

Generare-educare: un inscindibile binomio nel contesto sponsale di *Ef* 5, 21-33

Ernesto W. Volonté
Facoltà di Teologia, Lugano

1. INTRODUZIONE

Lo spunto per questa riflessione è dato dal contesto di un lavoro teologico più ampio che ha come tema l'educazione dei figli come fine del Matrimonio nella dottrina del Vaticano II¹.

La tesi del presente scritto potrebbe essere così sinteticamente enunciata: l'atto generativo e l'atto educativo nel contesto del matrimonio cristiano sono due atti che, benché cronologicamente distinti, formano, tuttavia, nella sostanza un *continuum*.

Del resto è dottrina già presente in san Tommaso d'Aquino che la generazione ha il suo sbocco continuo e naturale nell'atto educativo verso il figlio² e Pio XII pare riprenderlo in una affermazione così enunciata: «L'opera dell'educazione sorpassa ancora, per la sua portata e le sue conseguenze, quella della generazione».³

¹ E. W. VOLONTÉ, *Educare i figli. Il magistero del Vaticano II*, Città Nuova, Roma 1996.

² Cfr. *Ibidem*, 151-152.

³ PIO XII, *Allocuzione ai membri del II Congresso mondiale della fertilità e della sterilità*, 10 maggio 1956.

A partire da questi autorevoli spunti ci siamo chiesti: l'affermazione sinteticamente espressa da Pio XII, la quale ha sicuramente lontane ascendenze teologiche, può essere ancorata a un fondamento biblico oppure è solo un enunciato di tipo pastorale?

Ci è sembrato di rinvenire nel testo paolino per antonomasia riguardante il Matrimonio: *Ef* 5,21-33, gli elementi a sostegno della tesi. Come dire: il testo biblico in questione non si risolverebbe solamente in una parenesi, ma ha, nel prototipo della sponsalità mistico-sacramentale di Cristo con la Chiesa, la possibilità di offrire gli elementi teologici per fondare lo stretto legame del binomio generazione-educazione.

Sarebbe ingenuo e persino pretenzioso pensare di trovare come d'incanto, in bell'ordine, tutti gli elementi fondativi organicamente esposti; ma saremmo altrettanto sbrigativi l'ignorarli come se non esistessero e non offrissero un suggerimento per la fondazione teologica. A noi sembra che questi indizi esistono, forse sparsi, come in un disegno nascosto che necessita d'interpretazione e della luce trasversale di altri suggerimenti biblici, come l'evangelo secondo Giovanni oppure come l'indispensabile lettura dei Padri, che spesso hanno colto il senso *altior et profundior* dei passi biblici.

a. Lo strumento concettuale dell'analogia

I due termini del confronto: Cristo-Chiesa, sposo-sposa, colti nella loro dinamica sponsale sottostanno inevitabilmente alla nozione dell'analogia, dal momento che la perenne mobilità del finito può essere concepita solo come conformità orientata a qualcosa di essenzialmente irraggiungibile che sta in alto oppure oltre. Non potrebbe essere diversamente, visto che il rapporto sponsale Cristo-Chiesa si colloca unicamente nell'economia del Mistero, mentre quello dell'uomo e della donna sotto l'aspetto della creaturalità si pone nell'ordine storico, anche se non si esaurisce totalmente in esso, ma trova il suo compimento solamente nell'economia della grazia.

Quindi non ci si deve meravigliare se lo strumento dell'analogia, pur cogliendo tutti gli elementi della possibile somiglianza, non può trovare, per la sua stessa natura, la completa somiglianza dei due rapporti sponsali (Cristo-Chiesa, sposo-sposa)⁴. Sarà inevitabile quindi che ci rimarrà, al termine del lavoro esegetico a cui ci sottoponiamo, una qualche insoddisfazione, perché un totale combaciarsi delle due realtà messe in paragone non sarà mai dato. Tuttavia ciò che non combacia perfettamente, fino all'identificazione, non significa che non abbia gli elementi comuni per suggerire una direzione.

⁴ Giovanni Paolo II, nelle catechesi sull'amore umano, riflette a lungo sul passo della lettera agli Efesini da noi analizzato. Lui pure prende in considerazione il procedimento analogico su cui si articola il testo paolino e afferma che: «... tale analogia chiarisce il mistero, almeno fino a un certo grado... ed essa stessa viene illuminata da quel mistero. L'analogia usata dalla lettera agli Efesini, chiarendo il mistero del rapporto tra Cristo e la Chiesa, contemporaneamente svela la verità essenziale del matrimonio», in: GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, Catechesi XC, Città Nuova-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, 352-353.

Il rinvenimento della realtà generativa-educativa, prima di essere negli sposi cristiani, è nell'archetipo Cristo-Chiesa, perché nell'amore sponsale tra l'uomo e la donna e nell'amore di Cristo per la sua Chiesa «non esiste un rapporto puramente metaforico, ma una relazione di partecipazione e di dipendenza ontologica».⁵

Ancor più, lo strumento concettuale dell'analogia, per la valenza delle realtà in gioco, non si risolve in una pur significativa stringenza comparativa, ma l'intenzionalità simbolica del testo paolino, operando all'interno dell'economia sacramentale, produce ciò che significa.⁶

Per questi motivi—ne siamo convinti—il testo di *Ef* 5 da sé non basterebbe a soddisfare tutte le esigenze fondative della tesi in questione, ma in buona compagnia di passi evangelici o di riflessioni patristiche, rivela che l'*incipit* racchiuso nei pochi versetti in questione ha già in sé quasi tutte le caratteristiche di cui abbiamo bisogno per affermare la tesi enunciata in apertura.

b. Il termine generare-generazione in questo contesto

Il termine “generare-generazione”, che insieme a “educare-educazione” appare come la prima parte del binomio che affermiamo inscindibile, è usuale nel lessico teologico cristiano. Lo usiamo per spiegare il rapporto esistente tra il Padre e il Figlio all'interno del mistero trinitario oppure nell'economia sacramentale per indicare il rapporto di figliolanza che il Battesimo instaura tra il battezzato e il Padre celeste e utilizziamo il medesimo termine per indicare la “produzione” frutto dell'unione coniugale. Eppure in ciascuno dei livelli su indicati il termine “generare” assume un'identità e una valenza sua propria. Ciò che li accomuna è l'essere o il “produrre” davanti a sé di un Altro, distinto, non confuso, anche se ovviamente la “sostanza-natura” del Figlio Unigenito nei confronti del Padre è di qualità ben diversa da quello del figlio-battezzato nei confronti del Padre celeste.

