

## *Quinto Ciclo*

### *Il matrimonio cristiano*

*(il sacramento del matrimonio nella dimensione dell'Alleanza,  
della Grazia e del Segno)*

*Il matrimonio come sacramento secondo la lettera di Paolo agli Efesini (28 luglio 1982)*

*Il mistero di Cristo nella Chiesa e la chiamata ad essere imitatori di Dio (4 agosto 1982)*

*Cristo fonte e modello dei rapporti fra i coniugi (11 agosto 1982)*

*Dalla lettera agli Efesini scaturisce una più profonda comprensione della Chiesa e del matrimonio (18 agosto 1982)*

*La essenziale bi-soggettività nei rapporti Cristo-Chiesa e marito-moglie (25 agosto 1982)*

*L'amore condiziona e costituisce l'unità morale dei coniugi (1 settembre 1982)*

*Rapporto tra la sacramentalità della Chiesa e il sacramento più antico: il matrimonio (8 settembre 1982)*

*Gli aspetti morali della vocazione dei cristiani (15 settembre 1982)*

*Amore sponsale e alleanza nella tradizione dei profeti (22 settembre 1982)*

*L'analogia dell'amore sponsale indica il carattere radicale della grazia (29 settembre 1982)*

*Il matrimonio parte integrante del sacramento della creazione (6 ottobre 1982)*

*La perdita del sacramento originale reintegrata con la redenzione del matrimonio-sacramento (13 ottobre 1982)*

*Il matrimonio è parte integrante della nuova economia sacramentale (20 ottobre 1982)*

*Indissolubilità del sacramento del matrimonio nel mistero della «redenzione del corpo» (27 ottobre 1982)*

*Nel matrimonio all'uomo della concupiscenza è dato l'«ethos della redenzione del corpo» (24 novembre 1982)*

*Il matrimonio-sacramento si compie nella prospettiva della speranza escatologica (1 dicembre 1982)*

*Il matrimonio come sacramento chiarisce il significato sponsale e redentore dell'amore (15 dicembre 1982)*

*Il linguaggio del corpo substrato e contenuto della vita coniugale (5 gennaio 1983)*

*Il rapporto matrimoniale adombrato nell'alleanza fra Dio e Israele (12 gennaio 1983)*

*Le parole del consenso coniugale segno del «profetismo del corpo» (19 gennaio 1983)*

*Corretto uso del linguaggio del corpo, testimonianza di veri profeti (26 gennaio 1983)*

*La concupiscenza non impedisce di rileggere il «linguaggio del corpo» (9 febbraio 1983)*

*Il «linguaggio del corpo» secondo il cantico dei cantici*

*Mascolinità e femminilità come linguaggio oggettivo del corpo*

*Il dono reciproco e disinteressato nel matrimonio non può prescindere dal riscoprirsi immagine di Dio creatore*

*La verità dell'amore impone di rileggere il «linguaggio del corpo» nella verità*

*Nel cantico dei cantici l'eros umano svela il volto dell'amore sempre alla ricerca e mai appagato*

*La stessa gelosia conferma la irreversibilità e la profondità soggettiva della scelta sponsale, secondo un amore «più forte della morte»*

*Secondo il libro di Tobia, l'indole fraterna sembra essere radicata nell'amore sponsale*

*Nel libro di Tobia, eros e ethos confermano reciprocamente la verità dell'amore sponsale che unisce «nella buona e nella cattiva sorte»*

*La preghiera del libro di Tobia colloca il «linguaggio del corpo» sul terreno dei temi essenziali della teologia del corpo.*

*Il segno del matrimonio come sacramento si costruisce sulla base del «linguaggio del corpo» riletto nella verità dell'amore*

*Viene ripreso del tema dell'amore umano nel piano divino*

*Prosegue la catechesi sul segno sacramentale del matrimonio (30 maggio 1984)*

*Conclusa la catechesi sull'amore secondo il Cantico dei cantici (6 giugno 1984)*

*L'amore è fiducioso nella vittoria del bene (27 giugno 1984)*

*Il «grande mistero» dell'amore sponsale (4 luglio 1984)*



# **UDIENZA GENERALE**

28 luglio 1982

## ***Il matrimonio come sacramento secondo la lettera di Paolo agli Efesini***

1. Iniziamo oggi un nuovo capitolo sul tema del matrimonio, leggendo le parole di san Paolo agli Efesini:

«Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto.

E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come se stesso, e la donna sia rispettosa verso il marito» (5,22-33).

2. Conviene che sottoponiamo ad analisi approfondita il testo citato, contenuto in questo capitolo quinto della lettera agli Efesini, così come, in precedenza, abbiamo analizzato le singole parole di Cristo, che sembrano avere un significato-chiave per la teologia del corpo. Si trattava delle parole, in cui Cristo si richiama al «principio» (Mt 19,4; Mc 10,6), al «cuore» umano, nel Discorso della Montagna (Mt 5,28) e alla futura risurrezione (cfr. Mt 22,30; Mc 12,25; Lc 20,35). Quanto è contenuto nel passo della lettera agli Efesini costituisce quasi il «coronamento» di quelle altre sintetiche parole-chiave. Se da esse è emersa la teologia del corpo nei suoi lineamenti evangelici, semplici ed insieme fondamentali, occorre, in certo senso, presupporre questa teologia nell'interpretare il menzionato passo della lettera agli Efesini. E perciò, se si vuol interpretare quel passo, bisogna farlo alla luce di ciò che Cristo ci disse sul corpo umano. Egli parlò non solo richiamandosi all'uomo «storico» e perciò stesso all'uomo, sempre «contemporaneo», della concupiscenza (al suo «cuore»), ma anche rilevando, da un lato, le prospettive del «principio» ossia dell'innocenza originaria e della giustizia e, dall'altro, le prospettive escatologiche della risurrezione dei corpi, quando «non prenderanno né moglie né marito» (cfr. Lc 20,35). Tutto ciò fa parte dell'ottica teologica della «redenzione del nostro corpo» (Rm 8,23).

3. Anche le parole dell'autore della lettera agli Efesini sono centrate sul corpo; e ciò sia nel suo significato metaforico, cioè sul corpo di Cristo che è la Chiesa, sia nel suo significato concreto, cioè sul corpo umano nella sua perenne mascolinità e femminilità, nel suo perenne destino all'unione nel matrimonio, come dice il libro della Genesi: «L'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà

a sua moglie e i due saranno una sola carne» (2,24).

In qual modo questi due significati del corpo compaiono e convergono nel brano della lettera agli Efesini? E perché vi compaiono e convergono? Ecco gli interrogativi che bisogna porsi, attendendo delle risposte non tanto immediate e dirette, quanto possibilmente approfondite e «a lunga scadenza», alle quali siamo stati preparati dalle analisi precedenti. Infatti, quel brano della lettera agli Efesini non può essere correttamente inteso, se non soltanto nell'ampio contesto biblico, considerandolo come «coronamento» dei temi e delle verità che, attraverso la Parola di Dio rivelata nella Sacra Scrittura, affluiscono e defluiscono come a onde lunghe. Sono temi centrali e verità essenziali. E perciò il testo citato della lettera agli Efesini è anche un testo-chiave e «classico».

4. E' un testo ben noto alla liturgia, in cui compare sempre in rapporto con il sacramento del Matrimonio. La «lex orandi» della Chiesa vede in esso un esplicito riferimento a questo sacramento: e la «lex orandi» permette e nello stesso tempo esprime sempre la «lex credendi». Ammettendo tale premessa, dobbiamo subito chiederci: in questo «classico» testo della lettera agli Efesini, come emerge la verità sulla sacramentalità del matrimonio? in qual modo viene in esso espressa oppure confermata? Diverrà chiaro che la risposta a questi interrogativi non può essere immediata e diretta, ma graduale e «a lunga scadenza». Ciò viene comprovato perfino da un primo sguardo a questo testo, che ci riporta al libro della Genesi e dunque «al principio», e che, nella descrizione del rapporto tra Cristo e la Chiesa, riprende dagli scritti dei profeti dell'Antico Testamento la ben nota analogia dell'amore sponsale tra Dio e il suo popolo eletto. Senza esaminare questi rapporti, sarebbe difficile rispondere alla domanda sul modo, in cui la lettera agli Efesini tratta della sacramentalità del matrimonio. Si vedrà pure come la prevista risposta deve passare attraverso tutto l'ambito dei problemi analizzati in precedenza, cioè attraverso la teologia del corpo.

5. Il sacramento o la sacramentalità - nel senso più generale di questo termine - si incontra con il corpo e presuppone la «teologia del corpo». Il sacramento, infatti, secondo il significato generalmente conosciuto, è un «segno visibile». Il «corpo» significa pure ciò che è visibile, significa la «visibilità» del mondo e dell'uomo. Dunque, in qualche modo - anche se il più generale - il corpo entra nella definizione del sacramento, essendo esso «segno visibile di una realtà invisibile», cioè della realtà spirituale, trascendente, divina. In questo segno - e mediante questo segno - Dio si dona all'uomo nella sua trascendente verità e nel suo amore. Il sacramento è segno della grazia ed è un segno efficace. Non solo la indica ed esprime in modo visibile, a modo di segno, ma la produce, e contribuisce efficacemente a far sì che la grazia diventi parte dell'uomo, e che in lui si realizzi e si compia l'opera della salvezza, l'opera prestabilita da Dio fin dall'eternità e pienamente rivelata in Gesù Cristo.

6. Direi che già questo primo sguardo gettato sul «classico» testo della lettera agli Efesini indica la direzione in cui debbono svilupparsi le nostre ulteriori analisi. E' necessario che queste analisi inizino dalla preliminare comprensione del testo in se stesso; tuttavia, debbono in seguito condurci, per così dire, oltre i suoi confini, per capire possibilmente «fino in fondo» quanta ricchezza di verità rivelata da Dio sia contenuta nell'ambito di quella pagina stupenda. Servendoci della nota espressione della costituzione «Gaudium et Spes», si può dire che il brano da noi scelto nella lettera agli Efesini «svela - in modo particolare - l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (n. 22): in quanto egli partecipa all'esperienza della persona incarnata. Infatti Dio, creandolo a sua

immagine, fin dal principio lo creò «maschio e femmina» (Gn 1,27).

Durante le successive analisi cercheremo - soprattutto alla luce del citato testo della lettera agli Efesini - di comprendere più profondamente il sacramento (in particolare, il matrimonio come sacramento): prima, nella dimensione dell'alleanza e della grazia, e, in seguito, nella dimensione del segno sacramentale.

Il problema della paternità paolina della lettera agli Efesini, riconosciuta da alcuni esegeti e negata da altri, può essere risolto per il tramite di una supposizione mediana, che qui accettiamo quale ipotesi di lavoro: ossia, che san Paolo affidò alcuni concetti al suo segretario, il quale poi li sviluppò e rifinì.

