

Il rapporto uomo-donna: la sua portata cosmica e teologica

Karin Heller

Facoltà di Teologia, Lugano

Nella cultura contemporanea, come nella cultura antica, ritorna permanentemente il problema dei rapporti fra uomo e donna, fra gli uomini e le donne. In ogni epoca gli esseri umani hanno dovuto affrontare il problema di questo difficile rapporto e trovare i mezzi per gestirlo.

L'uomo in modo cosciente o incosciente sa che questo rapporto determina la riuscita o il fallimento, in generale e in particolare, della vita umana. Oggi come ieri "la famiglia" rappresenta un valore sicuro, un valore-rifugio. Le diverse società non hanno cessato di elaborare sistemi, "modi di funzionamento", tra gli uomini e le donne, affinché sia salvaguardato ciò che, malgrado tutto, rimane agli occhi non solo della società, ma anche dei singoli individui, un sommo bene: l'uomo stesso. La sfida della vita, infatti, è sempre quella di un patrimonio genetico, materiale e spirituale, da trasmettere e da accogliere, si sia credenti o no. Questo vale anche per le "coppie" costituite da persone dello stesso sesso. Il desiderio di avere un figlio, di essere riconosciuti come una "coppia" e una "famiglia", rivela in queste persone la presenza di un certo ideale familiare legato alla differenziazione dei sessi, cioè alle funzioni di genitori.

I problemi inerenti alla vita di coppia, la costituzione di coppie dello stesso sesso, la gestione della fecondità, il divorzio e la parità fra uomo e donna sono tutte questioni

non propriamente ecclesiastiche, non sono "creazioni" della Chiesa; concernono ogni essere umano avido di potere, spesso dominato dal suo istinto, dai suoi desideri molteplici di felicità e dalla sua preoccupazione di scongiurare una sciagura. La Chiesa incontra tutti questi problemi dal momento che integra in lei uomini e donne e costituisce una comunione di persone. Oggi, sembra ad alcuni che la Chiesa non debba occuparsi della vita intima della gente; per altri invece essa costituisce l'ultimo baluardo del maschilismo, poiché ancora non ammette le donne al sacramento dell'ordine.

Nel mondo contemporaneo, la fede cristiana si scontra con le difficoltà che riguardano la vita di coppia e della famiglia, il sacerdozio e la vita religiosa, nei loro legami complessi con Dio e l'umanità. Queste difficoltà difatti non possono essere scisse da una teologia della creazione, della Cristologia e dell'Ecclesiologia.¹

Per molte persone, il legame tra la vita di coppia, la vita consacrata e sacerdotale da una parte e la teologia dall'altra, rimane oscuro. L'uomo contemporaneo riduce sovente il problema della sopravvivenza a questioni di origine biologica ed economica, praticate con o senza dimensione morale. Quanto alla teologia, è concepita soprattutto come un problema di tipo dogmatico: una serie di formulazioni imposte da un'autorità riguardo a Dio e ai diversi misteri della fede.

Per l'uomo dell'antichità, compreso l'uomo biblico, invece, il problema della fecondità riguardava anche le potenze celesti, in quanto stabiliva un contatto vitale con la divinità o con Dio; richiamando così una formulazione di carattere teologico. Ogni problema teologico poteva in questo modo essere chiarito entro un sistema di vita concreto con la divinità, con il mondo e con gli uomini. La vita tra un uomo e una donna era quindi percepita come un luogo privilegiato per esprimere i rapporti fra l'essere umano, gli dei e l'universo.

Un problema di teologia quindi non si risolve unicamente grazie a definizioni dogmatiche o dichiarazioni del Magistero; si risolve quando esse non sono soltanto accolte nella fede, ma messe in pratica nella vita degli uomini fatta di rapporti concreti. In questo articolo vorremmo quindi far scoprire al lettore il legame intrinseco tra la teologia e una comunità di vita e d'esistenza in cui è applicata e vissuta questa teologia. Per noi, il problema uomo-donna, sacerdozio ministeriale-sacerdozio dei fedeli, il problema del divorzio e degli anticoncezionali sono inseparabili dalla visione teologica riguardo a Dio, all'uomo, alla donna, a Israele e alla Chiesa. Non è possibile al riguardo uscire dai dibattiti spesso sterili e sterilizzanti senza prendere in considerazione la visione teologica di Dio, dell'universo e dell'uomo, elaborata progressivamente da Israele e poi dalla Chiesa.

In un primo tempo vedremo come, per le culture antiche, il problema dell'uomo e della donna è fondamentalmente legato all'immagine della divinità. Gli dei e gli uomini, gli uomini e gli dei sono legati in modo tale che la ierogamia, cioè il rapporto sponsale tra Cielo e Terra, costituisce un'espressione peculiare della comunità sociale e culturale.

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Difficoltà di fronte alla fede oggi in Europa*, in "Osservatore Romano" (venerdì 30 giugno-sabato 1 luglio 1989, p. 7).

In un secondo momento scopriremo come i teologi d'Israele hanno ripreso le grandi tematiche ierogamiche e come l'esperienza di Dio che conclude un'alleanza con Abramo ha trasformato e fatto uscire da un vicolo cieco il sistema ierogamico. Infine vedremo come nel Nuovo Testamento, il linguaggio sposo-sposa rimane sempre pertinente, allora che lo spotalizio si è concluso con il compimento di ciò che prometteva: la nascita nella carne d'Israele del Verbo eterno di Dio, Gesù di Nazaret. Le promesse compiute in Gesù, Messia, Salvatore, Signore, sono all'origine di una nuova comprensione del rapporto sposo-sposa, uomo-donna fino alla vita consacrata e sacerdotale.²

1. DALLA IEROGAMIA ALL'ALLEANZA BIBLICA

Nelle culture del Medio Oriente antico, la gestione del rapporto uomo-donna è fondamentalmente legata ad una visione dei due all'interno del cosmo. La sopravvivenza della razza umana dipende, dopo lo stabilizzarsi di un clima propizio allo sviluppo della vita, dalla fecondità del suolo, da foreste e acque dove vivono animali a dovizia. Non ci si stupisce quindi nel rilevare la presenza quasi ossessiva del tema dell'incremento e dell'opulenza agricoli, nelle opere letterarie più antiche.

Essi dipendono innanzitutto dall'attività sessuale. Grazie ad essa, la natura fornisce tutto ciò che occorre per vivere; è grazie al desiderio sessuale che una razza si perpetua nell'universo.³ Allo stesso modo, il peso politico di una nazione dipende dal numero di uomini abili e dalla sua capacità economica di sostenere conflitti militari.⁴

L'attività sessuale è quindi una risposta naturale ad ogni sorta di minaccia di morte. Perciò la sessualità veicola un significato altamente religioso; essa è percepita come una potenza di vita capace di sfidare le potenze della morte che minacciano con la carestia, la guerra, la malattia, l'usura causata dal tempo. Sotto forma di ierogamia, di un atto sessuale cultuale, essa interviene addirittura nei rapporti fra Cielo e Terra, quindi nel mondo divino.

1.1. I fondamenti antropologici della ierogamia

Nelle culture antiche tanto gli dei quanto gli uomini devono nutrirsi per sussistere. Dei e uomini si scoprono legati da uno stesso destino ad eccezione di una differenza notevole: gli dei possiedono una fonte di vita inaccessibile agli uomini: il cibo e

² Cfr. al riguardo il nostro libro intitolato: *Ton Créateur est ton Epoux, ton Rédempteur. Contribution à la Théologie de l'Alliance à partir des écrits du R.P. Louis Bouyer, de l'Oratoire, Téquy, Paris 1996*. Abbiamo condotto questa ricerca nel quadro di un dottorato in Sacra Teologia con specializzazione in Scienze del Matrimonio e della Famiglia all'Istituto "Giovanni Paolo II per il Matrimonio e la Famiglia" della Pontificia Università Lateranense a Roma.

³ Cfr. S.N. KRAMER, *Le Mariage sacré. À Sumer et à Babylone*, ed. fr. a cura di J. BOTTÉRO, Berg International, Paris 1983, p. 65.

⁴ Cfr. Es 1,8-22: il faraone d'Egitto prende misure per limitare il numero di uomini validi tra gli Israeliti, poi limita le nascite di maschiotti. Cfr. anche 2Sam 24,1-9: Davide procede al censimento di tutti gli uomini capaci di portare armi.

la bevanda di vita, che permette loro di prolungare la vita in modo inimmaginabile agli uomini. Questo vantaggio non esclude che gli dei abbiano bisogno degli uomini affinché preparino i banchetti divini.