Noi usiamo il termine “generare”—per quanto concerne Cristo-Chiesa e sposo-sposa—in una dimensione che non compete il livello della carne e del sangue, ma quello mistico-spirituale dello spirito; mentre, per quanto riguarda il figlio generato dai coniugi, tocca inevitabilmente il livello biologico.

Inoltre l'analogia generativa, che per molti versi regge, non tiene in tutto e per tutto per quanto riguarda la generazione mistica Cristo-Chiesa. Essa è giustificata, per così dire, se va nella direzione dal Redentore alla sua sposa: la Chiesa; mentre non vale la reciproca. Invece l'applichiamo adeguatamente per quanto riguarda l'ambito coniugale.

⁵ Cfr. E. CORECCO, *Le sacrement du mariage, pivot de la constitution de l'Église*, in: *Théologie et Droit canon* (édité par F. Fechter, B. Wildhaber, P. Le Gal), Éditions Universitaires, Fribourg 1990, 182.

⁶ Sembra andare in questo senso l'argomentare di Giovanni Paolo II per certificare la sacramentalità del Matrimonio nel cap. 5 della lettera agli Efesini. Cfr. *op. cit.*, n. 4 della Catechesi LXXXVII, 344-345.

Comunque, pur con tutte le cautele insite nell'applicazione analogica e i conseguenti inevitabili scompensi, allorquando si misura la creatura con il "Mistero-che-fa-tutte-le-cose", è tuttavia possibile mettere in rilievo tutte le somiglianze per poter vivere nella storia umana, modellati sul modo d'essere di Cristo. In questo scritto abbiamo tentato di isolare ed evidenziare queste possibili somiglianze.

Oltre a ciò ci si può chiedere: questa dimostrazione che apporto può dare alla teologia del matrimonio, assieme a quella della famiglia, affinché essa non rimanga un puro esercizio di rinvenimento di elementi di cui l'esegesi potrebbe già dichiararsi soddisfatta?

E ancora: generare ed educare, benché siano atti prodotti dai genitori e diretti ai figli, sono solo atti che concernono altri: i figli rispetto ai genitori, oppure giocano un qualche ruolo, sebbene con fisionomia diversa, anche tra i coniugi stessi? La risposta è affermativa per la seconda parte, perché qui si scopre che i genitori non possono dare ai figli ciò che anzitutto non hanno, per propria personale esperienza, vissuto anzitutto tra loro, secondo l'adagio scolastico che nessuno può dare ciò che anzitutto non possiede in se stesso. E dal momento che l'atto generativo non può essere vissuto fisicamente su di sé da parte dei coniugi, significa che il loro generarsi reciproco deve essere vissuto su un altro piano o dimensione; cioè è un generarsi in rapporto al loro personale destino di nati dall'acqua e dallo Spirito Santo.

Prima di essere portatori di una capacità generativa *ad extra*, nel figlio, i coniugi sono destinati a vivere la dimensione generativa nell'interiorità delle loro reciproche persone, continuamente generandosi l'un l'altro per quel destino di gloria a cui sono chiamati in Cristo. Solo allora sapranno, con maggiore e più efficace consapevolezza, operare nei confronti del figlio. Proprio come Cristo ha fatto con la sua Chiesa, che così diviene l'archetipo da imitare e in cui dinamicamente immedesimarsi.

Questo per dire che il mistero del figlio è vero e convenientemente valorizzato solo a partire dal mistero sponsale di Cristo con la Chiesa. Senza questo *primum* logico e cronologico, il figlio diviene volta per volta fenomeno estrinseco all'accadimento del mistero coniugale, oppure un oggetto di possesso su cui imporre da parte dei genitori il loro personale schema-progetto, oppure un fatto biologico con qualche appiccicato surrogato emotivistico e sentimentale, ma non mistero filiale generato e nato da un mistero coniugale.

Attestandoci in questa dimensione generativa-educativa vissuta anzitutto in ambito matrimoniale, prima che familiare, si guadagnerebbe qualche ulteriore elemento illuminante per quanto riguarda la grazia specifica del matrimonio e in seguito la spiritualità familiare.

Ma tutto questo è già la pretesa della sintesi a cui si giunge non senza qualche guizzo di fantasia. L'esegesi ha ben altre pretese di rigorosa scientificità in cui vogliamo inoltrarci.

2. IL TESTO DI EF 5, 21-33

Il testo della lettera agli Efesini 5, 21-33 è quello che più acutamente rappresenta nel *corpus* paolino in modo organico e complessivo, la realtà matrimoniale.

L'insistenza, con cui i Padri della Chiesa hanno riletto e interpretato questo testo e la liturgia ecclesiale l'ha usato nella celebrazione del Sacramento del matrimonio, indica già in modo sufficientemente chiaro, per quale motivo esso sia stato assunto come un testo paradigmatico per illustrare il mistero nuziale.⁷

L'esegesi dei vv. 21-33, presi nel loro complesso, può offrire un'adeguata risposta anche alla tesi—di per sé non consueta nell'approccio al capitolo in questione della Lettera agli Efesini—enunciata in epigrafe. Nella riflessione che segue ci siamo permessi, pur stando il più possibile fedeli al testo biblico, di ampliarlo, rincorrendo e sviluppando una risonanza non estrinseca al testo paolino stesso. Legittima questo ampliamento la lettura che diversi Padri della Chiesa—primo fra tutti Giovanni Crisostomo—hanno compiuto sul capitolo 5 della Lettera agli Efesini.⁸

Occorre anzitutto richiamare che i nostri versetti sono situati nel contesto di una tabella chiamata "codice familiare", termine divenuto convenzionale per determinare un reticolo di relazioni all'interno della famiglia.

La filosofia morale ellenistica amava raggruppare in frasi sintetiche i doveri dell'uomo verso la famiglia e verso la società (cfr. Epitteto, *Dissertationes*, II, 17,31; Seneca, *Epistola* 94,1 e Stobaios, *Anthologia*, I, 3, 53).