E' questa soluzione provvisoria del problema che abbiamo in mente, parlando dell'«Autore della lettera agli Efesini», dell'«Apostolo» e di «san Paolo».

# **UDIENZA GENERALE**

4 agosto 1982

## ***Il mistero di Cristo nella Chiesa e la chiamata ad essere imitatori di Dio***

1. Nella nostra conversazione di mercoledì scorso ho citato il capitolo quinto della lettera agli Efesini (5,22-23). Ora, dopo lo sguardo introduttivo su quel testo «classico», conviene esaminare il modo in cui tale brano - così importante sia per il mistero della Chiesa, sia per la sacramentalità del matrimonio - è inquadrato nell'immediato contesto dall'intera lettera.

Pur sapendo che esiste una serie di problemi discussi tra i Biblisti riguardo ai destinatari, alla paternità e anche alla data della sua composizione, bisogna constatare che la lettera agli Efesini ha una struttura molto significativa. L'Autore inizia questa lettera col presentare l'eterno piano della salvezza dell'uomo in Gesù Cristo.

«...Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo /... In lui ci ha scelti... / per essere santi ed immacolati al suo cospetto nella carità, / predestinandoci ad essere suoi figli adottivi / per opera di Gesù Cristo, / secondo il beneplacito della sua volontà. / E questo a lode e gloria della sua grazia, / che ci ha dato nel suo Figlio diletto; / nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, / la remissione dei peccati / secondo la ricchezza della sua grazia. / ...per realizzarlo nella pienezza dei tempi: / il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose...» (1,3.4-7.10).

L'Autore della lettera agli Efesini, dopo aver presentato con parole piene di gratitudine il piano che, fin dall'eternità, è in Dio e ad un tempo si realizza già nella vita dell'umanità, prega il Signore, affinché gli uomini (e direttamente i destinatari della lettera) conoscano pienamente Cristo quale capo: «...Lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, / la quale è il suo corpo, / la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose» (1,22-23). L'umanità peccatrice è chiamata ad una vita nuova in Cristo, nel quale i pagani e gli Ebrei debbono unirsi come in un tempio (cfr. Ef 2,11-21). L'Apostolo è banditore del ministero di Cristo tra i pagani, ai quali soprattutto si rivolge nella sua lettera, piegando «le ginocchia davanti al Padre» e chiedendo che conceda loro, «secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore» (3,14.16).

2. Dopo questo così profondo e suggestivo svelamento del mistero di Cristo nella Chiesa, l'Autore passa, nella seconda parte della lettera, a direttive più particolareggiate, che mirano a definire la vita cristiana come vocazione che scaturisce dal piano divino, di cui abbiamo parlato in precedenza, cioè dal mistero di Cristo nella Chiesa. Anche qui l'Autore tocca diverse questioni sempre valide per la vita cristiana. Esorta a conservare l'unità, sottolineando in pari tempo che tale unità si costruisce sulla molteplicità e diversità dei doni di Cristo. A ciascuno è dato un dono diverso, ma tutti, come cristiani, debbono «rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio, nella giustizia e nella santità vera» (4,24). Con ciò è legato un richiamo categorico a superare i vizi ed acquisire le virtù corrispondenti alla vocazione che tutti hanno ottenuto in Cristo (cfr. 4,25-32). L'Autore scrive: «Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi, e camminate nella carità, nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi,... in sacrificio» (5,1-2).

3. Nel capitolo quinto della lettera agli Efesini questi richiami divengono ancor più particolareggiati. L'Autore condanna severamente gli abusi pagani, scrivendo: «Se un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore. Comportatevi perciò come figli della luce» (5,8). E poi: «Non siate... inconsiderati, ma sappiate comprendere la volontà di Dio. E non ubriacatevi di vino (riferimento al libro dei Proverbi 23, 31) ...ma siate ricolmi dello Spirito, intrattenendovi a vicenda con salmi, inni e cantici spirituali, cantando ed inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore» (5,17-19). L'Autore della lettera vuole illustrare con queste parole il clima di vita spirituale, che dovrebbe animare ogni comunità cristiana. A questo punto, passa alla comunità domestica, cioè alla famiglia. Scrive infatti: «Siate ricolmi dello Spirito... rendendo continuamente grazie per ogni cosa a Dio Padre, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo. Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (5,18.20-21). E così entriamo appunto in quel brano della lettera, che sarà tema della nostra particolare analisi. Potremo constatare facilmente che il contenuto essenziale di questo testo «classico» compare all'incrocio dei due principali fili conduttori dell'intera lettera agli Efesini: il primo, quello del mistero di Cristo che, come espressione del piano divino per la salvezza dell'uomo, si realizza nella Chiesa; il secondo, quello della vocazione cristiana quale modello di vita dei singoli battezzati e delle singole comunità, corrispondente al mistero di Cristo, ossia al piano divino per la salvezza dell'uomo.

4. Nel contesto immediato del brano citato, l'Autore della lettera cerca di spiegare in qual modo la vocazione cristiana così concepita debba realizzarsi e manifestarsi nei rapporti tra tutti i membri di una famiglia; dunque, non solo tra il marito e la moglie (di cui tratta precisamente il brano del capitolo 5, 22-23 da noi scelto), ma anche tra i genitori e i figli. L'Autore scrive: «Figli, obbedite ai vostri genitori nel Signore, perché questo è giusto. Onora tuo padre e tua madre: è questo il primo comandamento associato a una promessa: perché tu sia felice e goda di una vita lunga sopra la terra. E voi, padri, non inasprite i vostri figli, ma allevateli nell'educazione e nella disciplina del Signore» (6,1-4). In seguito, si parla dei doveri dei servi nei riguardi dei padroni e, viceversa, dei padroni nei riguardi dei servi, cioè degli schiavi (cfr. 6,5-9), il che va riferito anche alle direttive concernenti la famiglia in senso lato. Essa, infatti, era costituita non soltanto dai genitori e dai figli (secondo il succedersi delle generazioni), ma vi appartenevano in senso lato anche i servi di ambedue i sessi: schiavi e schiave.

5. Così, dunque, il testo della lettera agli Efesini, che ci proponiamo di far oggetto di una approfondita analisi, si trova nell'immediato contesto di insegnamenti sugli obblighi morali della società familiare (le cosiddette «Hausteflen» o codici domestici, secondo la definizione di Lutero). Analoghe istruzioni troviamo anche in altre lettere (cfr. ex. gr., Col 3,18-4; 1Pt 2,13-3,7). Per di più, tale contesto immediato fa parte del nostro brano, in quanto anche il «classico» testo da noi scelto tratta dei reciproci doveri dei mariti e delle mogli. Tuttavia occorre notare che il brano 5, 22-33 della lettera agli Efesini è centrato di per sé esclusivamente sui coniugi e sul matrimonio, e quanto riguarda la famiglia anche in senso lato si trova già nel contesto. Prima, però, di accingersi ad un'analisi approfondita del testo, conviene aggiungere che l'intera lettera termina con uno stupendo incoraggiamento alla battaglia spirituale (cfr. 6,10-20), con brevi raccomandazioni (cfr. 6,21-22) e un augurio finale (cfr. 6,23-24). Quell'appello alla battaglia spirituale sembra essere logicamente fondato sull'argomentazione di tutta la lettera. Esso è, per così dire, l'esplicito compimento dei suoi principali fili conduttori.



Avendo così davanti agli occhi la struttura complessiva dell'intera lettera agli Efesini, cercheremo nella prima analisi di chiarire il significato delle parole: «Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (5,21), rivolte ai mariti e alle mogli.

# **UDIENZA GENERALE**

11 agosto 1982

## ***Cristo fonte e modello dei rapporti fra i coniugi***

1. Iniziamo oggi un'analisi più particolareggiata del brano della lettera agli Efesini 5, 21-33. L'Autore, rivolgendosi ai coniugi, raccomanda loro di esser «sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (v. 21).

Si tratta qui di un rapporto dalla doppia dimensione o di duplice grado: reciproco e comunitario. Uno precisa e caratterizza l'altro. Le relazioni reciproche del marito e della moglie debbono scaturire dalla loro comune relazione con Cristo. L'Autore della lettera parla del «timore di Cristo» in un senso analogo a quando parla del «timore di Dio». In questo caso, non si tratta di timore o paura, che è un atteggiamento difensivo davanti alla minaccia di un male, ma si tratta soprattutto di rispetto per la santità, per il «sacrum»; si tratta della «pietas», che nel linguaggio dell'Antico Testamento fu espressa anche col termine «timore di Dio» (cfr., ex. gr., Sal 102 [103],11; Prv 1,7; 23,17; Sir 1,11-16). In effetti, una tale «pietas», sorta dalla profonda coscienza del mistero di Cristo, deve costituire la base delle reciproche relazioni tra i coniugi.

2. Come il contesto immediato, così anche il testo scelto da noi ha un carattere «parenetico», cioè di istruzione morale. L'Autore della lettera desidera indicare ai coniugi come si devono stabilire le loro relazioni reciproche e tutto il loro comportamento. Egli deduce le proprie indicazioni e direttive dal mistero di Cristo presentato all'inizio della lettera. Questo mistero deve essere spiritualmente presente nel reciproco rapporto dei coniugi. Penetrando i loro cuori, generando in essi quel santo «timore di Cristo» (cioè appunto la «pietas»), il mistero di Cristo deve condurli ad esser «sottomessi gli uni agli altri»: il mistero di Cristo, cioè il mistero della scelta, fin dall'eternità, di ciascuno di loro in Cristo «ad essere figli adottivi» di Dio.

3. L'espressione che apre il nostro brano di Efesini 5, 21-33, al quale ci siamo avvicinati grazie all'analisi del contesto remoto e immediato, ha un'eloquenza tutta particolare. L'Autore parla della mutua sottomissione dei coniugi, marito e moglie, e in tal modo fa anche capire come bisogna intendere le parole che scriverà in seguito sulla sottomissione della moglie al marito. Infatti leggiamo: «Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore» (v. 22). Esprimendosi così, l'Autore non intende dire che il marito è «padrone» della moglie e che il patto inter-personale proprio del matrimonio è un patto di dominio del marito sulla moglie. Esprime, invece, un altro concetto: cioè che la moglie, nel suo rapporto con Cristo - il quale è per ambedue i coniugi unico Signore - può e deve trovare la motivazione di quel rapporto con il marito, che scaturisce dall'essenza stessa del matrimonio e della famiglia. Tale rapporto, tuttavia, non è sottomissione unilaterale. Il matrimonio, secondo la dottrina della lettera agli Efesini, esclude quella componente del patto che gravava e, a volte, non cessa di gravare su questa istituzione. Il marito e la moglie sono infatti «sottomessi gli uni agli altri», sono vicendevolmente subordinati. La fonte di questa reciproca sottomissione sta nella «pietas» cristiana, e la sua espressione è l'amore.