Gli dei non sono indipendenti dalla morte, dispongono soltanto di una migliore tesoreria e di una relativa abbondanza di vita che permette loro di colmare permanentemente le deficienze comuni a tutti gli esseri. Anch'essi, come gli uomini, dipendono da un destino, che si presenta come un fragile equilibrio tra vita e morte. Gli dei, quindi, sono tenuti a rispettare le regole che gestiscono quest'equilibrio sotto la pena di crollare per sempre o di passare sotto il dominio della morte.⁵

In questa visione del cosmo, dove gli dei e gli uomini dipendono gli uni dagli altri, il cibo diventa un mezzo di pressione degli dei sugli uomini, e viceversa. Cibo e bevanda dipendono dal buon funzionamento degli elementi cosmici, cioè dagli dei. Solo l'unione armoniosa tra Cielo e Terra, cioè il Matrimonio sacro, garantisce agli uomini buone messi e selvaggina numerosa. L'uomo non è capace di creare le stagioni, di far piovere o far splendere il sole al momento giusto. Gli dei fanno pressione sugli uomini, chiedendo un comportamento "giusto", quando rifiutano loro le condizioni climatiche favorevoli. Gli dei però non possono dare agli uomini ciò che non possiedono per se stessi, quando si trovano di fronte a un'umanità che conosce una permanente emorragia di risorse. Se gli dei se la cavano sempre, è perché hanno, stagione dopo stagione, la possibilità di approvvigionarsi per un periodo che rimane limitato. Per gli uomini dunque, gli dei sono esseri perennemente capricciosi ed avari. Per vivere, bisogna che gli uomini e gli dei recuperino un "pezzo di vita".

Per gli esseri umani mangiare è strappare, giorno dopo giorno, un pezzo di vita a queste divinità avere che hanno tenuto gelosamente la vita nelle loro mani.⁶ Una volta in possesso di una messe abbondante o di un gregge numeroso, l'uomo dispone di "pezzi di scelta" per far reagire la divinità, in talune occasioni sfidarla allo scopo di conciliarsi il suo favore, oppure proteggersi contro un'eventuale collera divina. La mostruosità del sacrificio umano obbliga gli dei a dimostrare la loro prodigalità per non essere più avari, miseri e meno audaci degli uomini.

⁵ La pretesa d'Inanna, la dea dell'amore e regina del Cielo, di voler regnare anche sul soggiorno della morte la fa cadere sotto il potere della dea della morte. Ne consegue una catastrofe cosmica. Gli dei e gli uomini rischiano di morire di fame. Cfr anche: la morte di Osiride nella mitologia egiziana o quella di Tiamat nell'*Enouma Elish*. Tiamat, e tutti gli altri dei della Mesopotamia sono sottomessi al destino. Cfr. *Miti babilonesi e assiri*, a cura di R. PETTAZZONI, III, Sansoni, Firenze 1958. Cfr. anche *La Naissance du Monde*, Cerf, Paris 1959.

⁶ Cfr. al riguardo la risposta data dall'ostessa divina a Ghilgamesh che l'interroga sulla pianta permettendo di trionfare sulla morte: «Ghilgamesh, dove corri? La vita che tu cerchi non troverai. Quando gli dei hanno creato l'umanità, la morte hanno stabilito all'umanità, **la vita hanno tenuto nelle loro mani**. Tu Ghilgamesh, riempi il tuo ventre! Giorno e notte rallegrati, ogni giorno fa festa, giorno e notte danza e canta! Sia pulito il tuo vestito, il tuo capo sia lavato, con acqua tu sia bagnato. Rallegrati del piccino che afferra la tua mano, la moglie goda nel tuo grembo! Questo è il compito dell'umanità...» (*Ghilgamesh*, Tavola X, Colonna III, vv.15-25).

1.2. La nascita dei riti e miti per vivere e sopravvivere

Le società antiche sembrano aver elaborato molto presto dei rituali grazie ai quali gli uomini potessero supplicare, lusingare, adulare e onorare le divinità per far pressione su di loro. La successione delle stagioni inverno e primavera era legata alla sorte di un dio protettore. Egli, all'inizio dell'inverno cadeva in potere della morte e del caos; poi, con la primavera, tornava alla vita, vittorioso sulle forze delle tenebre. La sconfitta e la vittoria del dio erano vissute nelle grandi liturgie durante le quali il re della città teneva il posto del dio vinto e finalmente vittorioso.

L'intera popolazione era associata a queste celebrazioni liturgiche. Tutta la città si metteva ritualmente alla ricerca del dio "scomparso", lamentandosi disperatamente, piangendo sulla sua divinità protettrice prigioniera delle forze delle tenebre. Poi, all'annuncio della sua vittoria sulle tenebre e del suo ritorno alla vita, la città intera scoppiava in grida di gioia. Il dio vittorioso era condotto trionfalmente verso la sua sposa, la dea dell'amore. Dopo la consumazione del loro "matrimonio celeste", si procedeva alla proclamazione solenne dei "destini" riguardo al re e alla sua nazione. Tutte queste azioni avevano valore rituale. Dal loro compimento fedele, il re, i notabili, il popolo aspettavano un anno felice sul piano politico, economico e sociale.⁷ A quest'effetto, istituzioni sacerdotali maschili e femminili molto gerarchizzate provvedevano il popolo di persone dei due sessi consacrate nell'ambito della "prostituzione sacra"; esse esercitavano le loro funzioni culturali non soltanto nel momento delle grandi liturgie ierogamiche, ma per l'intera durata dell'anno.⁸

È probabile che l'antica città di Uruk, città consacrata a Inanna, la dea dell'amore, conosciuta dai semiti sotto il nome di Istar e dai greci sotto quello di Afrodite, era all'origine di queste liturgie. Inanna era considerata come la sposa di Dumuzi, un antico re di Uruk eroicizzato prima dell'inizio del III millennio.⁹ Il racconto del destino di questa coppia manifesta l'importanza universale del desiderio amoroso riguardo alla produzione di ogni forma di vita cosmica, vegetale, animale, umana e divina. Grazie al suo matrimonio, alla sua unione sessuale con la dea dell'amore, Dumuzi incrementa considerevolmente il suo ovile, la sua vigna e il suo giardino. Ma la volontà pretenziosa di Inanna di diventare anche la regina del soggiorno della morte e la mancanza d'interesse di Dumuzi nei confronti di sua moglie, una volta diventato ricco e dedito a una vita di lusso, rivelano anche la sterilità di ogni vita umana e animale; questa sterilità ha una ripercussione sulla sopravvivenza stessa degli dei.

Esiste perciò un legame forte tra questa dinamica amorosa universale e l'attrazione tra uomo e donna, ma anche tra l'amore e la morte. Se l'amore e il desiderio sono

⁷ Cfr. J. BOTTERO, *La religion babylonienne*, PUF, Paris 1982. Cfr. anche: G. WIDENGREN, *Sakrale Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1955. Si può ugualmente consultare l'articolo di R. LARGEMENT, *La religion assyro-babylonienne*, in *Encyclopedia Universalis*, Corpus 2, Paris 1984, pp. 961-964.

⁸ Cfr. V. VANOYEKE, *La Prostitution en Grèce et à Rome*, Les Belles Lettres, Paris 1990.

⁹ Cfr. S.N. KRAMER, *Le Mariage sacré. À Sumer et à Babylone*, ed. fr. a cura di J. BOTTÉRO, Berg International, Paris 1983, pp. 56.65ss.

supposti rigenerare la natura, l'universo e l'umanità, questo non impedirà la morte di portar via tutto. L'amore e il desiderio trionfano sempre per un tempo, quello che basta per assicurare la fecondità necessaria alla vita effimera degli uomini e a quella degli dei da prolungare nella loro esistenza oziosa. In questo mito antico, la cessazione dell'amore è legata a intime difficoltà fatte d'egoismo, di ingiustizia, di cieca gelosia, e al carattere onnipresente di una minaccia di morte fino al cuore stesso della vita degli dei.

