

# STUDI ECUMENICI



VENEZIA

ISTITUTO DI STUDI ECUMENICI S. BERNARDINO

a cura del gruppo Mons. Piva

*Direttore Responsabile:* P. Teclè Vetràli ofm

*Comitato di Redazione:* Docenti dell'Istituto di Studi Ecumenici di S. Bernardino

*Segreteria di Redazione:* T. Vetràli - R. Burigana - S. Morandini - A. Caneva

Si collabora alla rivista liberamente.  
Ciascun collaboratore si assume ogni responsabilità del contenuto dei suoi scritti.



Aderente all'USPI  
Unione Stampa  
Periodica Italiana

Autorizzazione del Tribunale di Verona, n. 568, in data 14.3.1983.  
Proprietario: F.R.A.T.E.R. - Venezia

## SOMMARIO

Editoriale: <i>Il Consiglio Ecumenico delle chiese e il suo nuovo segretario</i>	249
<b>I. - STUDI E RICERCHE</b>	
Pompeo Piva, <i>Creazione e matrimonio</i>	255
Giovanni Cereti, <i>Inseparabilità fra contratto matrimoniale e sacramento del matrimonio: un problema della chiesa cattolica romana</i>	277
Dumitru Popescu, <i>Creazione e matrimonio</i>	299
Renzo Bertalot, <i>Il matrimonio: prospettiva protestante</i>	309
Giovanni Cereti, <i>Creazione e matrimonio nei dialoghi ecumenici</i>	317
Michele Cassese, <i>Ecumenismo ed insegnamento della religione cattolica</i>	327
Giuseppe Dal Ferro, <i>Pregghiera del cuore del pellegrino russo</i>	343
<b>II. - CHIESE IN CAMMINO VERSO L'UNITÀ</b>	363
<b>III. - RASSEGNA BIBLIOGRAFICA</b>	367

POMPEO PIVA

CREAZIONE E MATRIMONIO<sup>1</sup>

*1. Il concetto di creazione.*

L'identità del mondo quale emerge dalla rivelazione vetero testamentaria, sembra riassumibile in tre linee tematiche, trasformabili in altrettante nozioni<sup>2</sup>: a) il creato è ciò che Dio, infinitamente buono, ha posto in essere *dal nulla* con la sua parola; b) il creato è ciò che Dio, infinitamente buono, ha posto in essere come fondamento e come inizio dell'Alleanza; c) il creato è ciò che Dio, infinitamente buono, ha posto in essere secondo un ordine preciso.

L'Antico Testamento non è in grado di fare affermazioni esplicite e definitive circa la centratura ultima e specifica del mondo in Cristo. Elabora pertanto un'interpretazione

<sup>1</sup> Lo scopo di questi brevi appunti consiste nel: determinare il concetto di creazione quale ci è dato dalla rivelazione biblica, dalla teologia postbiblica, in particolare da quella contemporanea; studiare l'evento matrimoniale sullo sfondo del concetto di creazione, come realtà terrena e mistero di salvezza; evidenziare le linee teologiche di carattere ecumenico a partire dai Dialoghi tra le diverse Chiese; suggerire alcune indicazioni etiche relative al matrimonio, nei suoi aspetti fondamentali; approdare a formulare una teoria etica generale, implicata nelle analisi precedenti e discuterla.

<sup>2</sup> W. Kern, *La creazione quale presupposto dell'alleanza nell'Antico Testamento*, in MS, vol. 4, pp. 59-77.

parziale e provvisoria, soprattutto in quanto risulta problematico il soggetto: *Dio assoluto che pone in essere una creazione relativa, divenendo così creatore*. Soltanto l'evento Cristo permetterà di gettare luce su un tale problema.

Come Gesù di Nazaret ha inteso la creazione? Le proposizioni seguenti sembrano fornire gli elementi necessari per un'adeguata comprensione del pensiero di Gesù, come appare dai Vangeli<sup>3</sup>: a) l'atteggiamento di Gesù nei confronti del creato è di rispetto, apprezzamento e riconoscimento. Il giudizio di Gesù sulla bontà del creato è positivo; b) la parola rivelata annuncia la fine di questo mondo e la promessa di un mondo nuovo, di cieli e di terra nuovi: insomma di una creazione nuova; c) è sottolineata la fede in Dio, amoroso e provvidente verso tutte le creature a partire dalle ultime, anzitutto umane; d) la prassi di Gesù è tesa alla promozione di tutte le creature a partire dalle ultime, anzitutto umane: il dato sembra essere una costante rivelata.

Da queste indicazioni sommarie deriva una precisa interpretazione del creato da parte di Gesù. Il mondo è ciò che Dio ha posto in essere: a) come oggetto di amorevole cura (provvidenza) da parte sua; b) come oggetto di apprezzamento, di ringraziamento e di promozione da parte dell'uomo; c) come destinato alla fine; ma oltre la fine, al suo compimento pieno. La cristologia pasquale evidenzia, a sua volta, la figura di Cristo come lo strumento della creazione<sup>4</sup>.