4. L'Autore della lettera sottolinea in modo particolare questo amore, rivolgendosi ai mariti. Scrive infatti: «E voi, mariti, amate le vostre mogli...», e con questo modo di esprimersi toglie qualunque timore, che avrebbe potuto suscitare (data la sensibilità contemporanea) la frase precedente: «Le mogli siano sottomesse ai mariti». L'amore esclude ogni genere di sottomissione, per cui la moglie diverrebbe serva o schiava del marito, oggetto di sottomissione unilaterale. L'amore fa sì che contemporaneamente anche il marito è sottomesso alla moglie, e sottomesso in questo al Signore stesso, così come la moglie al marito. La comunità o unità che essi debbono costituire a motivo del matrimonio, si realizza attraverso una reciproca donazione, che è anche una sottomissione vicendevole. Cristo è fonte ed insieme modello di quella sottomissione che, essendo reciproca «nel timore di Cristo», conferisce all'unione coniugale un carattere profondo e maturo. Molteplici fattori di natura psicologica o di costume vengono, in questa fonte e dinanzi a questo modello, talmente trasformati da far emergere, direi, una nuova e preziosa «fusione» dei comportamenti e dei rapporti bilaterali.

5. L'Autore della lettera agli Efesini non teme di accogliere quei concetti che erano propri della mentalità e dei costumi di allora; non teme di parlare della sottomissione della moglie al marito; non teme, poi (anche nell'ultimo versetto del testo da noi citato), di raccomandare alla moglie che «sia rispettosa verso il marito» (v. 33). Infatti è certo che, quando il marito e la moglie saranno sottomessi l'uno all'altro «nel timore di Cristo», tutto troverà un giusto equilibrio, cioè tale da corrispondere alla loro vocazione cristiana nel mistero di Cristo.

6. Diversa è certamente la nostra sensibilità contemporanea, diversi sono anche le mentalità e i costumi, e differente è la posizione sociale della donna nei confronti dell'uomo. Nondimeno, il fondamentale principio parenetico, che troviamo nella lettera agli Efesini, rimane lo stesso e porta i medesimi frutti. La sottomissione reciproca «nel timore di Cristo» - sottomissione nata sul fondamento della «pietas» cristiana - forma sempre quella profonda e salda struttura portante della comunità dei coniugi, in cui si realizza la vera «comunione» delle persone.

7. L'Autore del testo agli Efesini, che ha iniziato la sua lettera con una magnifica visione del piano eterno di Dio verso l'umanità, non si limita a porre in rilievo soltanto gli aspetti tradizionali del costume o quelli etici del matrimonio, ma oltrepassa l'ambito dell'insegnamento, e, scrivendo sul rapporto reciproco dei coniugi, scopre in esso la dimensione dello stesso mistero di Cristo, di cui egli è annunziatore e apostolo. «Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti, in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei...» (v. 22-25). In tal modo, l'insegnamento proprio di questa parte parenetica della lettera viene, in certo senso, inserito nella realtà stessa del mistero nascosto fin dall'eternità in Dio e rivelato all'umanità in Gesù Cristo. Nella lettera agli Efesini siamo testimoni, direi, di un particolare incontro di quel mistero con l'essenza stessa della vocazione al matrimonio. Come bisogna intendere questo incontro?

8. Nel testo della lettera agli Efesini esso si presenta anzitutto come una grande analogia. Vi leggiamo: «Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore...»: ecco la prima componente

dell'analogia. «Il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa... »: ecco la seconda componente, che costituisce il chiarimento e la motivazione della prima. «E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti...»: il rapporto di Cristo con la Chiesa, presentato precedentemente, viene ora espresso quale rapporto della Chiesa con Cristo, e qui è compresa la componente successiva dell'analogia. Infine: «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei...»: ecco l'ultima componente dell'analogia. Il seguito del testo della lettera sviluppa il pensiero fondamentale, contenuto nel passo ora citato; e l'intero testo della lettera agli Efesini al capitolo 5 (v. 21-23) è interamente permeato della stessa analogia; cioè: il rapporto reciproco tra i coniugi, marito e moglie, va inteso dai cristiani a immagine del rapporto tra Cristo e la Chiesa.

## **UDIENZA GENERALE**

18 agosto 1982

### ***Dalla lettera agli Efesini scaturisce una più profonda comprensione della Chiesa e del matrimonio***

1. Analizzando le rispettive componenti della lettera agli Efesini, abbiamo constatato mercoledì scorso che, il rapporto reciproco tra i coniugi, marito e moglie, va inteso dai cristiani ad immagine del rapporto tra Cristo e la Chiesa.

Questo rapporto è rivelazione e realizzazione nel tempo del mistero della salvezza, dell'elezione di amore, «nascosta» dall'eternità in Dio. In questa rivelazione e realizzazione il mistero della salvezza comprende il tratto particolare dell'amore sponsale nel rapporto di Cristo con la Chiesa, e perciò lo si può esprimere nel modo più adeguato, ricorrendo all'analogia del rapporto che c'è - che deve esserci - tra marito e moglie nel matrimonio. Tale analogia chiarisce il mistero, almeno fino ad un certo grado. Anzi, sembra che, secondo l'Autore della lettera agli Efesini, questa analogia sia complementare di quella di «Corpo Mistico» (cfr.1,22-23), quando cerchiamo di esprimere il mistero del rapporto di Cristo con la Chiesa e - risalendo ancor più lontano - il mistero dell'amore eterno di Dio verso l'uomo, verso l'umanità: il mistero, che si esprime e si realizza nel tempo attraverso il rapporto di Cristo con la Chiesa.

2. Se - come è stato detto - questa analogia illumina il mistero, essa stessa a sua volta viene illuminata da quel mistero. Il rapporto sponsale che unisce i coniugi, marito e moglie, deve - secondo l'Autore della lettera agli Efesini - aiutarci a comprendere l'amore che unisce il Cristo con la Chiesa, quell'amore reciproco di Cristo e della Chiesa, in cui si realizza l'eterno piano divino della salvezza dell'uomo. Tuttavia, il significato dell'analogia non si esaurisce qui. L'analogia usata nella lettera agli Efesini, chiarendo il mistero del rapporto tra il Cristo e la Chiesa, contemporaneamente svela la verità essenziale sul matrimonio: cioè, che il matrimonio corrisponde alla vocazione dei cristiani solo quando rispecchia l'amore che Cristo-Sposo dona alla Chiesa sua Sposa, e che la Chiesa (a somiglianza della moglie «sottomessa», dunque pienamente donata) cerca di ricambiare a Cristo. Questo è l'amore redentore, salvatore, l'amore con cui l'uomo dall'eternità è stato amato da Dio in Cristo: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, / per essere santi e immacolati al suo cospetto...» (1,4).

3. Il matrimonio corrisponde alla vocazione dei cristiani in quanto coniugi soltanto se, appunto, quell'amore vi si rispecchia ed attua. Ciò diverrà chiaro se cercheremo di rileggere l'analogia paolina nella direzione inversa, cioè partendo dal rapporto di Cristo con la Chiesa, e volgendoci poi al rapporto del marito e della moglie nel matrimonio. Nel testo è usato il tono esortativo: «Le mogli siano sottomesse ai mariti... come la Chiesa sta sottomessa a Cristo». E d'altra parte: «Voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa...». Queste espressioni dimostrano che si tratta di un obbligo morale. Tuttavia, per poter raccomandare tale obbligo, bisogna ammettere che nell'essenza stessa del matrimonio si racchiude una particella dello stesso mistero. Altrimenti, tutta

questa analogia rimarrebbe sospesa nel vuoto. L'invito dell'Autore della lettera agli Efesini, rivolto ai coniugi, perché modellino il loro rapporto reciproco a somiglianza del rapporto di Cristo con la Chiesa («come - così»), sarebbe privo di una base reale, come se gli mancasse il terreno sotto i piedi. Tale è la logica dell'analogia usata nel citato testo agli Efesini.

4. Come si vede quest'analogia opera in due direzioni. Se, da una parte, ci consente di comprendere meglio l'essenza del rapporto di Cristo con la Chiesa, dall'altra, al tempo stesso, ci permette di penetrare più profondamente nell'essenza del matrimonio, alla quale sono chiamati i cristiani. Essa manifesta, in un certo senso, il modo in cui questo matrimonio, nella sua essenza più profonda, emerge dal mistero dell'amore eterno di Dio verso l'uomo e l'umanità: da quel mistero salvifico, che si compie nel tempo mediante l'amore sponsale di Cristo verso la Chiesa. Partendo dalle parole della lettera agli Efesini (5,22-33), possiamo in seguito sviluppare il pensiero contenuto nella grande analogia paolina in due direzioni: sia nella direzione di una più profonda comprensione della Chiesa, sia nella direzione di una più profonda comprensione del matrimonio. Nelle nostre considerazioni seguiremo anzitutto questa seconda, memori che, alla base della comprensione del matrimonio nella sua essenza stessa, sta il rapporto sponsale di Cristo con la Chiesa. Quel rapporto va analizzato ancor più accuratamente per poter stabilire - supponendo l'analogia con il matrimonio - in qual modo questo diventi segno visibile dell'eterno mistero divino, ad immagine della Chiesa unita con Cristo. In questo modo la lettera agli Efesini ci conduce alle basi stesse della sacramentalità del matrimonio.