1.3. *Le strade senza uscita della ierogamia*

L'uomo che pratica i riti ierogamici si aspetta la vita e l'allontanamento della morte da un sacrificio piuttosto che dall'opera di una divinità che dà vita all'interno di una comunità d'amore graziosa. La pratica stessa dei riti ierogamici veicola una strada senza uscita: quella della messa in dubbio del dono della vita accordato dalle divinità, poiché sugli dei stessi pesa la minaccia di morte. Quest'ultima, è essa stessa una di queste divinità? La morte è una fatalità più potente degli dei? La divinità è una "mescolanza" tra vita e morte, come l'uomo lo è? Il principio d'origine dell'universo, del mondo e degli uomini, può soltanto produrre un'esistenza deteriorata? I miti esporranno quest'ambiguità della vita degli uomini e degli dei; talvolta raccontano come gli dei si sono riservati la vita, altre volte come loro stessi sono sottomessi al destino, oppure come hanno modellato l'uomo a partire dal fango nel quale si è mischiato il sangue di una divinità giustiziata a motivo della sua cattiveria.¹⁰

In fondo, gli dei sembrano aver consegnato agli uomini la loro parte di mortalità. Quanto agli uomini, essi possono sperare di strappare agli dei un pezzo della loro vita. In questo modo, gli esseri umani che sperano in una salvezza celeste la ricercano in un cielo che non viene loro incontro. Il matrimonio tra Cielo e Terra sarà sempre un matrimonio "costretto e forzato" per flettere a breve termine la bilancia degli scambi e dei conti del *do ut des*. In questa visione, il problema dell'amore, percepito come un **intero voler bene** del Cielo e un **voler bene integrale** della Terra, non si pone. Per gli dei e gli uomini è sempre necessario un accomodamento; l'amore non può regnare sulla morte. Gli dei per sussistere nella loro condizione divina hanno bisogno della morte, del suo regno e degli uomini. La vita si nutre della morte.

Inoltre i miti e i riti antichi manifestano un'altra strada senza uscita: il matrimonio tra un essere umano, fosse pure un re, e una donna d'origine divina conduce al disastro in ragione della fecondità sovrumana che esso procura. Dumuzi, una volta diventato ricco, abbandona la sua sposa divina per occuparsi dei propri affari nel palazzo. Infine l'uomo non sa come vivere, come comportarsi in modo proficuo in mezzo a quest'abbondanza di vita che oltrepassa la sua capacità poiché viene a lui nella persona della dea dell'amore. Portata a livello del mito, questa realtà è anche quella dell'uomo di fronte ad ogni donna, e della donna di fronte a se stessa. L'amore finisce con l'ansia a motivo stesso della fecondità di cui è portatore. In questo caso il rito e il

¹⁰ Cfr. *La création de l'homme selon Akkad*, in *La naissance du monde*, Seuil, Paris 1959, pp. 149-150. Cfr. anche: *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Fayard-Denoël, Paris 1970, pp. 28-31.

mito inducono ad una temibile contraddizione nella quale si consuma la coscienza occidentale dalla fine dell'epoca medievale: considerato nella sua realtà, l'essere umano non è compatibile con l'esistenza di una divinità.

L'umanità dei popoli non ha cessato di esprimere l'ambiguità della vita dell'uomo, le molteplici contraddizioni dell'uomo sovrumano in ragione delle sue aspirazioni, condannato alla morte e all'ingiustizia dalla sua posizione inferiore. In questo modo l'essere umano si scopre condannato alla sottomissione muta se vuole scappare al travaglio della coscienza infelice. In seguito appare nell'umanità dei popoli una doppia tendenza, inscritta nella sua costituzione uomo-donna:

- uno stupore, uno scivolamento verso una venerazione religiosa della donna, fonte dell'amore e potenza di vita, che va molto al di là di tutte le idee, le azioni e le ragioni e le giustificazioni date dal contesto sociale. Questa scoperta da un'era all'altra conduce fino all'idealizzazione cortese, cavalleresca, e infine teogonica della donna: Inanna, Istar, Afrodite, Venere, fino a certe idealizzazioni della Vergine Maria;

- l'esistenza del maschio è fatta di "gloria", "vanità", "vanagloria", "eroismo e grandezza", da codardia nei confronti della donna. Quest'ultima non ha mai finito di desiderare l'amore, di mettere al mondo figli, di reagire in modo da ricordare con insistenza la dimensione del proprio possesso, la sua dominazione su tutto ciò che mette al mondo.

2. IL DIO FEDELE AMA ISRAELE INFEDELE

Molti esegeti e teologi collocano in Osea l'origine del linguaggio sposo-sposa. Il matrimonio del profeta con Gomer, una prostituta o una donna legata a culti di fecondità, ha il carattere di un'azione profetica. La vita del profeta trae origine da una decisione di Dio, affinché sia omogenea all'esistenza di tutto il popolo (Os 1,1-3). Il rapporto fra Dio e Israele consiste in un rapporto sponsale. Mosè e i profeti non hanno finora mai parlato in modo esplicito di un matrimonio tra Dio e il suo popolo, né in maniera esplicita rilevato la mostruosità adulterina della discendenza che Israele sta generando. Tuttavia i testi anteriori a Osea proclamano queste verità. Per scoprirle occorre esaminare il ciclo di Abramo; in esso si può trovare una rivelazione nuova della coppia umana, legata al rapporto sponsale fra Dio e Israele.

2.1. *L'esperienza dell'alleanza e le sue conseguenze teologiche*

Uno dei problemi centrali del ciclo di Abramo è certamente il seguente: esiste un modo di risolvere la continuità della discendenza legata strettamente al possesso del paese?¹¹ La cultura semita prevede nel caso di sterilità, oltre alla possibilità dell'adozione e le leggi di supplenza¹², un rituale di sacrificio di fecondità. Ora in Gen

¹¹ Cfr. Gen 15,1-21.

¹² Si intende con "leggi di supplenza" la possibilità legale per una sposa in caso di sterilità di **procurarsi** figli per mezzo di una schiava. Cfr. *Il Codice di Hammurabi*, §§ 137.144.146. Cfr. anche Gen 16.

15 Abramo espone a Dio un problema legato all'assenza di un erede, considerando nel contempo l'eventualità di un'adozione enunciata al versetto 3. In seguito il racconto evoca la preparazione di un rito d'alleanza (si dividono gli animali collocando ogni metà di fronte all'altra), che rimanda al fondo ad un problema di fecondità.¹³ Questo è tradizionalmente risolto grazie al ricorso alla divinità per mezzo di un sacrificio rituale per ottenere la fecondità. Il racconto evoca quindi un'attesa da parte di Abramo entro un mondo dove esiste una pratica religiosa grazie alla quale l'uomo tenta di ottenere dagli dei ciò che desidera relativamente alla sua discendenza.

L'intervento di Dio fa compiere ad Abramo in modo sorprendente i preliminari di un rito di alleanza, dove non si sa ancora chi prenderà la decisione di attraversare lo spazio sacro creato dagli animali dimezzati. Rimane aperto il problema della persona che passerà in quel giorno attraverso gli animali. Dalla risposta a questa domanda dipende la soluzione del problema di fecondità esposto da Abramo: come sarà assicurata la discendenza che possederà la Terra promessa? Tali incertezze permangono fino alla sera. È durante la notte che Dio infine passa attraverso le vittime e manifesta allora il suo impegno che è risposta alla domanda di Abramo.

Per i teologi di Israele ne consegue una scoperta fondamentale: è l'alleanza conclusa da Dio che regola ormai la fecondità e il possesso della terra. Anzi, l'alleanza stessa conterà e soppianderà a poco a poco tutti i riti di fecondità: li rigetterà in modo sempre più esplicito identificandoli con l'idolatria sempre in errore per quanto riguarda Dio, l'uomo e la riproduzione della vita per mezzo della discendenza.

Questa decisione d'ordine teologico provoca una profonda modifica per quanto riguarda l'immagine della divinità e dell'essere umano. Per mezzo dei riti ierogamici, l'uomo tenta di esercitare il suo potere sugli dei, mentre il Dio che fa alleanza si rivela come solo costituente, perché è solo lui ad attraversare gli animali (Gen 15,17-18); l'uomo è soltanto partner costituito. In questo modo l'uomo si scopre senza potere magico, né di contrattazione su Dio. Ogni rito che cerca di influire sulla divinità è inefficace. La presa di coscienza di Dio solo costituente conduce Israele a una nuova considerazione delle istituzioni sacerdotali, fortemente legate, nell'ambiente culturale, ai riti di fecondità: ormai Israele deve aspettare il possesso della terra e la discendenza numerosa dalla fede e dall'agire come gli sono prescritti da Dio nella Legge.