Ai fini della analisi del concetto di creazione in funzione della comprensione della realtà del matrimonio, mi sembra necessario sottolineare: la destinazione al compimento pieno, dimensione intrinseca del mondo creato; la correla-

<sup>3</sup> I. Ganoczy, *Dottrina della creazione*, Brescia, 1987.

<sup>4</sup> F. Mussner, *Creazione in Cristo*, in MS, vol. 4, pp. 77-86.

zione alla chiesa e all'uomo, dimensione rilevante del mondo creato; la dipendenza del mistero immanente di Dio, dimensione costitutiva del mondo creato - Ne deriva la seguente interpretazione. Il mondo è ciò che Dio, mosso dalla sua infinità bontà, ha posto in essere liberamente, come destinato al compimento pieno, come riferito alla specie umana, come fondato nel suo mistero immanente.

La teologia postbiblica ha dato la seguente interpretazione della realtà della creazione: il mondo è ciò che Dio (trino e uno) da solo ha posto liberamente in essere dal nulla, per partecipare fuori da sé la sua perfezione, convergendo sull'uomo e tramite l'uomo sul creato infraumano. Tale interpretazione porta alle seguenti conseguenze: a) il rilievo unilaterale della particolare posizione dell'uomo nel cosmo, quale soggetto del dominare: la signoria dell'uomo sul mondo creato; b) il rapporto uomo-mondo si pone come rapporto soggetto-oggetto: il primo attivo, il secondo termine dell'attività umana; c) l'estrinsecazione del mistero di Dio nella creazione: l'atto del creare è un atto distinto da Dio, un attributo operativo che si distingue dall'essenza, riducendo così al minimo il coinvolgimento da parte di Dio; d) la comprensione dell'atto creatore di Dio come atto iniziale, non permanente (anche se si distingue tra creazione e conservazione).

Nella panoramica della teologia contemporanea sembrano particolarmente significativi i contributi dei teologi *K. Rahner*, *H. Von Balthasar* e di *R. Moltmann*.

*K. Rahner* sostiene che l'universo non è un edificio completo fin dall'inizio, ma è un tutto dinamico in divenire, in crescendo. Egli interpreta conseguentemente la centralità di Cristo, rispetto a un universo riconosciuto come processo evolutivo, nel senso che in Lui si darebbe coincidenza tra autocomunicazione di Dio e l'essere aperto all' indefinito dell'uomo: *auto-trascendenza*.

*U. Von Balthasar* evidenzia l'alterità da Dio della crea-

zione. Di conseguenza le viene riconosciuta una autonomia al punto tale che può verificarsi l'estremo della perdizione. Ma Dio ha fondato in Cristo la possibilità di afferrare l'alterità anche autoalienata e di ricondurla al compimento. Dio non creerebbe allora per sé e per rendere partecipe l'uomo della sua gloria, ma *diventerebbe creatore per*: vuole l'alterità, divenendo così un Dio *extroverso*. In sintesi si può esprimere il concetto teologico indicato con la formula: *Dio crea per*.

È possibile infine vedere un tentativo di sintesi della riflessione contemporanea sull'identità, sul senso e sul significato per l'uomo della creazione nella proposta di R. Moltmann: la creazione è il processo creativo, ancora aperto, della realtà, orientato unitariamente verso la gloria; tale compimento è intrinseco fondamento della creazione in principio e intrinseco movente della storia dell'Alleanza di Dio<sup>5</sup>.

In questa definizione sistematica viene evidenziato il passaggio da una comprensione protologica dell'escatologia ad una comprensione escatologica della creazione. Nel primo caso, la creazione è vista come uno stato concluso nel tempo, in sé compiuto e perfetto. Quindi è senza tempo né storia; questa comincia solo con il peccato originale e si configura come deterioramento della creazione stessa. Assume pertanto una struttura che si può indicare come simmetricamente circolare. In questo contesto la redenzione è ripristino della creazione buona originaria: una *restitutio in integrum*. La comprensione escatologica della creazione evidenzia che la fede nella creazione nasce dall'esperienza storica di Dio da parte di Israele nell'Esodo, nell'Alleanza, nella presa di possesso della terra.

<sup>5</sup> R. Moltmann, *Futuro della creazione*, Brescia 1981, pp. 129-146.

Con la creazione *in principio* si schiude la prospettiva storica. La storia di Dio *nel e con* il mondo inizia con la creazione e non con il peccato originale, ed è orientata al futuro. La comprensione asimmetrica, aperta al futuro, della creazione chiarisce maggiormente che con la creazione *in principio* ha inizio simultaneamente il tempo, configurandosi come sistema aperto e non chiuso. Quindi, possiamo affermare che «all'inizio corrisponde una fine, alla creazione il compimento, al molto buono qui il totalmente glorioso là»<sup>6</sup>.

Se è così, allora muta la posizione dell'uomo nei confronti della creazione: *l'uomo non è più contrapposto, in quanto creatura simile a Dio, al creato non umano come suo signore, ma sta insieme a tutti gli altri esseri viventi nel divenire del processo creativo, ancora aperto e incompiuto*.

La teologia allora deve riflettere non solo sulla creazione in principio, ma anche sulla creazione della storia; ed infine sulla creazione in prospettiva della fine. Analizziamo brevemente i diversi aspetti indicati e le relative implicanze da un punto di vista antropologico, come premessa alla comprensione della realtà del matrimonio.