5. Intraprendiamo, dunque, un'analisi particolareggiata del testo. Quando leggiamo nella lettera agli Efesini che «il marito... è capo della moglie come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo» (v. 23), possiamo supporre che l'Autore, il quale ha già prima chiarito che la sottomissione della moglie al marito, come capo, va intesa quale sottomissione reciproca «nel timore di Cristo», risale al concetto radicato nella mentalità del tempo, per esprimere anzitutto la verità circa il rapporto di Cristo con la Chiesa, cioè che Cristo è capo della Chiesa. E' capo come «salvatore del suo corpo». La Chiesa è appunto quel corpo che - essendo sottomesso in tutto a Cristo come suo capo - riceve da lui tutto ciò, per cui diviene ed è suo corpo: cioè la pienezza della salvezza come dono di Cristo, il quale «ha dato se stesso per lei» sino alla fine. Il «donarsi» di Cristo al Padre per mezzo dell'obbedienza fino alla morte di croce acquista qui un senso strettamente ecclesiologico: «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei» (v. 25). Attraverso una totale donazione per amore ha formato la Chiesa come suo corpo e continuamente la edifica, divenendo suo capo. Come capo è salvatore del suo corpo e, nello stesso tempo, quale salvatore è capo. Come capo e salvatore della Chiesa è anche sposo della sua sposa. 6. In tanto la Chiesa è se stessa, in quanto, come corpo, accoglie da Cristo, suo capo, l'intero dono della salvezza come frutto dell'amore di Cristo e della sua donazione per la Chiesa: frutto della donazione di Cristo sino alla fine. Quel dono di sé al Padre per mezzo dell'obbedienza fino alla morte (cfr. Fil 2,8) è contemporaneamente, secondo la lettera agli Efesini, un «dare se stesso per la Chiesa». In questa espressione, l'amore redentore si trasforma, direi, in amore sponsale: Cristo, dando se stesso per la Chiesa, con lo stesso atto redentore si è unito una volta per sempre con essa, come lo sposo con la sposa, come il marito con la moglie, donandosi attraverso tutto ciò che una volta per sempre è racchiuso in quel suo «dare se stesso» per la Chiesa. In tal modo, il mistero della redenzione del corpo nasconde in sé, in certo senso, il mistero «delle nozze dell'Agnello» (cfr. Ap 19,7). Poiché Cristo è capo del corpo, l'intero dono salvifico della redenzione penetra la Chiesa come il corpo di

quel capo, e forma continuamente la più profonda, essenziale sostanza della sua vita. E la forma al modo sponsale, dato che nel testo citato l'analogia del corpo-capo passa nell'analogia dello sposo-sposa, o piuttosto del marito-moglie. Lo dimostrano i brani successivi del testo, ai quali converrà passare in seguito.

## **UDIENZA GENERALE**

25 agosto 1982

### ***La essenziale bi-soggettività nei rapporti Cristo-Chiesa e marito-moglie***

1. Nelle precedenti considerazioni sul quinto capitolo della lettera agli Efesini (5,21-33) abbiamo richiamato particolarmente l'attenzione sull'analogia del rapporto che esiste tra Cristo e la Chiesa, e di quello che esiste tra lo sposo e la sposa, cioè tra il marito e la moglie, uniti dal vincolo sponsale. Prima di accingerci all'analisi dei brani ulteriori del testo in questione, dobbiamo prendere coscienza del fatto che nell'ambito della fondamentale analogia paolina: Cristo e Chiesa da una parte, uomo e donna, come coniugi, dall'altra, vi è pure un'analogia supplementare: l'analogia cioè del Capo e del Corpo. Ed è proprio questa analogia a conferire un significato principalmente ecclesiologico all'enunciato da noi analizzato: la Chiesa, come tale, è formata da Cristo; è costituita da lui nella sua parte essenziale, come il corpo dal capo. L'unione del corpo con il capo è soprattutto di natura organica, è, in semplici parole, l'unione somatica dell'organismo umano. Su questa unione organica si fonda, in modo diretto, l'unione biologica, in quanto si può dire che «il corpo vive dal capo» (anche se, in pari tempo, sebbene in un altro modo, il capo vive dal corpo). E inoltre, se si tratta dell'uomo, su questa unione organica si fonda anche l'unione psichica, intesa nella sua integrità e, in definitiva, l'unità integrale della persona umana.

2. Come già è stato detto (per lo meno nel brano analizzato), l'Autore della lettera agli Efesini ha introdotto l'analogia supplementare del capo e del corpo nell'ambito dell'analogia del matrimonio. Sembra perfino che abbia concepito la prima analogia: «capo-corpo», in maniera più centrale dal punto di vista della verità su Cristo e sulla Chiesa, da lui proclamata. Tuttavia, bisogna ugualmente affermare che non l'ha posta accanto o al di fuori dell'analogia del matrimonio come legame sponsale. Anzi, al contrario. Nell'intero testo della lettera agli Efesini (5,22-33), e specialmente nella prima parte, di cui ci stiamo occupando (5,22-23), l'Autore parla come se nel matrimonio anche il marito sia «capo della moglie», e la moglie «corpo del marito» come se anche i coniugi formino una unione organica. Ciò può trovare il suo fondamento nel testo della Genesi, in cui si parla di «una sola carne» (2,24), ossia in quello stesso testo, al quale l'Autore della lettera agli Efesini si riferirà tra poco nel quadro della sua grande analogia. Nondimeno, nel testo del libro della Genesi viene chiaramente posto in evidenza che si tratta dell'uomo e della donna, come di due distinti soggetti personali, i quali decidono coscientemente della loro unione coniugale, definita da quell'arcaico testo con i termini: «una sola carne». E anche nella lettera agli Efesini, questo è ugualmente ben chiaro. L'Autore si serve di una duplice analogia: capo-corpo, marito-moglie, al fine di illustrare con chiarezza la natura dell'unione tra Cristo e la Chiesa. In un certo senso, specialmente in questo primo passo del testo agli Efesini 5,22-33, la dimensione ecclesiologica sembra decisiva e prevalente.

3. «Le mogli siano sottomesse ai mariti, come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli,



come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei...» (5,22-25). Questa analogia supplementare «capo-corpo» fa sì che nell'ambito dell'intero brano della lettera agli Efesini 5,22-23 abbiamo a che fare con due soggetti distinti, i quali, in virtù di un particolare rapporto reciproco, diventano in certo senso un solo soggetto: il capo costituisce insieme al corpo un soggetto (nel senso fisico e metafisico), un organismo, una persona umana, un essere. Non vi è dubbio che Cristo è un soggetto diverso dalla Chiesa, tuttavia, in virtù di un particolare rapporto, si unisce con essa, come in una unione organica del capo e del corpo: la Chiesa è così fortemente, così essenzialmente se stessa in virtù di una unione con Cristo (mistico). E' possibile dire lo stesso dei coniugi, dell'uomo e della donna, uniti in un legame matrimoniale? Se l'Autore della lettera agli Efesini vede l'analogia dell'unione del capo con il corpo anche nel matrimonio, questa analogia, in un certo senso, sembra rapportarsi al matrimonio in considerazione dell'unione che Cristo costituisce con la Chiesa e la Chiesa con Cristo. Quindi l'analogia riguarda soprattutto il matrimonio stesso come quell'unione per cui «due formeranno una carne sola» (Ef 5,31; cfr. Gn 2,24).

4. Questa analogia, tuttavia, non offusca l'individualità dei soggetti: quella del marito e quella della moglie, cioè l'essenziale bi-soggettività che sta alla base dell'immagine di «un solo corpo», anzi, l'essenziale bi-soggettività del marito e della moglie nel matrimonio, che fa di loro in un certo senso «un solo corpo», passa, nell'ambito di tutto il testo che stiamo esaminando (Ef 5,22-33), all'immagine della Chiesa-Corpo, unita con Cristo come Capo. Ciò si vede specialmente nel seguito di questo testo, dove l'Autore descrive il rapporto di Cristo con la Chiesa appunto mediante l'immagine del rapporto del marito con la moglie. In questa descrizione la Chiesa-Corpo di Cristo appare chiaramente come il soggetto secondo dell'unione coniugale, al quale il soggetto primo, Cristo, manifesta l'amore di cui l'ha amata dando «se stesso per lei». Quell'amore è immagine e soprattutto modello dell'amore che il marito deve manifestare alla moglie nel matrimonio, quando ambedue sono sottomessi l'un l'altro «nel timore di Cristo».

5. Leggiamo infatti: «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola» (5,25-31).

6. E' facile scorgere che in questa parte del testo della lettera agli Efesini 5,22-33 «prevale» chiaramente la bi-soggettività: essa viene rilevata sia nel rapporto Cristo-Chiesa, sia anche nel rapporto marito-moglie. Ciò non vuol dire che sparisca l'immagine di un soggetto unico: l'immagine di «un solo corpo». Essa è conservata anche nel brano del nostro testo, e in un certo senso vi è ancor meglio spiegata. Ciò si vedrà con più chiarezza quando sottoporremo ad un'analisi particolareggiata il brano sopracitato. Così dunque l'Autore della lettera agli Efesini parla dell'amore di Cristo verso la Chiesa, spiegando il modo in cui quell'amore si esprime, e presentando, nello stesso tempo, sia quell'amore sia le sue espressioni come modello che il marito deve seguire nei riguardi della propria moglie. L'amore di Cristo verso la Chiesa ha essenzialmente, come scopo, la sua santificazione: «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso... per renderla santa» (5,25-26). Al principio di questa

santificazione è il battesimo, primo ed essenziale frutto della donazione di sé, che Cristo ha fatto per la Chiesa. In questo testo, il battesimo non viene chiamato col proprio nome, ma definito come purificazione «per mezzo del lavacro dell'acqua, accompagnato dalla parola» (5,26). Questo lavacro, con la potenza che deriva dalla donazione redentrice di sé, che Cristo ha fatto per la Chiesa, opera la purificazione fondamentale mediante la quale l'amore di lui verso la Chiesa acquista, agli occhi dell'Autore della lettera, un carattere sponsale.

7. E' noto che al sacramento del battesimo partecipa un soggetto individuale nella Chiesa. L'Autore della lettera, tuttavia, attraverso quel soggetto individuale del battesimo vede tutta la Chiesa. L'amore sponsale di Cristo si riferisce ad essa, alla Chiesa ogni qualvolta una persona singola riceve in essa la purificazione fondamentale per mezzo del battesimo. Chi riceve il battesimo, in virtù dell'amore redentore di Cristo, diviene al tempo stesso partecipe del suo amore sponsale verso la Chiesa. «Il lavacro dell'acqua, accompagnato dalla parola» è, nel nostro testo, l'espressione dell'amore sponsale, nel senso che prepara la sposa (Chiesa) allo Sposo, fa la Chiesa sposa di Cristo, direi, «in actu primo». Alcuni studiosi della Bibbia osservano qui che, nel testo da noi citato, il «lavacro dell'acqua» rievoca l'abluzione rituale che precedeva lo spozalizio, il che costituiva un importante rito religioso anche presso i Greci.

8. Come sacramento del battesimo il «lavacro dell'acqua, accompagnato dalla parola» (5,26) rende sposa la Chiesa non solo «in actu primo», ma anche nella prospettiva più lontana, ossia nella prospettiva escatologica. Questa si apre davanti a noi quando, nella lettera agli Efesini, leggiamo che «il lavacro dell'acqua» serve, da parte dello sposo, «al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (5,27). L'espressione «di farsi comparire davanti» sembra indicare quel momento dello spozalizio, in cui la sposa viene condotta allo sposo, già vestita dell'abito nuziale e adornata per lo spozalizio. Il testo citato rileva che lo stesso Cristo-Sposo ha cura di adornare la sposa-Chiesa, ha cura che essa sia bella della bellezza della grazia, bella in virtù del dono della salvezza nella sua pienezza, già concesso fin dal sacramento del battesimo. Ma il battesimo è soltanto l'inizio, da cui dovrà emergere la figura della Chiesa gloriosa (come leggiamo nel testo), quale frutto definitivo dell'amore redentore e sponsale, solamente con l'ultima venuta di Cristo (parusia).