2.2. Un rapporto nuovo tra Dio e la Terra

Nell'ambiente culturale, le celebrazioni ierogamiche veicolano fondamentalmente due vicoli ciechi: sulla divinità pesa sempre il dubbio di aver mantenuto per sé la vita; quanto all'uomo, egli non è creato per vivere permanentemente in compagnia degli dei. Ora, l'esperienza dell'alleanza fa scoprire a Israele un rapporto nuovo tra Dio e l'umanità, l'uomo e la donna, gli uomini fra di loro. Israele scopre che il Dio di Abramo, l'unico

¹³ È anche sottolineato dal fatto che Abramo non dimezza gli uccelli (15,9). L'uccello è un elemento tipico del sacrificio di fecondità, poiché simbolo della virilità, della potenza di vita. Cfr. *Textes Ougratitiques*. T. I. *Mythes et Légendes*, Cerf, Paris 1974, pp. 513-514. Cfr. anche Lv 12,8 e Lc 2,24.

costitutore, non dipende dal suolo, dalle piante, dagli animali, dagli uomini, ma è unica fonte di fecondità per mezzo di creazione e origine della salvezza operate dalla sua parola. Detto in un altro modo: Dio non assicura ad Abramo una terra e una discendenza grazie a riti di fecondità, ma attraverso un dono gratuito di cui Dio solo è l'origine. L'uomo e la donna sono associati all'opera divina di creazione e di salvezza; sono chiamati ad accogliere la parola di Dio con fede per metterla in pratica.

Questa nuova immagine della divinità conduce Israele a riconoscere che Dio stesso non si presenta come un miscuglio di vita e di morte: è colui che È; non ha bisogno di mangiare per vivere; non è né uomo, né donna.¹⁴ I teologi d'Israele sono quindi condotti a considerare in modo diverso l'equilibrio vita-morte che regola l'universo e la vita degli uomini. Il Dio di Abramo non ha tenuto gelosamente la vita nelle sue mani. Egli è *il Vivente, la Vita* e fonte di ogni vita; non trasmette la vita attraverso l'attività sessuale, ma per mezzo della potenza della sua parola accolta con fede. Egli stesso non è sottomesso alla morte, non ha creato l'essere umano per la morte, ma affinché viva in una comunità d'esistenza con lui, che è il Dio della vita.¹⁵

L'evento dell'alleanza farà uscire la ierogamia dai suoi vicoli ciechi. Il matrimonio fra Dio e la sua Terra non può più essere considerato come un matrimonio "costretto e forzato" in ragione del ciclo della natura. Per Israele, l'amore divino si esprime dapprima nell'atto creatore gratuito di Dio, nel dono sovrabbondante di vita che include per l'uomo la possibilità di mangiare dall'albero della vita, e nell'appello a possedere la terra promessa da Dio e a mettere al mondo i propri "figli di Dio". A motivo del suo Dio, unica fonte di vita, potrà proclamare l'amore eterno come proprio al suo Dio: un Dio eternamente fedele (Is 54,8; Ger 31,3). Quanto all'uomo, la Bibbia afferma con forza che c'è una parentela tra lui e Dio; proclama la sua capacità di vivere con Dio stesso. L'uomo e la donna sono destinati alla risurrezione; per loro si apre la via di un amore che le grandi acque della morte non potranno spegnere (Ct 8,7).

Questo nuovo rapporto tra Dio e l'umanità è enunciato nel mondo biblico dal linguaggio "padre-figlio" e "sposo-sposa". Perciò, i termini "padre-figlio" e "sposo-sposa", che designano il rapporto tra Dio e il suo popolo, hanno la loro origine assoluta nell'evento dell'alleanza e non nell'esperienza umana della coppia e dei genitori. Non esclude però, che la vita dell'essere umano, maschio e femmina, sia orientata dall'inizio verso lo spotalizio tra Dio e il suo popolo. Per dirlo in termini scolastici, siamo lì di fronte a un caso di doppia causalità: la causalità prossima è nell'esistenza della coppia; la causalità superiore è nell'evento dell'alleanza, tutti e due avendo come origine la decisione libera di Dio creatore e salvatore. Il pericolo è sempre di vedere soltanto la causalità immediata, quando la causalità superiore è veramente determinante, originaria.

¹⁴ Cfr. Es 3,14; Sal 50(49),12-13; Os 11,9.

¹⁵ cf. Gen 2,4b-3,24, Sal 15,10-11; 48,16; 72,24; Sap 3,1-9; Dn 12,2-3; Lc 20,28 e par.

3. LO SPOSALIZIO COMPIUTO NELLA NUOVA ALLEANZA

Per un lettore del Nuovo Testamento la difficoltà rimane sempre quella di afferrare il rapporto nuziale, poiché non è subito evidente, né appare ad una prima lettura dei testi.¹⁶ Il procedimento che consiste nell'afferrare una realtà sotto un aspetto diverso da quello della sua percezione immediata, non è nuovo nella Sacra Scrittura. Già nel ciclo di Abramo la realtà nuziale non si manifesta dapprima in un racconto del matrimonio tra Abramo e Sara, ma essa appare attraverso le grandi tematiche della terra, della discendenza, della generazione, della fecondità, degli eredi. Ora, tutti questi temi sono ripresi a partire dai primi scritti neotestamentari. Ne consegue che il linguaggio sposo-sposa rimane sempre pertinente fino negli scritti del Nuovo Testamento.

Inoltre, per i teologi del Nuovo Testamento, la realtà nuziale appare sotto forma compiuta. La comunità d'esistenza, la comunione amorosa fra Dio e gli uomini è stata stabilita dapprima in una sola circostanza: Cristo e Maria. Poi è stabilita fra Cristo e la comunità ebraica che ha accolto con fede il Messia manifestato in Sion; infine appare fra Cristo e le comunità nascenti in seguito alla predicazione di Pietro, di Paolo e degli altri apostoli fino ad oggi. Lo sforzo dei teologi della Nuova Alleanza concerne soprattutto i frutti prodotti da quest'unione: il Figlio e i figli, il regno, l'avvento definitivo del regno dei cieli e il nuovo modo di vivere in seguito a questo compimento. È precisamente in questo punto che conviene scoprire in modo nuovo la realtà nuziale. Ormai, grazie all'evento di Gesù di Nazaret, della sua morte, risurrezione e ascensione, tutta la vita del battezzato e confermato può essere considerata sotto l'aspetto nuziale. Approfondiamo questo punto.

3.1. L'entrata nella comunità di salvezza: un atto nuziale

Già nell'Antico Testamento il matrimonio fra un uomo e una donna non si presenta come una semplice conclusione di un grande amore che ha saputo vincere numerosi ostacoli; si colloca nel quadro molto preciso dell'evento dell'alleanza. Lo testimonia il matrimonio di Rebecca, ma anche il libro di Rut.¹⁷

Quest'ultimo è particolarmente interessante in una prospettiva cristologica ed ecclesiale. Nel libro viene presentato Booz che esercita la sua funzione di *goel*, di "riscattatore"; quanto a Rut, entra grazie a un atto di fede in questa comunità umana dove, in ragione dell'alleanza di Dio con Abramo, esiste un principio di solidarietà

¹⁶ Cfr. a riguardo come esempio: H.U. Von BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971³, pp. 156-157. Scrive Balthasar: «In questo contesto è difficile da valutare i rari testi sinottici che fanno da ponte tra la teologia nuziale dei profeti e quella di San Paolo. Ciò che li caratterizza di nuovo è la loro discrezione al punto tale che sussiste un dubbio per sapere se Gesù stesso si è designato come lo sposo della nuova comunità salvata, oppure se ha soltanto adottato il linguaggio sponsale come un'immagine tradizionale dei tempi messianici».

¹⁷ Abbiamo commentato questa realtà in modo approfondito e accessibile a un largo pubblico nel nostro libro intitolato: *E coppia li creò*, Borla, Roma 1998. Si vedano, per Isacco e Rebecca, le pp. 59-81 e, per Booz e Rut, le pp. 82-94.

proprio a Israele: il "riscattatore" ristabilisce una situazione quando un membro della comunità è stato ucciso, ridotto in schiavitù o quando una parte del patrimonio è stato alienato. Secondo questo principio, Booz è chiamato a "riscattare", cioè a sposare Rut per generare con lei un figlio che porterà il nome di un defunto. Grazie a questa disposizione legale, Dio mantiene in Israele la continuità di coloro ai quali ha fatto la promessa; dà a una vedova senza figli, cioè senza risorse, la possibilità di accedere a un'esistenza nuova.