Il mondo cristiano riprende questa usanza (cfr. *Ef* 5, 21-6, 9; *Col* 3, 18-4, 1; *1 Tm* 2, 8-15; *Tt* 2, 1-10; *1 Pt* 2, 13-3, 7) connotandola originalmente soprattutto per il forte richiamo teologico; anche letterariamente e contenutisticamente viene impressa una novità, che si registra come reciprocità: tutti sono soggetti di diritti e di doveri. Sarà la Lettera agli Efesini che apporterà il tocco di maggiore novità perché, trattando ampiamente il rapporto tra moglie e marito, leggerà tale relazione come specchio e come copia del rapporto Cristo-Chiesa. Assistiamo quindi non solo a una «cristianizzazione dei contenuti etici neutrali»⁹ ma, ben più, a una presentazione in termini sponsali del mistero soteriologico. Ne deriva una teologia innervata sul dato naturale dal quale prende ispirazione e al quale conferisce la sua massima espressione.

Appare complicato individuare una precisa struttura, perché il passo di *Ef* 5, 21-33 «manca d'impostazione sistematica e di forti connessioni interne. Se viene letto in pubblico con abilità retorica, può suonare molto solenne. Se viene studiato e analizzato nel dettaglio è meno soddisfacente»¹⁰. Proponiamo comunque la seguente

⁷ Cfr. l'ampia rassegna dell'interpretazione patristica di *Ef* 5, 21-33: P. DAQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC, Torino 1984, 582-631. P. COLLI, *La pericope paolina ad Eph. 5, 32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento*, Parma 1951.

⁸ Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia ad Ephesios*, specialmente 20,1, in: *PG* 62, 146-147.

⁹ J. ERNST, *Lettera agli Efesini*, Morcelliana, Brescia 1986 (Il Nuovo Testamento commentato), 526.

¹⁰ C. MITTON, *Ephesians*, Grand Rapids, NCBC, London 1973, 210.

struttura che si costruisce forse sulla base di uno schema a spirale ascendente nei vv. 25-32, mentre il v. 33 rimane un'appendice che conclude e riassume.

Sinteticamente:¹¹

A. esortazione generale ai mariti (v. 25a)

B. digressione sui rapporti Cristo-Chiesa (vv. 25b-27)

A'. ripresa e sviluppo dell'esortazione ai mariti (vv. 28-29b)

B'. ripresa del tema cristologico ed ecclesiologico (vv. 29c-30)

C. fusione dei due livelli nella citazione di Gn 2,24 (vv. 31-32)

3. COMMENTO

Per capire i versetti che ci concernono (vv. 21-33) occorre ambientarli nell'intero contesto letterario del cap. 5.

Il primo versetto (5,1) è già in se stesso il più significativo: «Siate dunque imitatori di Dio come figli dilette, camminate nell'amore, poiché anche Cristo vi ha amati»¹².

Qui viene introdotto un termine che di per sé segna l'ontologia e la conseguente pedagogia (il metodo) per ogni vita battezzata: *mimesis*, "imitazione"¹³. Esiste una inevitabile relazione tra l'essere figli e l'imitazione. Sia l'atto generativo che quello educativo consistono, pur con dinamiche diverse, sul principio della *mimesis*-imitazione. Guardare il figlio è come risalire, anche biologicamente e psicologicamente, al volto del padre e seguire il figlio è come seguire, a determinate condizioni, il padre.

San Paolo da questo iniziale paragone "mimetico": Padre, Figlio, figli, sembra tessere tutta la cascata di paragoni seguenti: Padre, il Figlio-sposo, la Chiesa-sposa del Figlio, l'uomo-sposo, la donna-sposa, i figli nel Figlio-sposo.

Tout se tient in questo intreccio di elementi vitali ed esistenziali, in cui la *mimesis* non si esaurisce nella semplice—e oserei dire passiva, perché non esiste nulla di attivo per il solo fatto che il volto del figlio rimandi ai connotati somatici del padre—imitazione, ma diventa una vera dinamica operativa allorquando l'imitazione entra nell'attivo e operoso spazio del "corrispondere"; tale infatti è il più adeguato significato di *mimetès einai*¹⁴. Allora l'imitazione risulta essere essenzialmente un pro-

¹¹ R. PENNA, *La lettera agli Efesini*, EDB, Bologna 1988, 233-234.

¹² Ef 5,1: «... *ghínesthe oùn mimetài thoù Theoù ós tékna agapeté, kai peripatéite en agápe, kathòs kai o Kristòs egápēsen umás*».

¹³ H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1965. Seguiremo da vicino l'esegesi di questo Autore che al proposito così si esprime: «E' proprio questo pensiero che induce l'Apostolo a una esortazione che abbraccia, illumina e sottolinea tutte le altre, ad una motivazione che ne esprime l'ultimo ed essenziale fondamento», 362.

¹⁴ H. SCHLIER, *op. cit.*, 282, riporta accuratamente i passi paolini che indicano e ampliano il concetto espresso dal verbo *mimēisthai*.

cesso che si colloca sul piano della profondità dell'essere prima che su quello del comportamento morale.

Infatti, la *mimesis*-imitazione è sempre di fronte a un *typos*-modello, che le sta dinanzi e si compie nell'attiva o sofferente esperienza della medesima cosa sperimentata dal modello a tal punto che l'intelligenza e il cuore si piegano alla disponibilità di riprodurlo nell'esistenza.

E' fuori dubbio che per san Paolo l'archetipo di ogni possibile imitazione-corrispondenza è Colui «per mezzo del quale e in vista del quale tutte le cose sono state create... Lui che è il principio di tutto» (*Col* 1, 16-17); noi infatti siamo stati scelti in Cristo, prima della creazione del mondo (*Ef* 1, 4) e di conseguenza, perché noi fossimo conformi all'immagine del Figlio (*Rm* 8, 29).

Si pone così la *mimesis*-imitazione come lo strumento concettuale di base per comprendere la dinamica che coinvolgerà tutti i soggetti in questione: Padre, Figlio, la Chiesa-sposa nei riguardi del Cristo-sposo, il marito e la moglie.