*Creazione in principio*. L'espressione *creatio ex nihilo*<sup>7</sup> indica la libertà del Creatore e la contingenza iniziale, permanente dell'essente. La creazione *in principio* è simultaneamente creazione *nel tempo*. È perciò mutevole: non perfetta ma perfettibile, aperta alla storia della disgrazia e a quella della salvezza, all'annientamento e al compimento. Se comprendiamo la creazione nei suoi aspetti particolari e nella sua totalità come sistema aperto

<sup>6</sup> L. Koehler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1966, p. 72.

<sup>7</sup> Proviene dalla tradizione teologica, probabilmente già presente nella interpretazione sistematica vetero testamentaria.

con l'inizio nel tempo, allora viene posta contemporaneamente la condizione per la sua storia e per il suo compimento, in quanto definisce il campo sperimentale di possibilità costruttive o distruttive. Di conseguenza l'uomo fu creato come *possibilità di*. E quindi, come essere libero di determinare il suo futuro.

*Creazione come storia.* Se c'è una comprensione soteriologica della creazione *in principio*, si deve anche riconoscere che Israele ha avuto una creativa comprensione della salvezza nella storia. La parola *bara'* viene usata dai Profeti più spesso per indicare il creare divino nella nuova, inattesa e gratuita salvezza nella storia, che non per esprimere la creazione *in principio*. La fede nella creazione è posta al servizio della fede nella salvezza; e la fede nella salvezza proviene dalle sempre nuove creazioni di Dio. Ora, gli *eventi-bara'* della storia sono atti liberi di Dio, contingenti; ma non sono senza presupposto come la creazione *in principio*. Essi sono raffigurati come creazione del nuovo dall'antico, della salvezza dalla miseria, della vita dalle ossa dei morti. Se il creare divino *in principio* è mediante la parola e senza fatica, la nuova creazione della redenzione viene compresa come fatica, lavoro di Dio<sup>8</sup>. Consiste nell'apertura dei sistemi chiusi senza futuro: apertura a Dio, al prossimo e al mondo. I sistemi chiusi si oppongono alla sofferenza e alla propria trasformazione, irrigidendosi e conducendo se stessi alla morte. Dio interviene liberando l'uomo dai sistemi chiusi, proprio perché l'uomo è *possibilità di*.

*Compimento della creazione.* Si configura come negazione del negativo e compimento delle anticipazioni<sup>9</sup>. Il com-

<sup>8</sup> Cf Is 55.

<sup>9</sup> Cf Ap 21,4.

pimento del processo creativo nel regno della gloria sarà la dimora di Dio nella nuova creazione<sup>10</sup>. Dio sarà tutto in tutte le cose<sup>11</sup>. L'uomo non viene soltanto restituito all'immagine di Dio, ma glorificato<sup>12</sup>. Entra a far parte della vita e della gloria di Dio. Questo significa apertura di tutti i sistemi vitali; perciò significa anche la loro eterna vitalità e non il loro irrigidimento. È apertura di tutti i sistemi finiti all'in-finitudine. E ciò include la necessità di pensare Dio non più come la più alta realtà per tutte le possibilità realizzate, ma come il trascendente che rende possibile tutte le realtà possibili.

## 2. Il matrimonio: realtà terrena ed insieme mistero di salvezza.

### 2.1. Il matrimonio dono della creazione.

La fede specifica nella creazione appare solo in un periodo relativamente recente della storia di Israele, a cui vanno quindi riferiti i brani genesiaci<sup>13</sup>. Tali testi, se confrontati con le concezioni orientali, evidenziano come la fede in Dio abbia secolarizzato tutto il processo creativo e quindi anche il matrimonio, riportandolo dal piano divino a quello umano e profano. La visione dell'Autore del libro della *Genesi* compie infatti una demitizzazione del matrimonio; realtà che nelle concezioni orientali veniva invece considerata elemento misterioso, appartenente alla sfera del divino, prototipo influente nell'ambito terrestre, tramite miti e riti cultuali. Occorre tuttavia tenere presente che la demitizzazione del matrimonio è la conseguenza della demitizzazione del concetto stesso di Dio. La novità

<sup>10</sup> Cf Ap 21,3

<sup>11</sup> Cf 1Cor 15,28.

<sup>12</sup> Cf Rm 8,30.

<sup>13</sup> Cf Gn 1,27-28; 2,18-24; 5,1-2.

dottrinale elaborata in Israele non consiste quindi nel concepire il matrimonio come realtà semplicemente profana (si tratta pur sempre di un dono di Dio), ma si afferma piuttosto nella elaborazione dell'idea stessa del divino. Israele crede in un Dio non circoscritto alla natura, né imprigionabile con riti di propiziazione, ma libero e sovrano. Ed è proprio la fede in Dio che porta Israele ad elaborare una concezione diversa di matrimonio: dono di Dio, opera di Dio sottomessa alla legge divina. Il testo della *Genesi* infatti esprime la fede nell'istituzione del matrimonio, considerato come un'opera buona e benedetta da Dio. È utile sottolineare alcune caratteristiche essenziali di questa istituzione, perché ne costituiscono i dati permanenti, *si direbbe naturali*.