Vediamo quanto profondamente l'Autore della lettera agli Efesini scruta la realtà sacramentale, proclamandone la grande analogia: sia l'unione di Cristo con la Chiesa, sia l'unione sponsale dell'uomo e della donna nel matrimonio vengono in tal modo illuminate da una particolare luce soprannaturale.

# **UDIENZA GENERALE**

1 settembre 1982

## ***L'amore condiziona e costituisce l'unità morale dei coniugi***

1. L'Autore della lettera agli Efesini, proclamando l'analogia tra il vincolo sponsale che unisce Cristo e la Chiesa, e quel che unisce il marito e la moglie nel matrimonio, così scrive: «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (5,25-27).

2. E' significativo che l'immagine della Chiesa gloriosa venga presentata, nel testo citato, come una sposa tutta bella nel suo corpo. Certo, questa è una metafora; ma essa è molto eloquente, e testimonia quanto profondamente incida il momento del corpo nell'analogia dell'amore sponsale. La Chiesa «gloriosa» è quella «senza macchia né ruga». «Macchia» può essere intesa come segno di bruttezza, «ruga» come segno d'invecchiamento e di senilità. Nel senso metaforico sia l'una che l'altra espressione indicano i difetti morali, il peccato. Si può aggiungere che in san Paolo l'«uomo vecchio» significa l'uomo del peccato (cfr. Rm 6,6). Cristo quindi con il suo amore redentore e sponsale fa sì che la Chiesa non solo diventi senza peccato, ma resti «eternamente giovane».

3. L'ambito della metafora è, come si vede, ben vasto. Le espressioni che si riferiscono direttamente e immediatamente al corpo umano, caratterizzandolo nei rapporti reciproci tra lo sposo e la sposa, tra il marito e la moglie, indicano al tempo stesso attributi e qualità di ordine morale, spirituale e soprannaturale. Ciò è essenziale per tale analogia. Pertanto l'Autore della lettera può definire lo stato «glorioso» della Chiesa in rapporto allo stato del corpo della sposa, libero da segni di bruttezza o d'invecchiamento («o alcunché di simile»), semplicemente come santità e assenza del peccato: tale è la Chiesa «santa e immacolata». E' dunque ovvio di quale bellezza della sposa si tratti, in qual senso la Chiesa sia corpo di Cristo e in qual senso quel Corpo-Sposa accolga il dono dello Sposo che «ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei». Nondimeno è significativo che san Paolo spieghi tutta questa realtà, che per essenza è spirituale e soprannaturale, attraverso la somiglianza del corpo e dell'amore per cui i coniugi, marito e moglie, diventano «una sola carne».

4. Nell'intero passo del testo citato è ben chiaramente conservato il principio della bi-soggettività: Cristo-Chiesa, Sposo-Sposa (marito-moglie). L'Autore presenta l'amore di Cristo verso la Chiesa - quell'amore che fa della Chiesa il corpo di Cristo, di cui egli è il capo - come modello dell'amore degli sposi e come modello delle nozze dello sposo e della sposa. L'amore obbliga lo sposo-marito ad essere sollecito per il bene della sposa-moglie, lo impegna a desiderarne la bellezza ed insieme a sentire questa bellezza e ad averne cura. Si tratta qui anche della bellezza visibile, della bellezza fisica. Lo sposo scruta con attenzione la sua sposa quasi nella creativa, amorosa inquietudine di trovare tutto ciò che di buono e di bello è in lei e che per lei desidera. Quel bene che colui che ama

crea, col suo amore, in chi è amato, è come una verifica dello stesso amore e la sua misura. Donando se stesso nel modo più disinteressato, colui che ama non lo fa fuori di questa misura e di questa verifica.

5. Quando l'Autore della lettera agli Efesini - nei successivi versetti del testo (v. 28-29) - volge la mente esclusivamente ai coniugi stessi, l'analogia del rapporto di Cristo con la Chiesa risuona ancor più profonda e lo spinge ad esprimersi così: «I mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo» (v. 28). Qui ritorna dunque il motivo dell'«una sola carne», che nella suddetta frase e nelle frasi successive viene non soltanto ripreso, ma anche chiarito. Se i mariti debbono amare le loro mogli come il proprio corpo, ciò significa che quella uni-soggettività si fonda sulla base della bi-soggettività e non ha carattere reale, ma intenzionale: il corpo della moglie non è il corpo proprio del marito, ma deve essere amato come il corpo proprio. Si tratta quindi dell'unità, non nel senso ontologico, ma morale: dell'unità per amore.

6. «Chi ama la propria moglie ama se stesso» (v. 28). Questa frase conferma ancora di più quel carattere di unità. In certo senso, l'amore fa dell'«io» altrui il proprio «io»: l'«io» della moglie, direi, diviene per amore l'«io» del marito. Il corpo è l'espressione di quell'«io» e il fondamento della sua identità. L'unione del marito e della moglie nell'amore si esprime anche attraverso il corpo. Si esprime nel rapporto reciproco, sebbene l'Autore della lettera agli Efesini lo indichi soprattutto da parte del marito. Ciò risulta dalla struttura della totale immagine. Sebbene i coniugi debbano essere «sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (ciò è stato messo in evidenza già nel primo versetto del testo citato: 5,22-23), tuttavia in seguito il marito è soprattutto colui che ama e la moglie invece colei che è amata. Si potrebbe perfino arrischiare l'idea che la «sottomissione» della moglie al marito, intesa nel contesto dell'intero brano (5,22-23) della lettera agli Efesini, significhi soprattutto il «provare l'amore». Tanto più che questa «sottomissione» si riferisce all'immagine della sottomissione della Chiesa a Cristo, che certamente consiste nel provare il suo amore. La Chiesa, come sposa, essendo oggetto dell'amore redentore di Cristo-sposo, diventa suo corpo. La moglie, essendo oggetto dell'amore sponsale del marito, diventa «una sola carne» con lui: in certo senso, la sua «propria» carne. L'Autore ripeterà questa idea ancora una volta nell'ultima frase del brano qui analizzato: «Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come se stesso» (v. 33).

7. Questa è l'unità morale, condizionata e costituita dall'amore. L'amore non solo unisce i due soggetti, ma consente loro di compenetrarsi a vicenda, appartenendo spiritualmente l'uno all'altro, al punto tale che l'Autore della lettera può affermare: «Chi ama la propria moglie, ama se stesso» (v. 28). L'«io» diventa in certo senso il «tu» e il «tu» l'«io» (s'intende, nel senso morale). E perciò il seguito del testo da noi analizzato suona così: «Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario, la nutre e la cura, come fa Cristo, poiché siamo membra del suo corpo» (v. 29-30). La frase, che inizialmente si riferisce ancora ai rapporti dei coniugi, in fase successiva ritorna esplicitamente al rapporto Cristo-Chiesa, e così, alla luce di quel rapporto, ci induce a definire il senso dell'intera frase. L'Autore, dopo aver spiegato il carattere del rapporto del marito con la propria moglie formando «una carne sola», vuole ancora rafforzare la sua precedente affermazione («chi ama la propria moglie, ama se stesso») e, in un certo senso, sostenerla con la negazione e l'esclusione della possibilità opposta («nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne»: 5,29). Nell'unione per amore, il corpo «altrui» diviene «proprio» nel senso che si ha premura del bene del corpo altrui come del proprio. Le suddette parole, caratterizzando l'amore «carnale» che deve unire

i coniugi, esprimono, si può dire, il contenuto più generale e, ad un tempo, il più essenziale. Esse sembrano parlare di questo amore soprattutto con il linguaggio dell'«agape».

8. L'espressione secondo cui l'uomo «nutre e cura» la propria carne - cioè che il marito «nutre e cura» la carne della moglie come la propria - sembra indicare piuttosto la premura dei genitori, il rapporto tutelare, anziché la tenerezza coniugale. La motivazione di tale carattere deve essere cercata nel fatto che l'Autore passa qui distintamente dal rapporto che unisce i coniugi al rapporto tra Cristo e la Chiesa. Le espressioni che si riferiscono alla cura del corpo, e prima di tutto al suo nutrimento, alla sua alimentazione, suggeriscono a numerosi studiosi di Sacra Scrittura il riferimento all'Eucaristia, di cui Cristo, nel suo amore sponsale, «nutre» la Chiesa. Se queste espressioni, sia pure in tono minore, indicano il carattere specifico dell'amore coniugale, specialmente di quell'amore per cui i coniugi diventano «una sola carne», esse in pari tempo, aiutano a comprendere, almeno in modo generale, la dignità del corpo e l'imperativo morale di aver cura del suo bene: di quel bene che corrisponde alla sua dignità. Il paragone con la Chiesa come Corpo di Cristo, Corpo del suo amore redentore ed insieme sponsale, deve lasciare nella coscienza dei destinatari della lettera agli Efesini (5,22-23) un senso profondo del «sacrum» del corpo umano in genere, e specialmente nel matrimonio, come «luogo» in cui tale senso del «sacrum» determina in modo particolarmente profondo i rapporti reciproci delle persone, e soprattutto quelle dell'uomo con la donna, in quanto moglie e madre dei loro figli.

# **UDIENZA GENERALE**

8 settembre 1982

## ***Rapporto tra la sacramentalità della Chiesa e il sacramento più antico: il matrimonio***

1. L'autore della lettera agli Efesini scrive: «Nessuno mai... ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo» (Ef 5,29-30). Dopo questo versetto, l'Autore ritiene opportuno citare quello che nell'intera Bibbia può essere considerato il testo fondamentale sul matrimonio, testo contenuto in Genesi, capitolo 2,24: «Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola» (e Ef 5,31). E' possibile dedurre dall'immediato contesto della lettera agli Efesini che la citazione del Libro della Genesi (2,24) è qui necessaria non tanto per ricordare l'unità dei coniugi, definita fin «da principio» nell'opera della creazione, quanto per presentare il mistero di Cristo con la Chiesa, da cui l'Autore deduce la verità sull'unità dei coniugi. Questo è il punto più importante di tutto il testo, in certo senso, la sua chiave di volta. L'Autore della lettera agli Efesini racchiude in queste parole tutto ciò che ha detto in precedenza, tracciando l'analogia e presentando la somiglianza tra l'unità dei coniugi e l'unità di Cristo con la Chiesa. Riportando le parole del Libro della Genesi (2,24), l'Autore rileva che le basi di tale analogia vanno cercate nella linea che, nel piano salvifico di Dio, unisce il matrimonio, come la più antica rivelazione (e «manifestazione») di quel piano nel mondo creato, con la rivelazione e «manifestazione» definitiva, la rivelazione cioè che «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei» (Ef 5,25), conferendo al suo amore redentore indole e senso sponsale.