Il testo che più direttamente ci concerne inizia al v. 21 con un invito rivolto a tutti e al v. 22 con un richiamo più pertinente: «le mogli siano sottomesse ai mariti...».

Tale richiesta infastidisce e perfino urta il lettore moderno. In un tempo di conquiste sociali e civili dove la parità femminile è stata alfiere di tante battaglie, la sottomissione suona perfino disgustosa. Giova allora esaminare il valore del verbo maggiormente incriminato e ingiustamente penalizzato da una falsa interpretazione: "essere sottomessi".

Il verbo *upotásso* nel greco profano appartiene al linguaggio militare ed indica la subordinazione dell'inferiore al superiore. Nel greco del NT il significato si caratterizza. E se talora indica la sottomissione supina dei demoni che devono ubbidire (cfr. *Lc* 10, 17), altre volte, con soggetto Dio e con il verbo usato all'attivo, il senso è quello di dominio sovrano sul mondo: la sottomissione è il risultato dell'ordine che si viene così a creare (cfr. *1 Cor* 15, 27; *Ef* 1, 22).

In altri casi, soprattutto quando il verbo è usato nella forma medio-passiva, il significato si fa positivo, rendendo la sottomissione volontaria e carica di amore; lo dimostra il caso di Gesù sottomesso ai suoi genitori (cfr. *Lc* 2, 51; *1 Cor* 15, 28).

Anche nel caso di una sottomissione all'autorità civile (cfr. *Rm* 13, 1.5), l'uso del verbo indica una coscienza che viene dalla libera sottomissione.

Niente di costringitivo dunque e tantomeno di schiavistico. Del resto il lettore del v. 22 è stato già preparato dal v. 21 che richiedeva «state sottomessi gli uni gli altri nel timore di Cristo»: l'idea di sottomissione riguardava tutti e affondava le sue radici nella relazione, piena di rispetto, con Cristo.

L'autore di Efesini si rivela particolarmente prodigo di annotazioni teologiche perché, rispetto alla scarna esigenza del passo analogo di *Col* 3, 18, motiva ampiamente la sottomissione delle mogli con il riferimento al rapporto Cristo-Chiesa. Ne viene un movimento pendolare che alterna la situazione familiare al modello ideale. Cosicché a ben guardare, al di là delle relazioni istintive e cariche di emotività, la struttura piramidale della famiglia antica subisce un fruttuoso sconvolgimento dalla nuova

presentazione. L'autore della lettera propone il modello del vero amore che deve regolare ogni rapporto. La struttura che ne esce risulta non solo più ammorbidente, ma anche più personale e pienamente accettabile persino alla ipersensibilità moderna.

H. Schlier a più riprese sottolinea che il pensiero paolino si snoda e rivela un processo in cui Cristo è il vero protagonista dell'intera azione. La Chiesa si trova in posizione subordinata e recettiva rispetto a quel primato.¹⁵

All'origine, come movente di tutto, sta il libero gesto di autodonazione di Cristo fino alla consumazione per la sua Chiesa («... avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (Gv 13, 1), di cui il suo morire in Croce è solo l'ultimo atto oggettivante la decisione previa e totalizzante, presa nell'intima sua libertà, di Figlio offrendosi al Padre («... Cristo... ha dato se stesso, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore», Ef 5, 2).

Questa autodonazione obedienziale di Cristo al Padre in favore della sua Chiesa diventa la chiave interpretativa complessiva dell'intera azione.

Il supremo gesto di autodonazione di Cristo diventa così decisivo perché lo abilita e lo legittima ad essere «capo della Chiesa» (*kephalè thès ekklesias*, v. 23a), quindi la Chiesa è subordinata a Cristo, proprio perché *autòs sotèr tou sómatos* (v. 23b) e perché *eaútòn parédoken upèr authés* (v. 25). Il debito dell'ascolto, della sequela e della subordinazione da parte della Chiesa nei confronti del suo Salvatore-Sposo è contratto in forza dell'autodonazione di Cristo crocifisso e risorto per essa.

La Chiesa viene definita come «suo corpo» e il capo non è pensabile senza riferimento al corpo. Questa idea fonda il legame indissolubile tra Cristo e la Chiesa, e quindi di quell'*unum humanum* indicato al v. 31 con la citazione dell'«una sola carne» di Gn 2, 24.

La Chiesa, sottostando a Cristo, ubbidisce, per il bene di se stessa, a Colui che è il suo Signore, il quale la fa crescere da se stesso verso se stessa.¹⁶

Così delineata l'ontologia nella quale si basa il rapporto tra Cristo e la sua Chiesa, Paolo intesse, partendo da questo archetipo, quasi in un continuo contrappunto, o ritmo pendolare, il parallelismo del rapporto uomo-donna nel vincolo coniugale.

La particella *kathòs* (come), esprime non solo la comparazione tra i due rapporti Cristo-Chiesa e uomo-donna, ma indica altresì la ragione ultima dell'agire, il significato nuovo di rapporto per gli sposi cristiani come membra della Chiesa, e la causa efficiente di questo rapporto.¹⁷

¹⁵ Il verbo che si trova nei Vangeli per designare il consegnarsi espiatorio di Cristo è *paradidomi upèr* (cfr. Lc 22, 19: «*Toùto estin tò sòmà mou tò upèr umòn didómenon*»). Quindi formula stereotipa per esprimere temporaneamente l'autodonazione di Cristo nella morte e nell'Eucaristia. Cfr. X. LEON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le N.T.*, éd. du Seuil, Paris 1982, 143-147.

¹⁶ H. SCHLIER, *op. cit.*, 311.

¹⁷ H. SCHLIER afferma che la particella *kathòs* esprime il significato comparativo e causale insieme; cfr. *op. cit.*, 51 e 280. Così anche R. FABRIS (a cura), *Le lettere di S. Paolo*, ed. Borla, Roma 1990, 281-296. Il testo paolino riporta 5 volte la particella comparativa *kathòs*, analogamente all'uso che san Giovanni fa nel suo Vangelo. Cfr. O. de DINECHIN, *KATHOS. La similitude dans l'évangile selon Saint Jean*, RSR 58 (1970), 195-236 e X. LEON-DUFOUR che parla di *kathòs* avente «plus une valeur d'engendrement que d'exemplarité», *op. cit.*, 287.