1) La donna, compagna dell'uomo, è essa stessa un dono divino. È *compagna di fronte all'uomo*, adatta a incontrarsi con lui<sup>14</sup>. Solo la donna è uguale all'uomo: l'essere stata formata da una costola dell'uomo, indica affinità di razza, di sangue. Anche l'espressione: *questa sì è osso delle mie ossa e carne della mia carne*<sup>15</sup>, evidenzia un'affinità di sangue, significativa della totalità dell'essere umano. Tale affinità richiama la complementarietà dell'uomo e della donna, che si realizza principalmente nell'unione sponsale. Il fatto di essere la donna un *aiuto per l'uomo* non le toglie la sua personale dignità. Sono evidenti le connotazioni di carattere antropologico.

2) Nella Scrittura, la società uomo-donna presenta una *natura dialogica* che dà la possibilità alla coppia di diventare *una sola carne*<sup>16</sup>, cioè una sola vita, anche se ancora

<sup>14</sup> Cf l'etimologia: ish = maschio; ma anche un essere capace di scegliere.

<sup>15</sup> Gn 2,23.

<sup>16</sup> Gn 2,24.

non si evidenzia il pieno ed intimo contenuto della relazione personale, intellettuale e spirituale. I testi della *Genesi* quindi donano al fatto creaturale del matrimonio (e non soltanto alla creazione dell'uomo e della donna) la sua dignità di istituzione divina.

3) Nel matrimonio è presente anche *l'aspetto tragico*, che ugualmente viene ricondotto alle origini dell'umanità, come dato primordiale ed esplicativo della situazione storica. La causa dell'incapacità di realizzare una vita coniugale felice sta proprio nell'originario peccato dell'uomo. Il risultato è la rottura dei rapporti tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e la donna. L'idealità e la bontà del matrimonio originario sono irrimediabilmente corrotti. Solo più tardi si capirà che la perfezione del matrimonio non si doveva cercare nelle origini, ma *nel futuro, in una nuova creazione*, che si sarebbe attuata in Cristo.

4) Sono chiare le qualificazioni antropologiche del matrimonio, come realtà totalmente umana e terrestre. Il processo di demitizzazione della realtà matrimoniale viene pertanto affermato senza alcuna possibilità di fraintendimento sacrale. Il matrimonio appartiene totalmente alla realtà della creazione; e da questa assume tutto il suo valore di realtà santa.

## 2.2. Il matrimonio terrestre rivelazione dell'Alleanza tra Dio e Israele.

Accanto alla concezione terrestre del matrimonio, se ne è sviluppata un'altra nella vicenda storica di Israele: il matrimonio è un mezzo di rivelazione della *comunione tra Dio e il suo popolo*. Infatti la rivelazione, intesa come autocomunicazione salvifica di Dio, è espressa in forma umana con un necessario riferimento all'esperienza che l'uomo fa nella propria esistenza. In tale luce si capisce

come l'esperienza umana del matrimonio, nella sua globalità, sia divenuta nel profetismo mezzo per rivelare l'Alleanza di salvezza e per svilupparne la teologia. Da notare che per esprimere l'Alleanza (*dato trascendente*) attraverso fatti ed esperienze di vita (*dato immanente*), occorre che la vita coniugale stessa sia aperta ad un riferimento oggettivo: al mistero dell'Alleanza. Perciò il matrimonio deve avere un suo riferimento alla rivelazione. La creazione infatti contiene un riferimento oggettivo al mistero di Dio, ma che non è tuttavia comprensibile se non per rivelazione. Solo per l'autocomunicazione di Dio, le realtà create (matrimonio compreso) nella loro apertura assumono una potenza oggettiva referenziale e rendono riconoscibile, quantunque in modo inadeguato, il mistero soprannaturale. Avviene dunque una sorta di illuminazione reciproca: rivelando la sua Alleanza per mezzo dell'unione sponsale umana, Dio rivela simultaneamente agli uomini un significato del matrimonio finora insospettato: *la capacità di dire l'amore di Dio per Israele*. La rivelazione avviene non per mezzo di concetti astratti, ma attraverso un fatto dell'esistenza umana, che contiene un elemento concettuale facilmente conoscibile e che lascia trasparire un valore trascendentale: la natura dell'amore coniugale a similitudine dell'amore di Dio per il suo popolo. Ciò risulta accentuato anche dal fatto che nella mentalità semitica l'immagine, il simbolo, rende effettivamente presente la realtà significata.

### 2.3. Il matrimonio e la fede nel Dio della creazione.

La fede nella creazione è più che una presa di coscienza da parte del pio israelita di una sua *presenza gratuita* nel mondo; nasce solo per la diretta esperienza dell'attività salvifica di Dio. Il termine *bara'* indica allora l'attività di Dio nella creazione dell'universo e nell'opera di salvezza. Il Dio dell'Alleanza è il creatore. Il creatore è quindi il *Dio di Israele*, il Dio dell'Alleanza salvifica. L'immagine nuziale è

una esperienza umana e naturale, ma già profondamente influenzata e ispirata da Dio in quanto nella creazione dell'uomo e della donna è già abbozzata l'Alleanza divina: il matrimonio terrestre è perciò un *mistero*. Esso è per tutti i popoli aperto a un senso religioso che deve rimandare al suo valore creaturale, al suo rapporto con Dio.