2. Così dunque questa analogia che permea il testo della lettera agli Efesini (5,22-23) ha la base ultima nel piano salvifico di Dio. Questo diverrà ancor più chiaro ed evidente quando collocheremo il brano del testo da noi analizzato nel complessivo contesto della lettera agli Efesini. Allora si comprenderà più facilmente la ragione per cui l'Autore, dopo aver citato le parole del Libro della Genesi (2,24), scrive: «Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa» (Ef 5,32).

Nel contesto globale della lettera agli Efesini e inoltre nel contesto più ampio delle parole della Sacra Scrittura che rivelano il piano salvifico di Dio «da principio», bisogna ammettere che il termine «mysterion» significa qui il mistero, prima nascosto nel pensiero divino, e in seguito rivelato nella storia dell'uomo. Si tratta infatti di un mistero «grande», data la sua importanza: quel mistero, come piano salvifico di Dio nei riguardi dell'umanità, è, in certo senso, il tema centrale di tutta la rivelazione, la sua realtà centrale. E' ciò che Dio, come Creatore e Padre, desidera soprattutto trasmettere agli uomini nella sua Parola.

3. Si trattava di trasmettere non solo la «buona novella» sulla salvezza, ma di iniziare al tempo stesso l'opera della salvezza, come frutto della grazia che santifica l'uomo per la vita eterna nell'unione con Dio. Appunto sulla via di questa rivelazione-attuazione, san Paolo pone in rilievo la continuità tra la più antica alleanza, che Dio stabilì costituendo il matrimonio già nell'opera della

creazione, e l'alleanza definitiva in cui Cristo, dopo aver amato la Chiesa e aver dato se stesso per lei, si unisce con essa in modo sponsale, corrispondente cioè all'immagine dei coniugi. Questa continuità dell'iniziativa salvifica di Dio costituisce la base essenziale della grande analogia contenuta nella lettera agli Efesini. La continuità della iniziativa salvifica di Dio significa la continuità e perfino l'identità del mistero, del «grande mistero», nelle diverse fasi della sua rivelazione - quindi in certo senso, della sua «manifestazione» - ed insieme dell'attuazione; nella fase «più antica» dal punto di vista della storia dell'uomo e della salvezza e nella fase «della pienezza del tempo» (Gal 4,4).

4. E' possibile intendere quel «grande mistero» come «sacramento»? L'Autore della lettera agli Efesini parla forse, nel testo da noi citato, del sacramento del matrimonio? Se non ne parla direttamente e in senso stretto - qui occorre esser d'accordo con l'opinione abbastanza diffusa dei biblisti e teologi - tuttavia sembra che in questo testo parli delle basi della sacramentalità di tutta la vita cristiana, e in particolare, delle basi della sacramentalità del matrimonio. Parla dunque della sacramentalità di tutta l'esistenza cristiana nella Chiesa e in specie del matrimonio in modo indiretto, tuttavia nel modo più fondamentale possibile.

5. «Sacramento» non è sinonimo di «mistero». Il mistero infatti rimane «occulto» - nascosto in Dio stesso - cosicché anche dopo la sua proclamazione (ossia rivelazione) non cessa di chiamarsi «mistero», e viene anche predicato come mistero. Il sacramento presuppone la rivelazione del mistero e presuppone anche la sua accettazione mediante la fede, da parte dell'uomo. Tuttavia esso è ad un tempo qualcosa di più che la proclamazione del mistero e l'accettazione di esso mediante la fede. Il sacramento consiste nel «manifestare» quel mistero in un segno che serve non solo a proclamare il mistero, ma anche ad attuarlo nell'uomo. Il sacramento è segno visibile ed efficace della grazia. Per suo mezzo si attua nell'uomo quel mistero nascosto dalla eternità in Dio, di cui parla, subito all'inizio, la lettera agli Efesini (cfr. 1,9) - mistero della chiamata alla santità, da parte di Dio, dell'uomo in Cristo, e mistero della sua predestinazione a divenire figlio adottivo. Esso si attua in modo misterioso, sotto il velo di un segno; nondimeno quel segno è pur sempre un «rendere visibile» quel mistero soprannaturale che agisce nell'uomo sotto il suo velo.

6. Prendendo in considerazione il passo della lettera agli Efesini qui analizzato, e in particolare le parole: «Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa», bisogna costatare che l'Autore della Lettera scrive non soltanto del grande mistero nascosto in Dio, ma anche - e soprattutto - del mistero che si realizza per il fatto che Cristo, il quale con atto di amore redentore ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, col medesimo atto si è unito con la Chiesa in modo sponsale, così come si uniscono reciprocamente marito e moglie nel matrimonio istituito dal Creatore. Sembra che le parole della lettera agli Efesini motivino sufficientemente ciò che leggiamo all'inizio stesso della costituzione «Lumen Gentium»: «...la Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (n. 1). Questo testo del Vaticano II non dice: «La Chiesa è sacramento», ma «è come sacramento», indicando con questo che della sacramentalità della Chiesa bisogna parlare in modo analogico e non identico rispetto a ciò che intendiamo quando ci riferiamo ai sette sacramenti amministrati dalla Chiesa per istituzione di Cristo. Se esistono le basi per parlare della Chiesa come di un sacramento, tali basi sono state per la maggior parte indicate appunto nella lettera agli Efesini.

7. Si può dire che tale sacramentalità della Chiesa è costituita da tutti i sacramenti per mezzo dei quali essa compie la sua missione santificatrice. Si può inoltre dire che la sacramentalità della Chiesa è fonte dei sacramenti, e in particolare del Battesimo e dell'Eucaristia, come risulta dal brano, già analizzato, della lettera agli Efesini (cfr. 5,25-30). Bisogna infine dire che la sacramentalità della Chiesa rimane in un particolare rapporto con il matrimonio: il sacramento più antico.



# **UDIENZA GENERALE**

15 settembre 1982

## ***Gli aspetti morali della vocazione dei cristiani***

1. Abbiamo davanti a noi il testo della lettera agli Efesini 5,22-33, che già da qualche tempo stiamo analizzando a motivo della sua importanza per il problema del matrimonio e del sacramento. Nell'insieme del suo contenuto, a cominciare dal primo capitolo, la lettera tratta soprattutto del mistero «da secoli» «nascosto in Dio», come dono eternamente destinato all'uomo. «Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, / che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. / In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, / per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, / predestinandoci a essere suoi figli adottivi / per opera di Gesù Cristo, / secondo il beneplacito della sua volontà. / E questo a lode e gloria della sua grazia, / che ci ha dato nel suo Figlio diletto» (Ef 1,3-6).

2. Finora si parla del mistero nascosto «da secoli» (Ef 3,9) in Dio.

Le frasi successive, introducono il lettore nella fase di attuazione di quel mistero nella storia dell'uomo: il dono, destinato a lui «da secoli» in Cristo, diviene parte reale dell'uomo nello stesso Cristo: «...nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, / la remissione dei peccati / secondo la ricchezza della sua grazia. / Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi / con ogni sapienza e intelligenza, / poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, / secondo quanto, nella sua benevolenza, aveva in lui prestabilito / per realizzarlo nella pienezza dei tempi: / il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, / quelle del cielo come quelle della terra» (Ef 1,7-10).

3. Così l'eterno mistero è passato dallo stato del «nascondimento in Dio» alla fase di rivelazione ed attuazione. Cristo, nel quale l'umanità è stata «da secoli» scelta e benedetta «di ogni benedizione spirituale» del Padre - Cristo, destinato, secondo l'eterno «disegno» di Dio, affinché in lui, come nel Capo «fossero ricapitolate tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» nella prospettiva escatologica - rivela l'eterno mistero e lo attua tra gli uomini. Perciò l'Autore della lettera agli Efesini, nel seguito della lettera stessa, esorta coloro ai quali è giunta questa rivelazione, e quanti l'hanno accolta nella fede, a modellare la loro vita nello spirito della verità conosciuta. Alla stessa cosa esorta in modo particolare i coniugi cristiani, mariti e mogli.

4. Per la massima parte del contesto, la lettera diviene istruzione, ossia parenesi. L'Autore sembra parlare soprattutto degli aspetti morali della vocazione dei cristiani, tuttavia facendo continuo riferimento al mistero, che già opera in loro in virtù della redenzione di Cristo, e opera con efficacia soprattutto in virtù del battesimo. Scrive infatti: «In lui anche voi, / dopo aver ascoltato la parola della verità, / il Vangelo della vostra salvezza / e avere in esse creduto, / avete ricevuto il suggello dello Spirito Santo / che era stato promesso» (Ef 1,13). Così dunque gli aspetti morali della vocazione cristiana rimangono collegati non soltanto con la rivelazione dell'eterno mistero divino in

Cristo e con l'accettazione di esso nella fede, ma anche con l'ordine sacramentale, che, pur non ponendosi al primo piano in tutta la lettera, sembra tuttavia esservi presente in modo discreto. Del resto, non può essere diversamente dato che l'Apostolo scrive ai cristiani i quali, mediante il battesimo, erano divenuti membri della comunità ecclesiale. Da questo punto di vista, il brano della lettera agli Efesini 5,22-33, finora analizzato, sembra avere una importanza particolare. Getta infatti una luce speciale sull'essenziale rapporto del mistero col sacramento e specialmente sulla sacramentalità del matrimonio.

5. Al centro del mistero è Cristo. In lui - proprio in lui - l'umanità è stata eternamente benedetta «con ogni benedizione spirituale». In lui - in Cristo - l'umanità è stata scelta «prima della creazione del mondo», scelta «nella carità» e predestinata all'adozione di figli. Quando in seguito, con la «pienezza dei tempi», questo eterno mistero viene realizzato nel tempo, ciò si attua anche in lui e per lui; in Cristo e per Cristo. Per mezzo di Cristo viene rivelato il mistero dell'Amore divino. Per lui e in lui, esso viene reso compiuto: in lui «abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, / la remissione dei peccati...» (Ef 1,7). In tal modo gli uomini che accettano mediante la fede il dono offerto loro in Cristo, divengono realmente partecipi dell'eterno mistero, sebbene esso operi in loro sotto i veli della fede. Questo soprannaturale conferimento dei frutti della redenzione compiuta da Cristo acquista, secondo la lettera agli Efesini 5,22-33, il carattere di un darsi sponsale di Cristo stesso alla Chiesa a somiglianza del rapporto sponsale tra il marito e la moglie. Quindi non solo i frutti della redenzione sono dono, ma soprattutto lo è il Cristo: egli dà se stesso alla Chiesa, come a sua sposa.