Perciò Rut deve abbandonare suo padre, sua madre, il suo paese d'origine e i suoi dei (Rt 2,11). La fede sola gli permette di incontrare questa forma di vita nella quale trova il "riscattatore". Quanto a Booz, ha dovuto accogliere questa donna straniera e inaspettata che lo spinge a un atto che probabilmente non avrebbe mai preso in considerazione. Questa solidarietà di Booz con un defunto del suo popolo ha la sua origine nell'azione di Dio che stabilisce Israele gratuitamente nell'alleanza; l'azione di Booz è interamente **gratuita**: non è obbligato a sposare Rut e il figlio generato da lui porterà il nome di un altro: il defunto.

Tutto ciò permette di comprendere meglio i modi d'espressione e i procedimenti letterari in uso nei primi testi del Nuovo Testamento. In effetti ciò che appare in primo piano nei testi paolini è proprio la salvezza mediante la fede. La fede per l'ebreo e per il pagano è una consegna di se stesso alla solidarietà inerente al popolo al quale il Dio di Abramo, di Mosè e di Gesù si è legato in una comunità di destino. Tutta la vita di questa comunità si rivela quale scambio d'esistenza tra Dio stesso e questo popolo. Per il pagano c'è adesione a questa comunità che non era sua. In essa deve aderire a questo Dio che non era il suo, o ancora il dio o un dio sconosciuto. Per l'ebreo, l'appartenenza alla comunità può sembrare come un diritto di nascita, ereditato dai genitori con le verità e gli errori inerenti a tale fatto. L'ebreo può in effetti considerare questa comunità come il popolo che ha il merito di far contratto con Dio: può dimenticare che l'origine del popolo è il Dio unico costituente, colui che chiama Israele alla salvezza per grazia. L'azione di Giovanni Battista consiste proprio nel rivelare che per rimanere in Israele e accogliere il compimento delle promesse, bisogna confessare il proprio peccato e ricevere un battesimo per cambiare il cuore e l'agire.

In San Paolo questa consegna di se stesso, questa salvezza mediante la fede, si esprime innanzitutto nell'espropriazione alla quale il fedele ebreo o pagano deve acconsentire.¹⁸ Essa sola gli permette di entrare in questa comunità dove incontra colui che può riscattarlo dalla schiavitù del peccato e dalla morte. Quanto a Cristo, anche lui, per compiere l'opera della salvezza, deve dapprima acconsentire a una espropriazione riguardo a se stesso: egli ha spogliato se stesso non considerando un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio. Lo ha fatto non soltanto per essere con gli uomini, ma per entrare con loro in una vita di comunione e di unione fino alla morte e alla morte dello schiavo in croce (Fil 2,6-8).

¹⁸ Cfr. Gal 4,13-14; 6,12-13; 1Cor 2,1-5; 4,7; 2Cor 11,22.

L'unione fra Cristo e la Chiesa, Cristo e il fedele, non costituisce un avvicinamento di due entità simili. Si compie dapprima a motivo di una rinuncia rispetto al rango che Cristo possiede realmente: la sua condizione divina; e poi l'adozione di ciò che il Verbo eterno di Dio non condivide: la condizione umana. La Chiesa e ognuno dei suoi membri erano per lui estranei in ragione della morte e del peccato; li accoglie però dal Padre in vista di una comunità d'esistenza nella quale coloro che erano estranei a lui possano diventare "ossa delle sue ossa" e "carne della sua carne", e anche madre del suo Corpo (Mt 12,50). Di conseguenza, ciò che Booz aveva compiuto per Rut, Cristo lo fa in modo eminente per la sua Chiesa e per ciascuno dei suoi membri.

Quanto al fedele, è chiamato ad acconsentire alla perdita di tutto ciò che gli appartiene di più intimo, cioè la propria vita e tutta la gloria umana; questa perdita lo prepara ad accogliere a sua volta la comunione con Cristo abbassato nella sua umanità. Ci sono quindi unione e fraternità con Gesù e adozione filiale dal Padre di Gesù. In questo modo il fedele diventa erede della promessa realizzata in Gesù e riceve l'ingresso alla vita divina. Lo scambio d'esistenza fra Cristo e il fedele non potrà essere compreso come una concessione ben meritata o una ricompensa guadagnata in modo giusto, dopo una vita piena di sforzi, di sacrifici e di sofferenze. Questo scambio d'esistenza ha la sua origine nella fedeltà gratuita che Dio accorda irrevocabilmente agli uomini. Non si colloca alla fine dell'esistenza cristiana, ma ne è l'inizio; è dato al fedele come uno stato permanente, una fonte costante di fecondità.

Nella misura in cui le strutture teologiche del libro di Rut sono alla base della teologia paolina, la menzione dello spotalizio tra Cristo e la Chiesa riveste un'importanza che oltrepassa largamente il quadro angusto della "morale domestica". Nello spirito di Paolo tutta la vita cristiana è fondamentalmente nuziale. Lo testimonia in particolare Rm 7,1-6. Per l'apostolo delle Genti, Israele lungo la sua storia, si è trovato bloccato in una via senza uscita: il popolo è la Sposa adultera riguardo al Dio dell'alleanza, suo Sposo senza la carne, egli che esercita la sua funzione di Sposo mediante la Legge e per la carne.

Per uscire da questo vicolo cieco, Dio manda il proprio Figlio nella cui carne Dio sceglie d'essere lo Sposo di Israele. La missione del Figlio si rivela allora come l'unico modo di liberare Israele-Sposa dalla Legge, che ormai non basta più per rendere Israele veramente fedele a Dio. Solo la morte dello Sposo nella carne rende libera la Sposa riguardo alla Legge e permette un inizio nuovo. Esso consiste nel fatto che Dio pattuisce nella carne di Cristo una nuova unione con Israele, che porterà effettivamente frutti per Dio.

3.2. Cristo Capo della Chiesa e la Chiesa Corpo di Cristo

Paolo affronta il difficile rapporto uomo/capo-donna/corpo attraverso il rapporto Capo-Corpo. Così facendo, Paolo prende in considerazione una realtà della cultura semita. In essa la donna è considerata dal marito come propria carne e proprio corpo; è ossa delle sue ossa, e carne della sua carne (Gen 2,23); quanto al marito egli è capo della moglie.

In San Paolo tuttavia, il rapporto fra capo e corpo appare in un contesto molto preciso. L'apostolo ricorda ai Corinzi: «Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio» (1Cor 11,3). Que-

sta dottrina è sovente sentita discriminante da parte delle donne. Di fronte alle rivendicazioni che ha generato, a torto o a ragione, molti esegeti e teologi hanno messo parecchie affermazioni paoline sul conto della cultura ebraica o della cultura *tout court*. Hanno talvolta invocato aspetti psicologici della personalità di San Paolo per spiegare questi elementi "in qualche modo imbarazzanti" per la realtà uomo-donna di oggi.¹⁹ Rari sono i tentativi contemporanei di comprendere la posizione paolina all'interno stesso della teologia biblica. In essa, il rapporto Capo-Corpo appare nel contesto della relazione Padre-Figlio come testimonia il già menzionato 1Cor 11,3.

In questo modo Cristo stesso, l'uomo e la donna sono ordinati fin dall'origine in vista di una spoliazione e una riappropriazione in una sola carne. Questo suppone da parte dell'uomo maschio peccatore l'acquisto del suo vero capo; è chiamato a perdere il proprio capo che usurpa il posto del suo capo autentico, Cristo. Il peccato dell'uomo maschio rimproverato da Dio in Gen 3, è di aver preso come capo la donna; poiché ella parla e l'uomo ascolta. Per Cristo il Padre rimane invariabilmente suo unico Capo. In ciò Cristo è il principio generatore del rapporto uomo-donna. Quanto all'uomo e alla donna, essi sono chiamati ad acconsentire ad una realtà, la loro, diversa da quella che desiderano l'uno senza l'altro, rimanendo tuttavia l'uno con l'altro, senza Cristo e senza Dio. Cristo è in questo modo per l'uomo e la donna radice, fonte, carne originaria nella quale diventa possibile il modo di vivere fra uomo e donna così come Dio lo ha voluto dall'origine.