Ne consegue che il rapporto marito-moglie è l'analogica riproduzione di quell'archetipo ideale: Cristo-Chiesa, che presiede la loro unione e in esso si deve continuamente immedesimare.¹⁸

Tuttavia, se l'archetipo ideale rimane il rapporto sponsale Cristo-Chiesa, questo non significa che lo stesso archetipo non riceva a sua volta luce dallo stesso suo derivato, e cioè il rapporto sponsale uomo-donna. In tutta la storia della teologia del Matrimonio, soprattutto nel suo essere riconosciuto come sacramento voluto da Gesù Cristo, si assiste in continuità a un circolo ermeneutico e di reciproca illuminazione tra piano "materiale" e piano mistico. L'*una-carne-sola* dei progenitori di Gn 2, 24 offre i suoi elementi per capire meglio il rapporto sponsale tra Cristo e la sua Chiesa, ma è pur evidente che il rapporto sponsale di Cristo con la sua Chiesa (cfr. Ef 5, 31-32) rivela il vero, ultimo destino dell'*una-carne-sola* del segno sacro del Matrimonio.

4. L'INTERVENTO DI ALTRI PASSI SCRITTURISTICI

Se il gesto obedienziale e autodonantesi in Croce di Cristo al Padre e per gli uomini rimane il fondamento e la chiave interpretativa del costituirsi del significato mistico della Chiesa, allora il discorso paolino di Ef 5 deve essere allargato e integrato con la teologia espressa negli scritti giovannei. Il costato aperto di Cristo crocifisso e autodonantesi da cui scaturì sangue e acqua (Gv 19, 34) è simbolicamente, ma realmente, fondativo della nuova Eva-Chiesa. I Padri, in modo diffuso lessero il sopraccitato passo giovanneo come l'atto generativo della Chiesa e dei suoi sacramenti.¹⁹

Quindi il v. 25 nasconde in realtà in quel *upèr authés*, illuminato dal contesto più vasto della teologia giovannea e patristica, lo spessore del: «per farla nascere» per

¹⁸ E' fondamentale ribadire l'aspetto analogico—nel senso forte e produttivo dell'analogia sopraddetta, pur con tutte le differenze esistenti tra i due soggetti dell'analogia—della comparazione Cristo-Chiesa e marito-moglie. L'archetipo è assoluto nella sua identità e nella modalità di rapporto che vi si consuma. Ciò che deve essere continuamente imitato è la densità di rapporto oblativo di Cristo per la sua Chiesa a cui gli sposi devono tendere incessantemente.

¹⁹ Tale interpretazione è fatta propria dai diversi Padri e scrittori ecclesiastici dell'antichità sia greci che latini. Indicativamente: S. AGOSTINO, *In Io. tr.*, 9,10; 15,8. *En. in Ps.* 40,10; 55,11; TERTULLIANO, *De Anima*, 43, 10; *Bapt.*, 9,4; 16,2. S. AMBROGIO, *In Lucam* 1. II, c. 85-89, ma ancora più esplicitamente nel nostro senso in QUODVULTDEUS di CARTAGINE: «Tale unità nuziale è un mistero veramente grande. Le parole umane non hanno espressione adeguate per esprimere il sublime mistero di questo sposo, di questa sposa. La sposa è nata dall'uomo amato e l'ora della nascita è l'ora delle nozze». Il medesimo concetto fu ripreso dal Concilio Vaticano II: «Dal costato di Cristo dormiente sulla Croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa», SC 5, ma anche in LG 3: «La Chiesa ossia il Regno di Cristo già presente in mistero... Questo inizio e questa crescita sono significati dal sangue e dall'acqua». Particolarmente: S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catech.*, 3, 13-19. Numerosi altri testi in: H. de LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Paoline, Milano 1955, 62-63, n.16.

mezzo del dono amoroso della propria vita sulla Croce. Diventa così più evidente che ciò che nasce dal costato aperto di Cristo, nuovo Adamo, è la nuova Eva-Chiesa, madre dei veri viventi.

L'aspetto del generare, nel rapporto Cristo-Chiesa così descritto, ovviamente non ha nulla di biologico; e benché tutto si compia nell'economia del simbolo mistico, non significa che per questo non possieda la stessa materiale e concretissima gravidanza di quel primo gesto che dal costato del primo Adamo fu tratta la prima Eva (Gn 2, 22-23).²⁰

Parimenti, il costato aperto di Cristo crocifisso e autodonantesi è simbolicamente, ma realmente, fondativo della nuova Eva-Chiesa (Gv 19, 34-37).²¹

L'autodonazione di Cristo in croce si oggettivizza e si perpetua nel tempo mediante l'economia dei segni sacramentali: *ina authèn aghiáse katharísas thò loutrò thou údatos en rhémati* (v. 26).²²

La generazione biologica, inevitabile per la natura umana, cede qui il passo alla generazione mistico-sacramentale (cfr. *1 Cor* 1, 13; *Col* 2, 12 e soprattutto *Rm* 6, 1ss.).

Pur servendosi, nell'attuale situazione temporale, di tutta la terminologia fisico-biologica, la generazione ha tuttavia nella valenza mistico-sacramentale il suo punto di riferimento esplicativo²³. In tal modo il rapporto mistico-sacramentale di Cristo con la sua Chiesa diventa fondativo ed esplicativo del rapporto marito-moglie, ma contemporaneamente M. J. Scheeben afferma che il matrimonio cristiano non è una raffigurazione esterna del mistero della Nuova Alleanza, «bensì una riproduzione germogliata dall'unione di Cristo con la Chiesa, portata e impregnata dalla medesima, dato che [il matrimonio] non solo dà forma sensibile a quel mistero, ma lo rappresenta in se stesso, realmente, in quanto in esso quel mistero si mostra attivo ed efficace»²⁴.

L'atto educativo, come lo si intravede nel testo paolino, è concomitante e intrecciantesi con il nascere, il produrre o trarre da sé, il generare.²⁵

²⁰ Si legga con profitto l'intero articolo H. U. von BALTHASAR, *La persona, il sesso e la morte*, in: *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia 1981, 131-152.