6. Dobbiamo porre la domanda, se in questo punto tale analogia non ci consenta di penetrare più profondamente e con maggior precisione nel contenuto essenziale del mistero. Dobbiamo porci tale domanda, tanto più che quel «classico» passo della lettera agli Efesini (cfr. 5,22-33) non appare in astratto e isolato, ma costituisce una continuità, in un certo senso un seguito degli enunciati dell'Antico Testamento, i quali presentavano l'amore di Dio-Jahvè verso il popolo-Israele da lui eletto secondo la stessa analogia. Si tratta in primo luogo dei testi dei Profeti che nei loro discorsi hanno introdotto la somiglianza dell'amore sponsale per caratterizzare in modo particolare l'amore che Jahvè nutre verso Israele, l'amore che da parte del popolo eletto non trova comprensione e contraccambio; anzi, incontra infedeltà e tradimento. L'espressione di infedeltà e tradimento fu anzitutto l'idolatria, culto reso agli dèi stranieri.

7. Per dire il vero, nella maggior parte dei casi si trattava di rilevare in modo drammatico proprio quel tradimento e quella infedeltà denominati «adulterio» di Israele; tuttavia, alla base di tutti questi enunciati dei profeti sta l'esplicita convinzione che l'amore di Jahvè verso il popolo eletto può e deve essere paragonato all'amore che unisce lo sposo con la sposa, l'amore che deve unire i coniugi. Converrebbe qui citare numerosi passi dei testi di Isaia, Osea, Ezechiele (alcuni di essi sono stati già riportati in precedenza quando è stato analizzato il concetto di «adulterio» sullo sfondo delle parole pronunciate da Cristo nel discorso della Montagna). Non si può dimenticare che al patrimonio dell'Antico Testamento appartiene anche il «Cantico dei Cantici» in cui l'immagine dell'amore sponsale è stata delineata - è vero - senza l'analogia tipica dei testi profetici, che presentavano in quell'amore l'immagine dell'amore di Jahvè verso Israele, ma anche senza quell'elemento negativo che negli altri testi costituisce il motivo di «adulterio» ossia di infedeltà. Così dunque l'analogia dello sposo e della sposa, che ha consentito all'Autore della lettera agli Efesini di definire il rapporto

di Cristo con la Chiesa, possiede una ricca tradizione nei libri dell'Antica Alleanza. Analizzando questa analogia nel «classico» testo della lettera agli Efesini, non possiamo non riportarci a quella tradizione.

8. Per illustrare tale tradizione ci limiteremo per il momento a citare un brano del testo di Isaia. Il profeta dice: «Non temere, perché non dovrai più arrossire; / non vergognarti, perché non sarai più disonorata; / anzi, dimenticherai la vergogna della tua giovinezza / e non ricorderai più il disonore della tua vedovanza. / Poiché tuo sposo è il tuo creatore, / Signore degli eserciti è il suo nome; / tuo redentore è il Santo di Israele, / è chiamato Dio di tutta la terra. / Come una donna abbandonata / e con l'animo afflitto, il Signore ti ha richiamata. / Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù? / Dice il tuo Dio. / Per un breve istante ti ho abbandonata, / ma ti riprenderò con immenso amore. / ... / non si allontanerebbe da te il mio affetto, / né vacillerebbe la mia alleanza di pace; / dice il Signore che ti usa misericordia» (54,4-7.10).

# **UDIENZA GENERALE**

22 settembre 1982

## ***Amore sponsale e alleanza nella tradizione dei profeti***

1. La lettera agli Efesini, attraverso il paragone del rapporto tra Cristo e la Chiesa con il rapporto sponsale dei coniugi, fa riferimento alla tradizione dei profeti dell'Antico Testamento. Per illustrarlo, citiamo il seguente testo di Isaia: «Non temere, perché non dovrai più arrossire; / non vergognarti, perché non sarai più disonorata; / anzi, dimenticherai la vergogna della tua giovinezza / e non ricorderai più il disonore della tua vedovanza. / Poiché tuo sposo è il tuo creatore, / Signore degli eserciti è il suo nome; / tuo redentore è il Santo di Israele, / è chiamato Dio di tutta la terra. / Come una donna abbandonata e con l'animo afflitto, / il Signore ti ha richiamata. / Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù? / Dice il tuo Dio. / Per un breve istante ti ho abbandonata / ma ti riprenderò con immenso amore. / In un impeto di collera / ti ho nascosto per un poco il mio volto; / ma con affetto perenne ho avuto pietà di te, / dice il tuo redentore, il Signore. / Ora è per me come ai giorni di Noè, / quando giurai che non avrei più riversato / le acque di Noè sulla terra; / così ora giuro di non più adirarmi con te / e di non farti più minacce. / Anche se i monti si spostassero / e i colli vacillassero, / non si allontanerebbe da te il mio affetto, / né vacillerebbe la mia alleanza di pace; / dice il Signore che ti usa misericordia» (54,4-10).

2. Il testo di Isaia non contiene in questo caso i rimproveri fatti ad Israele come a sposa infedele, che echeggiano con tanta forza negli altri testi, in particolare di Osea o di Ezechiele. Grazie a ciò, diventa più trasparente il contenuto essenziale dell'analogia biblica: l'amore di Dio-Jahvè verso Israele-popolo eletto è espresso come l'amore dell'uomo-sposo verso la donna eletta per essergli moglie attraverso il patto coniugale. In tal modo Isaia spiega gli avvenimenti che compongono il corso della storia di Israele, risalendo al mistero nascosto quasi nel cuore stesso di Dio. In certo senso, egli ci conduce nella medesima direzione, in cui ci condurrà, dopo molti secoli, l'Autore della lettera agli Efesini, il quale - basandosi sulla redenzione già compiuta in Cristo - svelerà molto più pienamente la profondità dello stesso mistero.

3. Il testo del profeta ha tutto il colorito della tradizione e della mentalità degli uomini dell'Antico Testamento. Il profeta, parlando a nome di Dio e quasi con le sue parole, si rivolge ad Israele come sposo alla sposa da lui eletta. Queste parole traboccano di un autentico ardore d'amore e nello stesso tempo pongono in rilievo tutta la specificità sia della situazione sia della mentalità proprie di quell'epoca. Esse sottolineano che la scelta da parte dell'uomo toglie alla donna il «disonore», che, secondo l'opinione della società, sembrava connesso allo stato nubile sia originario (la verginità), sia secondario (la vedovanza), sia infine quello derivato dal ripudio della moglie non amata (cfr. Dt 24,1) o eventualmente della moglie infedele. Tuttavia, il testo citato non fa menzione dell'infedeltà; rileva invece il motivo di «amore misericordioso», indicando con ciò non soltanto l'indole sociale del matrimonio nell'Antica Alleanza, ma anche il carattere stesso del dono, che è l'amore di Dio verso Israele-sposa: dono, che proviene interamente dall'iniziativa di Dio. In altre parole: indicando la dimensione della grazia, che dal principio è contenuta in quell'amore. Questa è forse la più forte

«dichiarazione di amore» da parte di Dio, collegata con il solenne giuramento di fedeltà per sempre.

4. L'analogia dell'amore che unisce i coniugi è in questo brano fortemente rilevata. Isaia dice: «...tuo sposo è il tuo creatore, / Signore degli eserciti è il suo nome; / tuo redentore è il Santo di Israele, / è chiamato Dio di tutta la terra» (54,5). Così, dunque, in quel testo lo stesso Dio, in tutta la sua maestà di Creatore e Signore della creazione, viene esplicitamente chiamato «sposo» del popolo eletto. Questo «sposo» parla del suo grande «affetto», che non si «allontanerà» da Israele-sposa, ma costituirà un fondamento stabile dell'«alleanza di pace» con lui. Così il motivo dell'amore sponsale e del matrimonio viene collegato con il motivo dell'alleanza. Inoltre il «Signore degli eserciti» chiama se stesso non soltanto «creatore», ma anche «redentore». Il testo ha un contenuto teologico di ricchezza straordinaria.

5. Confrontando il testo di Isaia con la lettera agli Efesini e constatando la continuità riguardo all'analogia dell'amore sponsale e del matrimonio, dobbiamo rilevare al tempo stesso una certa diversità di ottica teologica. L'Autore della lettera già nel primo capitolo parla del mistero dell'amore e dell'elezione, con cui «Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo» abbraccia gli uomini nel suo Figlio, soprattutto come di un mistero «nascosto nella mente di Dio». Questo è il mistero dell'amore paterno, mistero dell'elezione alla santità («per essere santi e immacolati al suo cospetto»: Ef 1,4) e dell'adozione a figli in Cristo («predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo»: v. 6). In tale contesto, la deduzione dell'analogia circa il matrimonio, che abbiamo trovato in Isaia («tuo sposo è il tuo creatore, Signore degli eserciti è il suo nome»: 54,5), sembra essere uno scorcio facente parte della prospettiva teologica. La prima dimensione dell'amore e dell'elezione, come mistero da secoli nascosto in Dio, è una dimensione paterna e non «coniugale». Secondo la lettera agli Efesini, la prima nota caratteristica di quel mistero resta connessa con la paternità stessa di Dio, messa particolarmente in rilievo dai profeti (cfr. Os 11,1-4; Is 63,8-9; 64,7; MI 1,6).

6. L'analogia dell'amore sponsale e del matrimonio appare soltanto quando il «Creatore» e il «Santo di Israele» del testo di Isaia si manifesta come «Redentore». Isaia dice: «Tuo sposo è il tuo creatore, Signore degli eserciti è il suo nome; / tuo redentore è il Santo di Israele» (54,5). Già in questo testo è possibile, in certo senso, leggere il parallelismo tra lo «sposo» e il «Redentore». Passando alla lettera agli Efesini, dobbiamo osservare che questo pensiero vi è appunto pienamente sviluppato. La figura del Redentore si delinea già nel I capitolo come propria di colui che è il primo «Figlio diletto» del Padre (1,6), diletto dall'eternità: di colui, nel quale noi tutti siamo stati «da secoli» amati dal Padre. E' il Figlio della stessa sostanza del Padre, «nel quale abbiamo la remissione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia» (1,7). Lo stesso Figlio, come Cristo (ossia come Messia), «ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei» (5,25).

Questa splendida formulazione della lettera agli Efesini riassume in sé e insieme mette in rilievo gli elementi del Canto sul Servo di Jahvè e del Canto di Sion (cfr., ex. gr., Is 42,1; 53,8-12; 54,8).

E così la donazione di se stesso per la Chiesa equivale al compimento dell'opera della redenzione. In tal modo, il «creatore, Signore degli eserciti» del testo di Isaia diviene il «Santo di Israele», del «nuovo Israele», quale Redentore. Nella lettera agli Efesini la prospettiva teologica del testo profetico è conservata ed insieme approfondita e trasformata. Vi entrano nuovi momenti rivelati: il momento trinitario, cristologico e infine escatologico.