Bisogna tuttavia osservare che la posizione di Cristo, uomo e donna, non è puramente piramidale. A un movimento di discesa mediante l'Incarnazione del Figlio corrisponde per opera di Dio e dello Spirito Santo un movimento di assunzione dell'uomo e della donna verso Cristo. Cristo è dato al mondo da Dio; la Chiesa e i discepoli sono condotti dal Padre verso Cristo. Quindi, tra Cristo e la Chiesa, nel contempo tra uomo e donna, è istituita una vera parità, che permette la reciprocità autentica dell'amore. Si nota dunque che nel contesto biblico dell'Antico e del Nuovo Testamento, "uguaglianza" non equivale a identità uniforme e rigorosamente intercambiabile. L'uguaglianza o la parità risalta e si esprime nella capacità di accedere all'amore, a una consacrazione all'altro di ciò che si ha in proprio per favorire la consacrazione dell'altro di ciò che egli ha in proprio. Tutto questo in un permanente scambio reciproco.

È proprio ciò che intende Paolo in Ef 5,21 quando dice ai fedeli di temere Cristo e di essere sottomessi gli uni agli altri. L'apostolo designa in seguito con precisione per l'uomo e la donna le loro identità distinte e congiunte, parlando di "sottomissione" per la donna e di vita donata per il marito, termini che non hanno alcun senso se non sono riferiti alla costruzione globale di un amore definito con precisione: quel-

¹⁹ A titolo d'esempio citiamo: P. RÉMY, *Le mariage, signe de l'union du Christ et de l'Eglise. Les ambiguïtés d'une référence symbolique*, in "Revue des Sciences philosophiques et religieuses" 66 (3/1982), 397-415. Cfr. anche A.-M. PELLETIER, *Le signe de la femme*, in NRT 113 (5/1991), 665-689; I. CHAREIRE, *Un déni d'humanité*, in *La non-ordination des femmes. Un moratoire contesté*, in "Lumière et Vie" n. 224 (Septembre 1995), 89.

lo di Cristo per la Chiesa. Cristo e la Chiesa, l'uomo e la donna sono sottomessi a Dio nel legame ineffabile del Padre e del Figlio e nella loro comunicazione alla Chiesa di colui che ispira la lode, il *Loro Spirito*.

Questi testi paolini presentano un organismo coordinato. Paolo lo fa attraverso due riferimenti antropologici che la mentalità degli uomini e delle donne d'oggi percepiscono come contraddittori: la gerarchia e la consacrazione, che è reciprocità tra l'amante e l'amato. Rispetto alla gerarchia la posizione superiore è sempre scelta per rifuggire la posizione inferiore. La posizione inferiore è disprezzata, a meno che si abbiano disposizioni psicologiche sovente qualificate come perverse. Rispetto all'amore, si scoprono difficoltà fortemente simili: l'amante e l'amato si collocano mutuamente in una condizione servile. Ciascuno ricerca dapprima il suo bene, il suo piacere, il suo vantaggio. Anzi, l'egoista cerca generalmente di uscire dalla gerarchia sociale e dall'amore, perché l'una e l'altro costituiscono per lui luoghi di alienazione dell'identità personale.

Ora, già il Deuteronomio afferma con forza la realtà sorprendente dell'"amore geloso" di Dio, che rivela l'obbligo dell'uomo di amare Dio in modo esclusivo, conforme all'"amore geloso", affinché la vita diventi possibile nel suo insieme e riguardo ai dettagli. La predicazione di Gesù e di Paolo si iscrive rigorosamente all'interno di questa rivelazione dell'amore e dell'appello a corrispondere a ciò che Dio dice di se stesso. Se non ci si colloca in quest'ottica della fede messa in pratica, della fede propria alla Legge e ai profeti, non è possibile tollerare, accogliere e comprendere l'insegnamento dei capitoli 4-6 della lettera agli Efesini. L'inciampo si presenta ad ogni riga, a motivo del rigetto, o semplicemente dell'ignoranza della visione biblica della gerarchia e dell'amore.

In questa visione biblica, Dio ha creato tutte le creature in uno stato di concordia con lui e fra di loro; egli ha dato loro una capacità di convergenza tra di loro. Ne consegue per l'essere umano un appello a due componenti: incontrare Dio nel settimo giorno per vivere con lui in pace e collaborare alla convivenza delle creature fra loro e con il Creatore. È il fondo stesso del doppio comandamento dell'amore, che consiste nello stabilire all'interno della creazione tutte le circolazioni della vita. Nessuno può captare l'esistenza e trattenerla per se stesso; nessuno può, se è sostenuto da tutti gli altri, diventare vanitoso per se stesso.

L'uomo maschio quindi, come Cristo e come Dio, deve trasmettere la vita e far vivere la donna; essa è la creatura in cui si realizza l'intera trasmissione e tutto l'esercizio dell'amore. Questo fine non potrà mai esistere se l'uomo maschio vive per se stesso e se la donna amata si appropria dell'amore disprezzando coloro che l'amano; non esisterà mai se la donna concepisce se stessa come essere che approfitta, a suo vantaggio, di tutti gli obblighi dell'amore, quasi fosse il termine ultimo dell'amore.

3.3. La generazione di un'umanità nuova

Il rapporto capo-corpo ha un carattere fondamentalmente sponsale. I termini "capo" e "corpo" non sono un'immagine stilistica, ma hanno una portata ontologica. Utilizzati in teologia, hanno allo stesso tempo una valenza antropologica e una dimensione teologica inseparabili nella visione biblica di un essere

umano creato maschio e femmina, chiamato a incontrare Dio nel settimo giorno per vivere con lui. Anzi, Cristo nella teologia paolina si rivela come il nuovo Adamo. Ora, chi dice nuovo Adamo, dice anche nuova Eva e generazione di una nuova razza. Da quest'Eva nuova, la Chiesa, Cristo è il *sotér tou somatos* (Ep 5,23): ciò che colloca Cristo e la Chiesa in un rapporto in cui il Corpo riceve tutta la vita dal Capo.²⁰ In questo modo la Chiesa non è costituita dal fatto che i singoli individui sono invitati ad aderire ad un insegnamento, ad un certo comportamento morale o ad una dottrina superiore alle altre. Ma il fedele è chiamato ad una spoliazione nel seguire Cristo. Essa concerne ciò che egli ritiene possedere di diritto (appartenenza alla razza scelta) e di natura (il prestigio della parola). Essa riguarda anche ciò che è considerato un'acquisizione che dà un diritto mentre è dono gratuito di Dio (Gal 4,13-14; 6,12-15; 1Cor 2,1-5; 4,7; 2Cor 11,22). Questa spoliazione dispone il fedele a ricevere in Cristo lo Spirito Santo, colui che, secondo la formulazione del Simbolo Niceno-Costantinopolitano, dà la vita. Quest'attività dello Spirito si presenta sotto un duplice aspetto: da un lato, lo Spirito fa morire nel fedele il suo comportamento carnale, e dall'altro opera la sua adozione filiale che lo trasforma in figlio di Dio, erede della promessa.

Nei testi paolini, il regime della fede che conduce l'individuo a consegnare tutta la sua persona a Cristo e il regime della legge dello Spirito (Rm 8,2) si rivelano come fonte di una nuova fecondità. Essa mira alla generazione di una Sposa che costituisce una collettività: l'umanità nuova, chiamata a celebrare le nozze con l'Agnello nell'eternità del Padre. L'accesso alla salvezza in effetti è dato con la creazione di un solo Uomo Nuovo (Ef 2,15), e la costruzione di un solo Corpo (Ef 2,16), affinché esso diventi una dimora di Dio per opera dello Spirito Santo (Ef 2,22). È il dono dello Spirito che permette la costruzione finale del Corpo di Cristo, enunciata in termini di creazione nuova. Essa appare strettamente legata a due elementi: la croce e lo Spirito. Qual è la loro articolazione?

Con la sua crocifissione, Cristo ha assunto la condizione umana fin nell'intimo di essa: la miseria fisica e spirituale. In questo modo, Cristo è presente ed interviene nel fondo mortale dell'umanità. Essa scopre in quest'azione un appello a un sussulto della fede in colui che è morto per lei. La riuscita della vita, la vita intera, non dipende più dalle decisioni e dalle osservanze dell'uomo, ma dalla fede in Cristo per mezzo della quale interviene lo Spirito.

La presenza del Messia, Gesù crocifisso nel cuore del fedele e al centro del mondo, costituisce ormai la condizione stessa dell'amore: «questa vita che vivo nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,19-20). Cristo crocifisso fa vivere ad ogni suo discepolo senza alcun compromesso le situazioni che gli furono proprie. Tra il mondo e il fedele si instaura un reciproco disprezzo. Coloro che sono stati liberati dalla Croce di Cristo, riconosciuta

²⁰ Cfr. E. SCHWEIZER, *Soma, somatikos, sussomos*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XII, Paideia, Brescia 1981, col. 750.

nella fede, incontrano lo Spirito, come principio della loro vita e come colui che attesta e manifesta in essi l'accesso alla vita nuova. Il fedele che entra quindi nella passione di Cristo, come Paolo stesso, accede allora alla fecondità, che ha la sua origine in Abramo; questa fecondità mira alla creazione di un'umanità nuova (Gal 6,15).