²¹ Cfr. la lettura che ne dà I. DE LA POTTERIE, *Il Mistero del Cuore Trafitto*, EDB, Bologna 1988, specialmente 89-136 e anche *La passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, Paoline, Milano 1988, 152. Così pure E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Paoline, Milano 1986, 123-133.

²² La connotazione battesimale proviene dall'unione di *loutrón* e di *rhéma*.

²³ Occorre qui ricordare come la riflessione teologica paolina, che usa la "simbolica" per esprimere la densità del Mistero, è continuamente attraversata dall'elemento naturale-temporale. La stessa *Ef* 5, 21-33 è ritenuta dalla maggioranza dei commentatori come rientrante nella categoria della *Haustafel*, un "codice domestico" proprio dell'antichità, forse ispirato dalla filosofia stoica. Cfr. M.-D. PALMYRE, *La symbolique nuptiale de l'épître aux Ephésiens* (vv. 21-33), Louvain-la-Neuve 1986, 1ss. e 13 (tesi dattiloscritte).

²⁴ M. J. SHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960, 594.

²⁵ C. SPICQ, parlando del matrimonio, esprime in poche righe l'aspetto unitivo e sponsale di Cristo come finalizzato all'introdurre la Chiesa (generarla) nel mistero della vita divina: «... appunto perché l'amore coniugale riveste la duplice forma dell'intimità e della fecondità, si può parlare di Cristo quale sposo della Chiesa: poiché egli s'è unito ad essa per generarla alla vita divina»: *La vita quotidiana fraterna nelle prime comunità cristiane*, in: AA.VV., *Santità e vita nel mondo*, Paoline, Milano 1967, 31-32.

Il nuovo Adamo-Cristo trae da sé la nuova Eva-Chiesa, affinché essa possa compiere in sé il suo destino di gloria.

I vv. 26-27b sono introdotti da tre preposizioni finali: *ina authèn aghiáse katharísas; ina parasthése... éndoxon; ina hè aghiá*, che indicano appunto l'obiettivo compiuto dell'azione del riprodurre: affinché la Chiesa sia santificata; per presentarla davanti a sé gloriosa; affinché sia santa e immacolata.

Il verbo *paristáno* (v. 27) indica le diverse forme del "porre", "presentare", "collocare"²⁶. Ma, affinché il verbo *paristáno* espliciti il perché dell'azione santificatrice (*aghiázo*), occorre che quell'azione sia efficace; quindi abbia la capacità intrinseca di "rendere", "realizzare", "attuare".²⁷

La volontà di Cristo di presentare davanti a sé la sua Chiesa santa e immacolata, non è un desiderio estetizzante e quindi ultimamente sterile. Per raggiungere questo scopo Egli ha sacrificato se stesso. E' Cristo che produce questa azione educativa. E' lui stesso all'opera: *eauthòn parédoken*, affinché la Chiesa sia quella che deve essere davanti ai suoi occhi (*all'ina hè aghiá... v. 27*).²⁸

²⁶ Cfr. H. SCHLIER, *op. cit.*, 316.

²⁷ Le novità non cessano di stupire perché ora si offre un'interpretazione della morte salvifica di Cristo che non ha corrispondenti in tutto il NT. Tale scopo è presentato con due frasi finali, una al v. 26 e l'altra al v. 27: la seconda dipende dalla prima che non solo la precede, ma pure la giustifica. Il primo scopo consiste nel «renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola» (v. 26). L'*aghiázo*, indicato come lo scopo della morte di Cristo, esprime la santificazione che si compie nel Battesimo. Gli effetti del Battesimo sono espressi positivamente come santificazione e negativamente come purificazione, due concetti appaiati anche in *1 Cor* 6, 11. Se si trovano anche a Qumran (cfr. *1 QH* 11, 10-12) non va dimenticato che il loro *Sitz im Leben* è il mondo delle abluzioni. Qui invece siamo nel contesto della morte salvifica di Cristo. La santificazione che ne deriva è quindi di tipo sacramentale, una consacrazione, un'elevazione nella sfera di Dio, a tal punto da rendere chi ne è beneficiato «oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo» (*Rm* 15, 16). Il Battesimo si realizza con il versamento dell'acqua (lavacro) e con la parola. Questa, che forse non è ancora una formula battesimale codificata, indica con tutta probabilità l'invocazione del nome di Gesù (cfr. *At* 2, 38; *1 Cor* 6, 11). Mentre i testi paolini legano il Battesimo alla salvezza del singolo (cfr. *Rm* 6, 1ss.; *1 Cor* 12, 13; *Col* 2, 12), il nostro testo fa del Battesimo il mezzo per rendere la Chiesa—la comunità dunque—idonea a incontrare il suo Signore. E' Cristo stesso che se la fa comparire davanti tutta gloriosa e bella. Il verbo *paristáno-paristhemi*, significa "porre, collocare, presentare". Qui deve essere inteso nel senso di *2 Cor* 11, 2 dove Paolo, nella veste di paraninfo o di padre, intende presentare a Cristo la comunità di Corinto come vergine casta. Poiché questo verbo è esplicazione definitiva del verbo *aghiázo*, il significato di "presentare" si prolunga in quello di "rendere" (cfr. *Col* 1, 22, 28): «l'offerta di Cristo fa sì che la Chiesa compaia santa davanti a Lui» (H. SCHLIER, *op. cit.*, 408). E' Lui, e solo Lui, che può renderla così. La Chiesa quindi, anche per questo motivo, dovrà mantenere vivo il senso di una esistenza debitrice.

²⁸ Attingendo forse al cerimoniale della preparazione della sposa regina (cfr. *Sal* 45, 14-16), l'autore indugia sui particolari. Se il «senza ruga» è abbastanza ovvio per indicare la giovinezza e il «senza macchia» è facilmente intuibile, non altrettanto si può dire della qualifica «gloriosa». Infatti l'aggettivo *éndoxos* ricorre soprattutto per indicare il Divino: tali sono il nome di Dio (cfr. *Tb* 8, 5; *Is* 24, 15) e le sue opere (cfr. *Es* 34, 10). Sul finire del v. 27 si qualifica la Chiesa «santa e immacolata»: terminologia adottata anche da *Col* 1, 22 per indicare la nuova situazione di coloro che sono stati riconciliati dalla morte di Cristo. Al centro stanno lo splendore e la grandezza della Chiesa-sposa che tutto deve all'amore del suo sposo: Cristo (cfr. J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971, 283).