### 2.4. Il matrimonio assume la funzione di strumento dell'Alleanza, orientato verso la promessa fatta ad Abramo, cioè Cristo.

Tutti i matrimoni sono quindi cristiani: 1) in senso pieno (cristiano sacramentale oppure nel Signore); 2) o in senso dinamicamente incoativo (significato vetero testamentario realmente orientato al significato pieno); 3) o in modo anonimo (misteriosamente orientato al senso pieno per la universale volontà salvifica di Cristo nella potenza dello Spirito Santo).

### 2.5. Indicazioni conclusive.

Dall'insieme delle osservazioni fatte sembrano emergere alcuni dati degni di essere ulteriormente studiati. 1) Il matrimonio è una realtà umana, storica, perciò in divenire. Si può parlare del matrimonio *in fieri*, ma in senso diverso da quello canonistico; 2) che si configura fin dall'inizio come *simbolo profetico* dell'Alleanza tra Dio e l'umanità nella sua totalità. 3) Il matrimonio è dunque una *realtà santa* fin dall'inizio, da sempre orientata, in tensione verso la sua realizzazione; 4) e si attua seconda una pienezza diversificata *per la fede* nel Signore Gesù morto e risorto; 5) fino ad assumere la *forma sacra* oppure di *sacramento* per il ministero della Chiesa; 6) e trova il suo compimento finale nell'evento escatologico.

Il momento etico-teologico deve considerare attentamente tutti gli aspetti indicati. In questa prospettiva metodologica (almeno credo) si possono affrontare i problemi



etici specifici e giungere alla formulazione di una teoria generale del dovere morale.

#### 2.6. *Ne consegue che:*

1) il matrimonio è sempre una realtà buona (santa) e apportatrice di valori positivi, perché voluti da Dio nello stesso atto creativo;

2) nella visione cristocentrica della storia, il matrimonio terrestre è sempre manifestativo, anche se a volte in modo atematico, dell'amore di Dio per l'umanità. Si tratta di rendere manifesta e tematica la radice dell'amore che lo costituisce;

3) in coerenza con la fede vissuta, il credente deve accogliere il matrimonio *nel Signore*, nella forma non sacramentale, come alcune Chiese cristiane affermano; oppure *nel Signore*, nella forma sacramentale accettata da altre Chiese cristiane, quale ad es. la Cattolica.

4) In un mondo estremamente complesso qual è il nostro, dove molti battezzati non sono più credenti o risultano indifferenti o comunque non disponibili a vivere il matrimonio *nel Signore*, riteniamo necessario valorizzare ciò che di positivo viene vissuto di fatto, creando una tensione costruttiva per una maturazione in pienezza.

5) Problematica risulta essere invece la valutazione etico-teologica della liceità di forme di matrimonio non pienamente sacramentale per i battezzati, appartenenti alla Chiesa cattolica romana, a causa della problematica del rapporto contratto-sacramento. Sembra invece avere significato positivo, da un punto di vista teologico-pedagogico, l'assunzione responsabile e coerente del proprio vissuto di fede, in rapporto al costituirsi del matrimonio nel Signore.

6) Dunque, il matrimonio è una realtà terrestre ed insieme mistero di salvezza, la cui *santità* è iscritta nel gesto di Dio creatore, relativo al progetto sull'uomo. Il carattere

terrestre del matrimonio non diminuisce affatto il suo originale senso religioso. Si tratta di riconoscere il valore del matrimonio nella misura in cui realizza il progetto coniugale, tale da poterlo rendere legittimo in ogni caso.

7) La conseguenza dovrebbe essere: le Chiese siano rispettose del valore del matrimonio *o celebrato* fra non cristiani; *o celebrato* fra battezzati che non riconoscono più la rilevanza della propria fede; *o celebrato* fra battezzati credenti ma appartenenti a Chiese diverse e quindi con diverse concezioni sulla natura del matrimonio, sacramentale o meno.

8) Non si tratta tanto di una condiscendenza, quanto piuttosto di un riconoscimento della condizione coniugale della coppia, con tutta la forza teologico-religiosa insita nella natura di questa comunione di vita, all'interno della logica salvifica dell'Alleanza.

9) Resta vera l'unicità del mistero dell'Alleanza che si apre con la creazione e che si compie definitivamente in Cristo venturo. Di conseguenza non esistono due matrimoni, ma uno solo nelle sue diverse tappe di realizzazione, in un crescendo che in Cristo si fa pienezza ed attende il compimento escatologico.

10) Il valore del matrimonio terrestre resta dunque illuminato nella sua componente che lo qualifica: il patto coniugale che impegna tutta la vita dei coniugi in un amore fedele, incondizionato e fecondo. E questo stesso valore, tale perché già frutto della creazione e dell'Alleanza, reclama la pienezza nel Signore.