Questo è proprio il punto nevralgico di tutto il dibattito che Paolo apre in particolare con i Galati: essi vogliono continuare a vivere secondo questa carne debole, secondo la Legge e la circoncisione allo scopo di evitare la persecuzione, in ragione della Croce di Cristo (Gal 6,12). Qui si intuisce senza difficoltà il carattere insufficiente della fede, compresa come un'adesione ad un insegnamento, a una certa etica di vita. Per Paolo la fede non sarà mai un problema intellettuale o ideologico, o una convinzione che deriva da una pura decisione personale; la fede è e rimane legata, per l'apostolo, ad una vita in Cristo, morto e risorto per la giustizia.

La predicazione del ritorno alla pratica della Legge esprime il rifiuto di consegnare se stesso fino nella carne a Cristo, incarnato, morto e risorto per me. Tutta la vita cristiana quindi è fondamentalmente sponsale in quanto consiste nella consegna che Cristo ci fa di se stesso fin nella carne, e nella consegna a Lui di ognuno di noi fino nella nostra carne. Questo mutuo scambio di esistenza è l'opera stessa dello Spirito di Dio. È per opera dello Spirito che il Verbo eterno di Dio entra nel mondo e viene consegnato nelle mani degli uomini; quanto agli uomini, nessuno può riconoscere in Gesù morto e risorto il Signore, senza la presenza dello Spirito (1Cor 12,3).

Paolo parla di questo scambio di vita che si è prodotto fra Cristo e lui. La vita di Paolo nella carne è una vita per Cristo. È perché Cristo ha sposato la causa umana, che Paolo può sposare, nella sua situazione di fedele, Cristo in cui è data l'umanità nuova. Nel caso di Paolo il frutto di questo scambio sono i Galati, che egli partorisce nel dolore finché sia formato Cristo in loro (Gal 4,19). In questo modo, con la sua opera di evangelizzazione dei pagani, Paolo non offre semplicemente la sua vita o il suo corpo per generare i pagani alla vita di Cristo, ma sono la morte e la risurrezione di Cristo, vissute nella sua vita e la sua carne che sono offerte affinché viva e fruttifichi la comunità. Scrive: «siamo difatti tribolati da ogni parte, ma non schiacciati... colpiti, ma non uccisi, portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo... Di modo che in noi operi la morte, ma in voi la vita... Tutto infatti è per voi, perché la grazia, ancora più abbondante ad opera di un maggior numero, moltiplichi l'inno di lode a gloria di Dio» (2Cor 4,8-15).

Nel pensiero di Paolo la carne e lo spirito, anche se costituiscono due entità differenti, tuttavia nell'uomo non si oppongono. Designano due impulsi distinti, ancorati nell'intimità di tutta la persona, in vista di una discendenza a cui mirava Dio con Abramo. Se la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, non significa un'opposizione tra matrimonio e vita consacrata nel celibato o ancora l'eterogeneità dell'uno a riguardo dell'altro.

Paolo afferma con forza che solo l'intervento dello Spirito di Dio permette all'uomo di generare autenticamente figli e figlie secondo la fede e la promessa. La fecondità del matrimonio e quella della vita consacrata nel celibato mirano tutte e due alla fecondità come voluta e donata da Dio.

4. MATRIMONIO E VITA CONSACRATA: DUE MODI DI ESISTERE CON CRISTO CROCFISSO

Spesso, nella discussione che concerne il matrimonio e la verginità, quest'ultima è data in esempio alle persone sposate. Inoltre essa è presentata come preferibile allo stato matrimoniale o almeno, come "più vantaggiosa". Questo modo di procedere non può sempre essere ricevuto senza qualche reticenza. Parecchie dichiarazioni sono in effetti sempre inseparabili dalle nostre difficoltà riguardo alla condizione carnale, oscillando tra la nostra condizione peccatrice e l'appello alla vita con Dio. Nella misura in cui l'attività sessuale è considerata come la "parte sporca" della vita, la verginità si presenta come un sogno ideale. Per coloro invece, che scoprono nell'attività sessuale un'espressione autentica dell'amore, la verginità può sembrare un'assurdità. L'esaltazione affrettata di uno stato di vita conduce in modo cosciente o incosciente al disprezzo segreto o riconosciuto esplicitamente per l'altro stato di vita. In questo modo, gli uni possono arrivare a una vera idolatria della verginità, e gli altri a un'idolatria della sessualità. Per uscire da questi dibattiti spesso più ideologici che teologici, occorre tornare ad un insegnamento di Gesù rispetto al matrimonio, tramandato da Matteo.

Al centro di quest'insegnamento sull'indissolubilità del matrimonio vi è un invito, una chiamata di Gesù a diventare eunuchi "a causa" o "in vista" (*dia*) del Regno dei cieli.²¹ L'appello alla verginità è stato interpretato tradizionalmente come quello accolto dagli uomini e dalle donne consacrati "a causa", "in vista" del regno dei cieli. Ma la lettura attenta di Mt 19,1-12 dà all'espressione parabolica, dell'eunuco in vista del regno dei cieli, una portata universale quando è ravvicinata a un insegnamento fortemente simile, contenuto nel discorso sulla montagna. In quest'insegnamento si parla dell'occhio, occasione di scandalo quando guarda la donna desiderata; quest'occhio è da cavare; allo stesso modo la mano destra, occasione di scandalo, è da tagliare. In seguito Gesù riprende l'insegnamento sul ripudio che è da proscrivere (Mt 5,27-32). Ciò che è comune a tutti questi passaggi, è l'evocare il taglio violento di una parte del proprio corpo.

Questo modo di parlare è da accostare alle espressioni che concernono la perdita della vita per ritrovarla, l'assunzione della croce per seguire Gesù, la torre impossibile da innalzare, la guerra impossibile da sostenere contro Dio che sopraggiunge (Lc 14,25-33). Tutte queste locuzioni sono inseparabili dall'ingresso di Gesù nella sua passione. Egli che non aveva l'occhio da cavare, la mano destra da tagliare, ha assaporato la morte per aprire il cammino verso la risurrezione, dell'effusione dello Spirito e del cuore nuovo dato a tutti gli esseri umani. Di conseguenza, l'espressione «farsi eunuco a causa o in vista del regno dei cieli» è da intendere in un senso molto più largo di quello di una semplice astinenza sessuale: designa la morte di Gesù, una morte al peccato; di conseguenza, traduce per il fedele sposato o

²¹ Mt 19,12: «*dia tèn basileian ton ouranôn*»: Il termine *dia* può designare la speranza compiuta, finale; può anche tradurre la speranza immediata, essendo Cristo colui nel quale la volontà di Dio è compiuta tanto in cielo come in terra.

celibe, la sequela di Gesù là dove si tratta di spogliarsi dell'uomo vecchio per rivestire l'uomo nuovo (Col 3,9-10).

Nella discussione riguardo all'indissolubilità del matrimonio, i discepoli faticano ad accettare questo rigore che toglie all'uomo sposato l'aspetto del "buon affare". Questo vantaggio in effetti non esiste più, se non si può più ripudiare la moglie. Con Gesù è arrivata la fine della durezza del cuore. Con lui è dato un cuore nuovo che permette di vivere in tutto con Cristo, venuto per servire e non per essere servito. Per capire quindi come vivere in modo indissolubile il matrimonio, bisogna diventare eunuchi "a causa", "in vista" del regno dei cieli che si è avvicinato in Gesù. Detto in un altro modo: con la venuta di Gesù il matrimonio si presenta in un modo nuovo; non può più essere vissuto senza condividere l'esistenza di Gesù crocifisso.