Il bagno nuziale, che ha come scopo la purificazione, la santificazione e l'eliminazione di ogni difetto—che è sempre in qualche modo volontà d'impadronirsi mondanamente—è un atto eminentemente educativo. L'atto salvifico di Cristo attua in modo istantaneo ciò che significa. La Chiesa, tuttavia, dovrà gradualmente, nel tempo, impossessarsi e riconoscere questa sua realtà gratuitamente offertale; una conversione continua e necessaria per il raggiungimento della perfezione della carità. Il riscatto è istantaneo, ma il riconoscerlo appartiene alla perseveranza propria dell'esperienza educativa applicata alla Chiesa.

Questo perdurante atto maieutico di Cristo per la sua Chiesa, che dopo averla generata dal suo costato aperto e crocifisso continua nell'opera di ri-generazione (*ina authèn aghiáse kathárisas thò loutrò thou údatos en rhémati*) ed educativa (*ina parasthése autòs eauthó*), diviene il paradigma oggettivo, cui i coniugi cristiani devono continuamente rifarsi ed esprimerlo esistenzialmente.

Paolo afferma che ciò che Cristo compie per la sua Chiesa deve parimenti essere la dinamica propria del matrimonio cristiano: esso dovrà essere la riproduzione di quel reciproco gesto autodonativo ed educativo—facendola crescere davanti a sé santa e immacolata—irrevocabile e fedele di Cristo per la Chiesa.

I ripetuti parallelismi non solo comparativi, ma pure efficaci, lo confermano (*óti... ós; ós... outhos; kathòs...*).

Troviamo già in questi accenni il fondamento teologico e insieme la condizione psicologica-esistenziale per affermare la natura educativa dell'amore.

Fondamento teologico perché, facendosi nell'esperienza di Gesù Cristo, Figlio di Dio e Uomo perfetto (*GS 22*), è parte integrante della struttura stessa dell'essere uomo e quindi interessa la stessa dinamica psicologica.

L'amore per essere educativo dell'Altro, deve esso stesso sottoporsi alla legge del sacrificio, cioè del parto. Cristo stesso deve passare attraverso il totale sacrificio di sé per rendere la sua sposa degna del suo stesso destino di gloria: santa e immacolata nell'amore (v. 27).

Solo quando Cristo è divenuto totalmente obbediente al Padre può a sua volta chiedere alla sua sposa la totale obbedienza. Non possedendosi più, perché tutto ha riconsegnato al Padre, può chiedere alla sposa di appartenergli. In tal modo ogni atto di obbedienza richiesto all'Altro viene purificato da ogni possibile sentimento di possesso, essendosi già lui spossessato di tutto («non la mia, ma la tua volontà sia fatta»).

5. CONCLUSIONE

Così ci sembra di poter segnalare nei vv. 21-33 una base sufficientemente indicativa per affermare il fondamento dell'indissolubile legame e della reciproca, simultanea compenetrazione dell'atto generativo ed educativo all'interno del matrimonio cristiano, in quanto in esso vi è la riproposizione di tutti gli elementi della forma e

della dinamica di rapporto Cristo-Chiesa. Ciò che è realtà in quest'ultimo rapporto deve pure esservi in quello del marito con la propria moglie.

Avvertiamo che la figura e il modello presentato, pur connesso nel suo significato alla dinamica naturale (generazione-educazione) e alla cronologia dei suoi atti, non coincide necessariamente con essa²⁹. E' solo nell'economia simbolico-sacramentale che può avverarsi ciò che nell'economia della natura, presa in sé, non è semplicemente ipotizzabile³⁰. Infatti, come potrebbe Cristo contemporaneamente essere generatore e padre della sua Chiesa e Sposo di essa?

Questo ci permette di affermare un *primum* nel matrimonio che deve essere anzitutto adempiuto nel rapporto tra marito e moglie e che solamente in un secondo tempo può avere una benefica ricaduta nei figli. Il rapporto generativo-educativo è dinamica anzitutto sponsale, tra marito e moglie, e solamente in seguito parentale.

Il rapporto sponsale tra Cristo e la sua Chiesa fa sì che il Signore Risorto generi continuamente e continuamente educhi la sua Chiesa a quel destino di gloria preparato per lei fin dalla fondazione del mondo (*Ef* 1, 4).

Altrettanto lo sposo farà per la sua sposa, esercitando anzitutto su di lei quella "paternità" generativa a quel destino di gloria che solo gli consente di essere "capo" di lei. Solamente a questa condizione la sposa ragionevolmente acconsentirà alla subordinazione del suo sposo.

Sposo, come Cristo per la sua Chiesa, il marito può addentrarsi con sua moglie nel processo comunicativo di vita e di formazione dei figli, i quali diventano ai loro occhi l'oggettivarsi del reciproco e continuo donarsi e riceversi, rigenerarsi ed educarsi. Per questo l'atto generativo rimane incompiuto nella sua intima vocazione senza il continuo rinnovarsi dell'atto educativo che evidenzia e rivela il fine ultimo del suo stesso essere atto generativo.

Occorre qui notare che mentre siamo soliti attribuire l'azione generativa-educativa in funzione dei figli, l'esegesi, così come è stata sopra elaborata, colloca l'azione generativa-educativa all'interno dello specifico rapporto coniugale uomo-donna. Ci sembra che l'analisi del rapporto Cristo-Chiesa ce lo consenta.

E' ovvio che la "generazione" a questo livello e nell'ambito sponsale, non è identica a quella della carne e nella carne, ma si pone invece nella dimensione dello spirito. Quindi l'esegesi del testo ci porta ad individuare un ambito precedente a quello dei figli in cui viene giocata la dimensione generativa-educativa.

L'atto generativo-educativo ha un *primum* simbolico, logico e cronologico nel rapporto d'amore tra lo sposo e la sposa che potrebbe essere così espresso: il mio amore per te continuamente ti genera al tuo destino ultimo e definitivo e ad esso vo-

²⁹ La dimensione creaturale della nuzialità, anche nella sua espressione sessuale e nella proiezione di compimento dell'economia di patto-alleanza, è bene descritta da H.U. von BALTHASAR, *Gloria*, vol. VII: *Il Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 1977, 420-433.