#### 2.7. *Un problema aperto.*

In questo contesto si pone il problema proprio della Chiesa cattolica romana: per i battezzati esiste assoluta inseparabilità tra contratto coniugale e sacramento. Sono stati sollevati dubbi sulla attendibilità di una tale affermazione. Nella letteratura teologica attuale le cause del dub-

bio si sono focalizzate attorno a due temi: la *fede e l'intenzione*<sup>17</sup>. Indico alcuni testi della Chiesa cattolica romana.

1) Rituale Romano. *Rito del sacramento del matrimonio*, Praenotanda n. 7, pubblicato nel 1969;

2) Commissione Teologica Internazionale, *La sacramentalità du mariage chrétien. Seize thèses de christologie sur le sacrement de mariage*, 1-6 décembre 1977; *De matrimonio christiano* 1-6 decembris 1977, in EV, 6. Vedi anche AA.VV., *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louven-la-Neuve 1979 (si tratta di una serie di studi sulle tesi indicate);

3) Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, del 22, 11, 1981, in EV, 7.

### 3. Dai dialoghi ecumenici.

#### 3.1. Alcuni Documenti dai Dialoghi Internazionali.

1) Commissione mista Chiesa Cattolica-Consiglio Metodista Mondiale, *Rapporto degli anni 1967-1970*, Denver 1971, (EO, 1, 1940-1950);

2) Commissione internazionale Anglicana-Cattolica Romana. Rapporto: *Il Matrimonio tra anglicani e cattolici romani sulla teologia del matrimonio e la sua applicazione ai matrimoni misti*, Venezia 27 giugno 1975 (EO 1, 181-260);

3) Commissione di studio nominata dalla Federazione Luterana Mondiale, dall'Alleanza Riformata Mondiale e dal Segretariato per l'unione dei cristiani, Rapporto finale del dialogo su: *La teologia del matrimonio e i problemi dei*

<sup>17</sup> Cf P. Barberi, *La celebrazione del matrimonio cristiano: il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, CVL, Roma 1982; Caprile G., *Il Sinodo dei Vescovi*, CivCatt, Roma 1982; Baudot D., *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage*, Roma 1987; Sequeira J. B., *Tout mariage entre baptisé est-il nécessairement sacramental?*, Paris 1985

*matrimoni interconfessionali*, Venezia 1976, (EO, 1, 1758-1871);

4) Commissione mista Chiesa Cattolica-Consiglio Metodista Mondiale, *Rapporto degli anni 1972-1976*, Dublino 1976, (EO, 1, 2038-2049);

5) Commissione mista Chiesa Cattolica-Consiglio Metodista Mondiale, *Rapporto degli anni 1977-1981*, Honolulu 1981, (EO, 1, 2161-2178).

#### 3.2. Alcuni Documenti dai Dialoghi locali:

1) Sinodo Valdese 1971: a) *Documento sul matrimonio* (St Ec 1989, 429-442); b) *Liturgia matrimoniale* (St Ec 1989, 443-444);

2) Comitato misto Cattolico-Luterano Riformato di Francia, *Dichiarazione comune sul battesimo e accordo dottrinale sul matrimonio*, 1972 (EO, 2, 516-537);

3) Commissione di Dialogo tra Federazione delle Chiese Protestanti in Svizzera e la Conferenza Episcopale della Chiesa Cattolica Romana in Svizzera, e Commissione di Dialogo tra la Chiesa Cattolica Cristiana e la Chiesa Cattolica Romana in Svizzera, *Battesimo ed appartenenza ecclesiale nei matrimoni interconfessionali*, 1973 (St Ec 1989, 445-452);

4) Robert A. Dalton-C. Brownlow Hastings, *Matrimoni misti*, 1973, (St Ec 1989, 453-462);

5) Conferenza Episcopale Tedesca-Consiglio della Chiesa Evangelica in Germania, *Raccomandazioni comuni delle Chiese per la preparazione al matrimonio fra partner di confessione diversa*, marzo 1974 (EO, 2, 1217-1234);

6) Comitato Misto della Chiesa Cattolica e delle Chiese Luterane e Riformate in Francia, *La Pastorale comune dei matrimoni misti. Raccomandazioni del 1968 rivedute nel 1977* (EO, 2, 422-467).

7) Commissione Ecumenica Comune Cattolica-Evangelica in Germania, *Raccomandazioni comuni delle Chiese*

per la pastorale dei matrimoni e della famiglia di confessione diversa, 1981 (EO, 2, 1241-1300);

8) Conferenza Episcopale Tedesca e Consiglio della Chiesa Evangelica in Germania, Documento comune *Sui matrimoni misti*, Bonn-Hannover, 1 gennaio 1985 (EO, 2, 1467-1481).

NB. Indico due testi che mi sembrano importanti per la comprensione e la discussione del tema etico generale in prospettiva ecumenica:

– Consulta Nazionale Anglicana-Cattolica Romana negli Usa, *Immagine di Dio: Riflessioni sull'antropologia cristiana*, luglio 1983 (EO, 2, 2148-2225);

– Commissione congiunta Federazione Luterana Mondiale-Consiglio Metodista Mondiale, Rapporto: *La chiesa comunità di grazia* sul dialogo 1979-1984, giugno 1984 (EO, 1, 2438-2532).