La rivelazione della vita di eunuchi, non a motivo di un incidente genetico, né di un intervento umano, ma a causa e in vista del Regno dei cieli, è la risposta di Gesù alla difficoltà degli apostoli: se l'ordine nuovo si presenta in questo modo, se non si può più cambiare donna «non c'è più vantaggio a sposarsi». La loro reazione ambigua è nel contempo esatta e disillusa. C'è la perdita del vantaggio dello sposarsi per scegliere e cambiare donna secondo il proprio desiderio. Sembra che i discepoli non rimpiangano i "vantaggi" della situazione antica di cui Gesù annuncia la fine. Dalla loro reazione si può anche dedurre che essi si sentono impotenti ad inaugurare e a vivere il matrimonio nuovo annunciato da Gesù per l'umanità nuova. Ciò che gli uomini e le donne sposati devono manifestare, vivendo nel vincolo indissolubile del matrimonio per *fare la volontà di Dio in cielo come in terra* e entrare con Cristo nel Regno, gli uomini e donne nubili lo fanno nello stesso cammino con Cristo e in vista del medesimo Regno dei cieli. Gli uni e gli altri condividono la Passione di Cristo per entrare nella sua risurrezione.

L'insegnamento di Gesù in Mt 19,12 non può in nessun modo essere inteso come una condanna o un disprezzo del matrimonio, stabilito da Dio dall'origine in vista del Regno dei cieli. Viceversa non si può percepire il matrimonio come una condanna della verginità, là dove appare agli occhi di tutti questa vita da eunuco, che è la fonte dell'indissolubilità e della verità del matrimonio. Non è quindi possibile intendere la verginità come una vita senza alcun rapporto con quella dei cristiani sposati: tutti vivono a partire dal dono dello Spirito con Cristo crocifisso. La vita di tutti converge in Cristo, sia con, sia senza coniuge: a ciascuno il proprio impegno per la costituzione del Regno.

5. CONCLUSIONE

Lungo questo studio è affiorato permanentemente il problema dell'amore tra l'uomo e la donna, percepito come mezzo per vincere la morte mediante la generazione di una discendenza. Il rapporto amoroso è la chiave di riuscita della vita individuale, comunitaria e cosmica. Se si considerano le concezioni antropologiche e teologiche che circolano attualmente, ci si può chiedere se non esiste una rottura tra lo sposalizio e la generazione. In ogni caso, in teologia, da molti secoli, il problema dello sposalizio non è praticamente più stato percepito come una risorsa, una dinamica della vita cristiana.

Mentre, secondo i Padri della Chiesa, il *Cantico dei Cantici* costituiva una lettura di base per coloro che si preparavano al battesimo²², l'uso di questo tipo di linguaggio è stato progressivamente "confinato" nei conventi femminili. Da questo istante, Dio o meglio Cristo è diventato, per dirla in maniera semplificata, l'unico sposo delle vergini consacrate o delle donne a cui ciò faceva piacere. Perché dunque, tanti cristiani, tanti teologi dotti rifiutano di ammettere che la "metafora" amorosa dei rapporti di Dio con il suo popolo sia passata dall'Antico al Nuovo Testamento e nelle diverse tradizioni della Chiesa? È possibile che l'esperienza dolorosa delle unioni sponsali non abbia permesso di percepire il matrimonio come compatibile con una vita "per Dio" e "per Cristo".

Per molte persone, il problema nuziale appartiene al passato; importa sola la procreazione. Ora, riprendendo le tematiche della teologia della grazia, una domanda fondamentale deve essere posta: è possibile considerare entro i confini dell'umanità una vera adozione operata da Dio nei suoi confronti, senza occuparsi delle funzioni paterna e materna, in questo processo divino in cui l'uomo è chiamato ad una libertà e a un'identità nuove? Questo problema *teologico* rinvia inevitabilmente alla sua base *antropologica*: l'essere umano può scoprire un Dio che è *agàpe* nell'unità delle tre persone distinte, e rispondere all'appello di entrare in una vita di autentica *agàpe* con Dio e con i suoi simili, senza porre il problema della concordia del padre e della madre con le sue ripercussioni sui figli o della discordia dei genitori con i suoi pericoli per la prole stessa?

In questo genere di riflessione la difficoltà è sempre quella di raggiungere una certa chiarezza rispetto all'amore. Questa riflessione si impone tanto più oggi, quando l'amore sembra ormai sempre più distaccato dal matrimonio. Esso colloca un uomo, una donna e i loro figli al di là di loro stessi, nel quadro preciso di una società, di una nazione, dell'universo e, per coloro che sono credenti, in relazione a Dio.

In Francia, fra poco tempo, più della metà dei figli potrebbe nascere e vivere "fuori dal matrimonio" tanto civile che religioso. Nel contempo cresce sempre più una forte rivendicazione di coloro che chiedono il riconoscimento istituzionale di coppie costituite da persone dello stesso sesso. L'amore di un uomo e di una donna non sarà più necessario affinché ci sia una "discendenza". In queste condizioni come educare all'amore il cui il fondamento stesso è l'**alterità**, costituita dalla realtà uomo-donna, ma anche dalla società, dalle razze, dalle culture, dall'universo e da Dio stesso?

La realtà dell'essere umano è l'umanità che circola tra più persone che sono uomini e donne. Essere uomo vuol dire nascere da altri esseri umani di sesso diverso e per altri i quali sono anch'essi di sesso diverso. Essere uomo è scoprire la propria esistenza come il dono di aver ricevuto la vita poiché amato, ed essere chiamato a trasmettere la vita amando. L'amore è dunque per gli uomini quest'equilibrio fragile tra

²² Cfr. A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, PIB, Rome 1989. Si veda particolarmente: *Le Cantique des Cantiques dans la liturgie baptismale*, pp. 151-164.

il trasmettere e il ricevere, azioni attraverso cui si costituisce l'identità della persona. Essere uomo, essere **qualcuno**, è **esistere per gli altri ricevendo e dando** ciò che si ha e ciò che si è.

Di conseguenza l'amore non è mai un semplice slancio "che mi porta verso", né un movimento di "tenerezza" e di "affetto", o una "idea sublime". L'amore nasce alla fine di un lungo apprendistato in cui la volontà sottomessa all'amore non si rivela né capricciosa, né arbitraria, né orientata soltanto verso se stessa e senza stima per gli altri. Di conseguenza l'amore è sempre legato alla fedeltà. È giorno dopo giorno che l'essere umano deve imparare ad amare, cioè a trasmettere e ad accogliere, non allo scopo di un ricupero tanto dall'amante che dall'amata, ma in modo che l'uno e l'altra scoprano e affermino sempre più l'identità propria dell'uno e dell'altra.

La perfezione dell'amore non è di trasformare in un altro se stesso, il proprio figlio, la propria figlia, ma di permettere a colui che ama e che è amato di essere veramente **se stesso con gli altri**. La difficoltà dell'amore è quindi di non amare per sé, di non incatenare l'altro a sé, ma di rendersi se stesso e di rendere l'altro veramente **libero di amare**, cioè d'esercitare una capacità di donazione e di ricezione che include l'uomo, ogni essere umano, il cosmo, l'universo, e infine Dio.

Riassunto

Nelle culture arcaiche, il rapporto fra l'uomo e la donna è fondamentalmente legato alla loro esistenza nel cosmo e all'immagine delle divinità maschile e femminile: il Cielo e la Terra. Gli esseri umani cercano attraverso riti ierogamici di strappare agli dei avari un pezzo di vita. In Israele Dio si impegna con un atto di alleanza. Quest'esperienza permette di affermare che Dio non è un Dio dei morti, mai dei vivi: un Dio fedele in eterno. Per l'uomo e la donna si apre la via di un amore che le acque della morte non potranno spegnere. Tra Gesù e coloro che l'hanno accolto nella fede, la comunione amorosa tra Dio e gli uomini è stabilita. Tutta la vita battesimale ha ormai un carattere sponsale: consiste nella consegna che Cristo ci fa di se stesso, e nella consegna a Cristo di ognuno di noi. Questo vale per ogni battezzato, che sia sposato o nubile. Ormai il matrimonio e la vita consacrata sono i due modi di esistere con Cristo crocifisso in vista e a causa dello stesso Regno dei cieli.

Summary

In ancient cultures, the relationship between man and woman was fundamentally linked to their existence in the cosmos, and to the image of masculine and feminine deities: Heaven and Earth. Human beings seek to snatch a fragment of life from the avaricious gods, by means of hierogamic rites. In Israel, God commits himself by an act of covenant. This experience permits to proclaim that God is not a God of the death, but of the living, a God who is eternally faithful. This opens for man and woman, a path of love which the waters of death cannot extinguish. Between Jesus and those who have received him by the faith, the loving communion between God and mankind is established. All baptismal life now has a sponsal character: it lies in the Christ's giving of Himself to us, and in each of us giving ourselves to Christ. This applies to every baptised person, whether married or single. From now on marriage and consecrated life are therefore two means of co-existing with the crucified Christ in view of, and on account of, the same Kingdom of the heavens.