata di D. Capone, *Cristo mistero della carità di Dio, principio di valore della vita morale*, Accad. Alfonsiana, Roma, s.d. — ⁽²⁵⁾ Cf Ef 3,18: vedi il com-

mentario di H. Schlier, *Lettera agli Efesini*, Brescia 1965, 204-214. — ⁽²⁶⁾ Cf Ef 1,16-17; Gv 1,16. Si può vedere il volume di T. Goffi, *Morale pasquale*, Brescia 1968, specialmente il c. 2^o. Il libro è ricco di suggestioni e di prospettive; sarebbe stato tuttavia auspicabile un maggior rigore scientifico nelle citazioni della Scrittura. — ⁽²⁷⁾ Cf J. Fuchs, *Libertà fondamentale e morale* in AA. VV., *Libertà-Liberazione nella vita morale*, Brescia 1968, 43-63.