#### 4. Suggestioni etico-teologiche: implicanze di natura etica.

1) Il matrimonio terrestre manifesta il suo carattere di realtà buona (santa) perché legata al gesto creativo di Dio.

2) Il matrimonio terrestre tende per sua natura a diventare una realtà santa oppure sacramentale, in contemporanea con a) l'annuncio ecclesiale dell'evento di salvezza: Cristo morto e risorto; b) con l'accoglienza e la graduale crescita della fede in Cristo salvatore da parte dei battezzati, che celebrano il matrimonio.

3) La vita morale matrimoniale trova il suo fondamento adeguato in una teoria etica generale che presenti l'obbligazione non secondo l'impostazione metodologica sostenuta dal concetto di legge naturale, ma secondo una visione personalista.

4) Occorre dunque partire dal concetto antropologico

di *soggettività* per la delimitazione di un'etica matrimoniale rispettosa del dato oggettivo: a) la natura santa del matrimonio a causa della creazione; b) la natura santa del matrimonio vissuto *nel Signore* per la fede in Cristo, secondo l'interpretazione di alcune Chiese cristiane; c) la natura sacramentale del matrimonio a causa dell'evento Cristo, attualizzato per il ministero della Chiesa, secondo l'interpretazione di altre Chiese cristiane.

5) Simultaneamente rispettosa della *soggettività* nelle sue diverse fasi di maturazione nella fede, fino alla sua forma piena in Cristo salvatore, operante nella e per la Chiesa.

6) Dunque: il criterio di moralità è costituito dalla fede che informa il vissuto personale e interpersonale dei soggetti matrimoniali, secondo il disegno complessivo dell'Alleanza tra Dio e l'umanità.

#### 5. Dal problema etico particolare alla teoria etica generale.

Per la fede, l'uomo viene gratuitamente salvato facendo proprio il significato dell'atto salvifico di Dio, mediante Gesù Cristo, nella potenza dello Spirito Santo. E questo Evento costituisce il fondamento ultimo dell'esigenza etica per il cristiano. L'essere in Cristo dunque costruisce l'esistenza etica del credente. Perché? L'uomo è afferrato e intimamente trasformato dallo Spirito Santo. Il credente non vede più il suo campo di azione nella prospettiva della legge, ma lo costruisce sotto la *pressione interiore* dello Spirito Santo. La primigenia apertura dell'uomo al comandamento di Dio, a causa del peccato, non può essere vissuta se non come presuntuosa e disperata impresa di salvare se stesso con le proprie mani e di costruire la propria storia in modo autonomo. Per la fede, invece, questa primigenia apertura cambia di segno. Essa si realizza nel dono incondizionato di sé a Dio, riconosciuto come il Dio che

per grazia vuole salvare l'uomo. Questa consegna esige l'assenso, la fiducia e la sottomissione piena; sottomissione che include necessariamente anche l'agire. L'esigenza etica: il *tu devi* o *non devi*, nel cristiano è il frutto della partecipazione vissuta per la fede alla morte e risurrezione di Cristo.

La fondazione ultima della norma etica per il cristiano è perciò *fides qua creditur* nella volontà salvifica di Dio, che fa essere l'uomo in Cristo e lo rende partecipe del suo Santo Spirito; il quale dalle profondità dell'essere nuovo spinge la persona ad agire come Cristo, dando significato alla propria esistenza e ai propri atti. L'intenzionalità morale del credente non è più tesa al bene *simpliciter*, ma è gratuitamente resa capace di tendere a Dio. Si tratta di una *ap-prehensio* che ha per oggetto Dio in Cristo. L'Evento allora prende forma di comandamento. Promulgato non su tavole di pietra ma scritto nel cuore, diviene la forza che spinge il cristiano ad elaborare le concrete norme morali, le quali esprimono la logica espansione dell'Evento stesso verso zone sempre più concrete del vissuto storico, ed indicano il modo e le esigenze con cui questa espansione deve avvenire. Sulla base e per l'impulso del comandamento di Dio, interiormente promulgato nel dono dello Spirito Santo, il cristiano nella sua intenzionalità empirica, intelligente, razionale e morale, elabora le norme morali del proprio comportamento, le quali di necessità si esprimono in una pluralità di giudizi etici<sup>18</sup>. Il giudizio etico costituisce dunque una vera e reale espansione dell'intenzionalità umana. Infatti: dalla intenzionalità sensibile e intelligente, che risponde alla domanda *quid sit*; dalla intenzionalità razionale, che risponde alla domanda *an sit*, si perviene alla

<sup>18</sup> Vedi Piva P., *I criteri di fedeltà all'evento Cristo nella vita pratica del cristiano. Interpretazione cattolica*, in *St Ec* 7 (1989) 369-380.

intenzionalità morale, che risponde alla domanda *an sit faciendum vel vitandum*.