³⁰ Così, Dante nell'inno alla Vergine Maria parla di: «Vergine madre, figlia del tuo figlio». *Paradiso*, XXXIII.

le introdurti e condurti. Tu esci continuamente da me, come parte di me, dal mio costato ferito d'amore e aperto, affinché tu possa compiere in te il destino di gloria a cui sei chiamata.

L'archetipo sponsale definitivo ed escatologico Cristo-Chiesa, proprio perché era stabilito prima della creazione del mondo, getta così nuova luce sul rapporto nell'ordine della creazione di Adamo-Eva, che in tal modo lo si intravede destinato "fin dall'origine" a un ordine superiore, cioè, a quello che definirà compiutamente nell'economia salvifico-sacramentale il rapporto uomo-donna. La memoria del compito matrimoniale così delineato può offrire la rivelazione del suo significato più profondo.

E' certamente un quadro ideale, eppure vero, quello tracciato da Paolo nei riguardi del rapporto Cristo-Chiesa. Qui consiste il fondamento dell'immagine e della forma del matrimonio tra cristiani.

La Chiesa «non è ancora l'effettiva realtà, ma lo scopo a cui tende l'opera salvifica di Cristo»³¹. Anche sant'Agostino osservava che «finché la Chiesa dimora sulla terra non raggiunge mai la sua forma perfetta; anche i membri perfetti sono tenuti a dire ogni giorno: rimetti a noi i nostri debiti» (*Sermones* 181, 7). Paolo stesso aveva conosciuto tante macchie e rughe delle sue comunità. Eppure egli è tanto affascinato dall'idea di una Chiesa sponsale che ne osa parlare in termini di perfezione. Questo gli permette di esprimere, riguardo al matrimonio, la massima dignità che mai sia stata riconosciuta nel Nuovo Testamento.

Siamo così in presenza di un trinomio logico e cronologico: 1) l'atto generativo-educativo nel rapporto Cristo-Chiesa; 2) atto generativo-educativo all'interno del rapporto marito-moglie, 3) da cui discende, seppur con fisionomia diversa, l'atto generativo-educativo in rapporto ai figli.

³¹ K. STAAB, *Lettera agli Efesini*, in: K. Staab-J. Freundorfer, *Le lettere ai Tessalonicesi e della cattività e pastorali*, Morcelliana, Brescia 1961, 215.

Riassunto. L'atto generativo e l'atto educativo nel contesto del matrimonio cristiano, benché cronologicamente distinti, formano nella sostanza un *continuum*. Questa affermazione può trovare un adeguato fondamento biblico oppure rimane un enunciato a carattere pastorale? All'Autore sembra di trovare, in una particolare lettura di *Ef* 5, 21-33, un sostegno alla sua tesi. Il rapporto sponsale Cristo-Chiesa, quivi descritto, implica i due elementi (generazione-educazione) sopra indicati. L'economia simbolico-sacramentale ci permette di affermare che le due dimensioni devono essere compiute anzitutto all'interno del rapporto marito-moglie, in funzione di quel destino di gloria a cui i coniugi sono chiamati. Il rapporto generativo-educativo è dinamica anzitutto coniugale e solamente in seguito parentale. L'autocoscienza di questa visione negli sposi non può che implicare una benefica ricaduta nel concepire il figlio.

Résumé. Procréer et éduquer dans le cadre du mariage chrétien, tout en étant deux actes chronologiquement distincts, constituent-ils essentiellement un acte *continuum*? Cette affirmation peut-elle trouver un fondement biblique adéquat ou bien reste-t-elle une énonciation purement pastorale? L'Auteur estime que l'on peut trouver dans une lecture de l'Épître aux Eph. 5, 21-33 un support à sa thèse. La relation entre le Christ et l'Église, qui dans le texte est décrite comme un rapport conjugal, englobe les deux éléments (procréation - éducation). L'économie symbolique et sacramentaire nous permet d'affirmer que les deux dimensions sont accomplies avant tout à l'intérieur du couple, en fonction du destin glorieux auquel sont appelés les époux. La relation entre l'acte qui donne naissance et l'éducation est une dynamique essentiellement conjugale et seulement par la suite elle devient un acte parental. La conscience de cette vision chez les époux ne peut qu'impliquer une retombée bénéfique au moment de la conception de l'enfant.

Summary. In the context of Christian marriage the generative and educative act form a substantial *continuum*, despite their being chronologically distinct. Can this affirmation be given an appropriate Biblical basis or does it just remain a statement of a pastoral nature? The author thinks that a specific reading of *Ephesians 5, 21-33* gives a basis for his thesis. The relationship of Christ wedded to the Church described in this text implies the two elements (generation, education) mentioned above. The symbolic-sacramental economy allows one to assert that two dimensions must be fulfilled, above all within the husband-wife relationship in accordance with the glorious destiny the spouses are called to. The generative-educative relationship is firstly a marital dynamic and only afterwards a parental one. Self-awareness of this vision among spouses can but imply a beneficial result in conceiving the child.

Inhaltsangabe. Zeugungs- und Erziehungsakt bilden, obwohl zeitlich verschoben, im Rahmen der christlichen Ehe im Wesen ein *Kontinuum*. Kann diese Feststellung angemessen biblisch untermauert werden oder bleibt sie nur eine Aussage pastoraler Natur? Dem Autor erscheint in einer besonderen Lesart von Eph. 5, 21-33 eine Stützung seiner These gegeben. Das dort beschriebene Brautverhältnis zwischen Christus und der Kirche impliziert beide oben erwähnten Elemente (Zeugung und Erziehung). Die Harmonie zwischen Symbol und Sakrament erlaubt uns zu bestätigen, daß beide Dimensionen zunächst innerhalb der Beziehung zwischen Mann und Frau erfüllt werden müssen, und zwar in Bezug auf das, wozu sie zur Ehre Gottes berufen sind. Die Beziehung zwischen Zeugung und Erziehung ist dynamisch, zunächst ehelich und im Weiteren elterlich. Sich selbst darüber bewußt zu werden hat für die Ehegatten zwangsläufig eine positive Auswirkung im Hinblick auf die Zeugung eines Kindes.