In che cosa consiste propriamente questa espansione? Occorre ricordare che il giudizio morale è sempre un giudizio per la deliberazione: è questa la sua caratteristica fondamentale. Il giudizio etico allora è *l'emergenza di un obbligo*, di una *necessità razionale* di realizzare qualche cosa, di una *richiesta razionale di azione* rivolta al soggetto in situazione. Che cosa significa *razionale*? Il giudizio è tale quando afferma *assolutamente* (cioè respingendo senza riserve il suo contraddittorio) ciò che si è capito nei dati sensibili con intelligenza invulnerabile. Quando questo giudizio è fatto in vista della deliberazione, esige di essere attuato. Altrimenti, mentre nella fase conoscitiva abbiamo operato sulla base dell'intelligibilità del reale, quando passiamo all'azione neghiamo la stessa intelligibilità. Dunque, l'espansione dell'intenzionalità in coscienza morale consiste nella *consapevolezza di una coerenza da realizzarsi* fra ciò che ho capito correttamente, ciò che ho giudicato razionalmente e ciò che faccio concretamente. La coscienza empirica si espande in coscienza intelligente; questa in coscienza razionale; e questa, infine, in coscienza morale. La prima emerge nel vissuto, la seconda nel concetto, la terza nel giudizio, la quarta nell'obbligazione. In Gesù si connettono intimamente promessa e compimento e a vicenda si condizionano, poiché la promessa attinge la sua certezza dal compimento già avutosi in Cristo, ed il compimento provvisorio perde il suo carattere di *scandalon* soltanto nella consapevolezza del sussistere ancora della promessa. Il comandamento fondante l'etica viene a configurarsi non come fedeltà alla legge scritta, ma come urgente richiesta rivolta all'uomo perché questi si decida a prendere parte al banchetto già preparato, e nello stesso tempo sia sempre nella situazione esistenziale richiesta per potervi entrare.

Il precetto fondamentale pertanto potrebbe essere così

formulato: dal momento che tu vivi nel tempo in cui ha avuto inizio l'intervento definitivo di Dio a salvezza dell'uomo, e dal momento che ti è concesso per grazia del tempo, deciditi qui e adesso ad accettare la sovranità di Dio, e rimani fermo nella tua decisione per non venire escluso dal Regno. «Tutta la *forma mentis* morale di Gesù si rifà all'Antico Testamento Pure per lui la volontà di Dio è la norma morale suprema dell'agire<sup>19</sup> e perciò l'ubbidienza a Dio e il culto integrale reso a lui sono l'atteggiamento fondamentale dell'uomo<sup>20</sup>. Egli riconferma il Decalogo<sup>21</sup> e si riallaccia alla predicazione della *metanoia* dei profeti (...), la cui etica fa sua interiorizzandola<sup>22</sup>. Principio ed azione formano una unità indissolubile<sup>23</sup>; i motivi sono puramente religiosi (...). Neppure gli esigenti precetti del Discorso della montagna, considerati unicamente dal punto di vista del loro contenuto materiale, superano i confini e le possibilità dell'etica giudaico vetero testamentaria; trovano persino dei paralleli in talune affermazioni rabbiniche (...). Solo come *messaggio escatologico* di una missione messianica, l'etica di Gesù si presenta nella sua peculiarità. Essa è l'annuncio della volontà di Dio nel tempo finale della salvezza, ora iniziato, che muove alla decisione (...). Gesù annuncia la volontà divina in maniera nuova, autoritativa, radicale, senza riguardo alle situazioni terrene»<sup>24</sup>.

POMPEO PIVA  
P.za Canonica S. Pietro, 9  
I-46100 MANTOVA

<sup>19</sup> Cf Mt 6,10; 7,21; Mc 3,35; Lc 12,47; Gv 7,17.

<sup>20</sup> Cf Mt 6,24; Lc 11,28; 17,7-10; Gv 6,45.

<sup>21</sup> Cf Mc 10,19 e parall.

<sup>22</sup> Cf Mc 7,6s.; 12,33; Mt 23,23.25-28.

<sup>23</sup> Cf Mt 6,1-18.22ss.; 21,28-31; Lc 6,45.

<sup>24</sup> Schnackenburg R., *Sacramentum mundi. Enciclopedia teologica*, vol. I, Brescia 1974, pp. 662-663.

## SUMMARY: Creation and Marriage

*The intent of the seminar consists in the attempt to elaborate the general theory of ethics from a precise theological theme: marriage, earthly reality and mystery of salvation and its ethical implications.*

*The central movement is given by the concept of an open creation which is given by christian revelation and above all contemporary theology. The history of God begins with the created world and not with original sin and it is oriented towards the future.*

*With the creation in principio time is simultaneously begun for which creation is changing and open configuring itself as an open, not a closed system. Marriage, reality of creation, is always a good (holy) reality, bearer of positive values because it is willed by God in the very creative act; it is also demonstrative, even if at times in an atematic way, of the love of God for humanity.*

*In the christological prospective, earthly marriage tends to become a holy or sacramental reality, contemporaneously with the ecclesial announcement of the mystery of the death and resurrection of Christ and with the gradual acceptance of the faith in Christ on the part of those who celebrate the marriage.*

*Then the moral conjugal life finds its adequate foundation in a general ethical theory which presents the obligation according to a personalistic vision.*