7. Così dunque san Paolo, scrivendo la lettera al Popolo di Dio della Nuova Alleanza e precisamente alla Chiesa di Efeso, non ripeterà più: «Tuo sposo è il tuo creatore», ma mostrerà in che modo il «Redentore», che è il Figlio primogenito e da secoli «diletto del Padre», rivela contemporaneamente il suo amore salvifico, che consiste nella donazione di se stesso per la Chiesa, come amore sponsale con cui egli sposa la Chiesa e la fa proprio Corpo. Così l'analogia dei testi profetici dell'Antico Testamento (nel caso, soprattutto del libro di Isaia) rimane nella lettera agli Efesini conservata e nello stesso tempo evidentemente trasformata. All'analogia corrisponde il mistero, che attraverso essa viene espresso e in certo senso spiegato. Nel testo di Isaia questo mistero è appena delineato, quasi «socchiuso»; nella lettera agli Efesini, invece, è pienamente svelato (s'intende, senza cessare di esser mistero). Nella lettera agli Efesini è esplicitamente distinta la dimensione eterna del mistero in quanto nascosto in Dio («Padre del Signore nostro Gesù Cristo») e la dimensione della sua realizzazione storica, secondo la sua dimensione cristologica e insieme ecclesiologica. L'analogia del matrimonio si riferisce soprattutto alla seconda dimensione. Anche nei profeti (in Isaia) l'analogia del matrimonio si riferiva direttamente ad una dimensione storica: era collegata con la storia del popolo eletto dell'Antica Alleanza, con la storia di Israele; invece, la dimensione cristologica ed ecclesiologica, nell'attuazione veterotestamentaria del mistero, si trovava solo come in embrione: fu soltanto preannunziata.

Nondimeno è chiaro che il testo di Isaia ci aiuta a comprendere meglio la lettera agli Efesini e la grande analogia dell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa.

## **UDIENZA GENERALE**

29 settembre 1982

### ***L'analogia dell'amore sponsale indica il carattere radicale della grazia***

1. Nella lettera agli Efesini (5,22-33) - come nei profeti dell'Antico Testamento (ad esempio in Isaia) - troviamo la grande analogia del matrimonio o dell'amore sponsale tra Cristo e la Chiesa.

Quale funzione compie questa analogia nei riguardi del mistero rivelato nell'Antica e nella Nuova Alleanza? A questa domanda bisogna rispondere gradualmente. Prima di tutto, l'analogia dell'amore coniugale o sponsale aiuta a penetrare nell'essenza stessa del mistero. Aiuta a comprenderlo fino ad un certo punto, s'intende, in modo analogico. E' ovvio che l'analogia dell'amore terrestre, umano, del marito verso la moglie, dell'umano amore sponsale, non può offrire una comprensione adeguata e completa di quella Realtà assolutamente trascendente, che è il mistero divino, sia nel suo celarsi da secoli in Dio, sia nella sua realizzazione «storica» nel tempo, quando «Cristo ha amato la Chiesa ed ha dato se stesso per lei» (Ef 5,25). Il mistero rimane trascendente riguardo a questa analogia come riguardo a qualunque altra analogia, con cui cerchiamo di esprimerlo in linguaggio umano. Contemporaneamente, tuttavia, tale analogia offre la possibilità di una certa «penetrazione» conoscitiva nell'essenza stessa del mistero.

2. L'analogia dell'amore sponsale ci consente di comprendere in certo modo il mistero che da secoli è nascosto in Dio, e che nel tempo viene realizzato da Cristo, come l'amore proprio di un totale e irrevocabile dono di sé da parte di Dio all'uomo in Cristo. Si tratta dell'«uomo» nella dimensione personale e insieme comunitaria (questa dimensione comunitaria viene espressa nel libro di Isaia e nei profeti come «Israele», nella lettera agli Efesini come «Chiesa»; si può dire: Popolo di Dio dell'Antica e della Nuova Alleanza). Aggiungiamo che in ambedue le concezioni, la dimensione comunitaria è posta, in certo senso, in primo piano, ma non tanto da velare totalmente la dimensione personale, che d'altronde appartiene semplicemente all'essenza stessa dell'amore sponsale. In ambedue i casi abbiamo piuttosto a che fare con una significativa «riduzione della comunità alla persona»: Israele e la Chiesa sono considerati come sposa-persona da parte dello sposo-persona («Jahvè» e «Cristo»). Ogni «io» concreto deve ritrovare se stesso in quel biblico «noi».

3. Così dunque l'analogia di cui trattiamo consente di comprendere, in un certo grado, il mistero rivelato del Dio vivo, che è Creatore e Redentore (e in quanto tale è, al tempo stesso, Dio dell'alleanza); ci consente di comprendere tale mistero al modo di un amore sponsale, così come consente di comprenderlo anche al modo di un amore «misericordioso» (secondo il testo del libro di Isaia), oppure al modo di un amore «paterno» (secondo la lettera agli Efesini, principalmente nel capitolo 1). I modi suddetti di comprendere il mistero sono anch'essi senz'altro analogici. L'analogia dell'amore sponsale contiene in sé una caratteristica del mistero, che non viene direttamente messa in risalto né dall'analogia dell'amore misericordioso né dall'analogia dell'amore paterno (o da qualunque altra analogia usata nella Bibbia, a cui avremmo potuto riferirci).

4. L'analogia dell'amore degli sposi (o amore sponsale) sembra porre in risalto soprattutto il momento del dono di se stesso da parte di Dio all'uomo, «da secoli» scelto in Cristo (letteralmente: ad «Israele», alla «Chiesa»); dono totale (o piuttosto «radicale») e irrevocabile nel suo carattere essenziale, ossia come dono. Questo dono è certamente «radicale» e perciò «totale». Non si può parlare qui della «totalità» in senso metafisico. L'uomo, infatti, come creatura non è capace di «accogliere» il dono di Dio nella pienezza trascendentale della sua divinità. Un tale «dono totale» (non creato) viene soltanto partecipato da Dio stesso nella «trinitaria comunione delle Persone». Invece, il dono di se stesso da parte di Dio all'uomo, di cui parla l'analogia dell'amore sponsale, può avere soltanto la forma della partecipazione alla natura divina (cfr. 2Pt 1,4), come è stato chiarito con grande precisione dalla teologia. Nondimeno, secondo tale misura, il dono fatto all'uomo da parte di Dio in Cristo è un dono «totale» ossia «radicale», come indica appunto l'analogia dell'amore sponsale: è, in certo senso, «tutto» ciò che Dio «ha potuto» dare di se stesso all'uomo, considerate le facoltà limitate dell'uomo-creatura. In tal modo, l'analogia dell'amore sponsale indica il carattere «radicale» della grazia: di tutto l'ordine della grazia creata.

5. Quanto sopra sembra che si possa dire in riferimento alla prima funzione della nostra grande analogia, che è passata dagli scritti dei profeti dell'Antico Testamento alla lettera agli Efesini, dove, come è stato già notato, ha subito una significativa trasformazione. L'analogia del matrimonio, come realtà umana, in cui viene incarnato l'amore sponsale, aiuta in certo grado e in certo modo a comprendere il mistero della grazia come realtà eterna in Dio e come frutto «storico» della redenzione dell'umanità in Cristo. Tuttavia, abbiamo detto in precedenza che questa analogia biblica non solo «spiega» il mistero, ma che, d'altra parte, il mistero definisce e determina il modo adeguato di comprendere l'analogia, e precisamente questa sua componente, in cui gli autori biblici vedono «l'immagine e somiglianza» del mistero divino. Così, dunque, la comparazione del matrimonio (a motivo dell'amore sponsale) al rapporto di «Jahvè-Israele» nell'Antica Alleanza e di «Cristo-Chiesa» nella Nuova Alleanza decide in pari tempo circa il modo di comprendere il matrimonio stesso e determina questo modo.

6. Questa è la seconda funzione della nostra grande analogia. E, nella prospettiva di questa funzione, ci avviciniamo di fatto al problema «sacramento e mistero», ossia, in senso generale e fondamentale, al problema della sacramentalità del matrimonio. Ciò pare particolarmente motivato alla luce dell'analisi della lettera agli Efesini (5,22-33). Presentando infatti il rapporto di Cristo con la Chiesa a immagine dell'unione sponsale del marito e della moglie, l'Autore di questa lettera parla nel modo più generale ed insieme fondamentale non solo del realizzarsi dell'eterno mistero divino, ma anche del modo in cui quel mistero si è espresso nell'ordine visibile, del modo in cui è divenuto visibile, e per questo è entrato nella sfera del Segno.

7. Con il termine «segno» intendiamo qui semplicemente la «visibilità dell'Invisibile». Il mistero da secoli nascosto in Dio - ossia invisibile - è divenuto visibile prima di tutto nello stesso evento storico di Cristo. E il rapporto di Cristo con la Chiesa, che nella lettera agli Efesini viene definito «mysterium magnum», costituisce l'adempimento e la concretizzazione della visibilità dello stesso mistero. Peraltro, il fatto che l'Autore della lettera agli Efesini paragoni l'indissolubile rapporto di Cristo con la Chiesa al rapporto tra il marito e la moglie, cioè al matrimonio - facendo al tempo stesso riferimento alle parole della Genesi (2,24), che con l'atto creatore di Dio istituiscono



originariamente il matrimonio -, volge la nostra riflessione verso ciò che è stato presentato già in precedenza - nel contesto del mistero stesso della creazione - come «visibilità dell'Invisibile», verso l'«origine» stessa della storia teologica dell'uomo.

Si può dire che il segno visibile del matrimonio «in principio», in quanto collegato al segno visibile di Cristo e della Chiesa al vertice dell'economia salvifica di Dio, traspone l'eterno piano di amore nella dimensione «storica» e ne fa il fondamento di tutto l'ordine sacramentale. Un particolare merito dell'Autore della lettera agli Efesini sta nell'aver accostato questi due segni, facendone l'unico grande segno, cioè un grande sacramento («sacramentum magnum»).

Non si tratta soltanto della personificazione della società umana, che costituisce un fenomeno abbastanza comune nella letteratura mondiale, ma di una «corporate personality» specifica della Bibbia, contrassegnata da un continuo reciproco rapporto dell'individuo con il gruppo (cfr. H. Wheeler Robinson, «The Hebrew Conception of Corporate Personality»: BZAW 66 [1936] 49-62; cfr. anche J. L. McKenzie, «Aspects of Old Testament Thought», in «The Jerome Biblical Commentary», vol. 2, London 1970, p. 748).

# **UDIENZA GENERALE**

6 ottobre 1982

## ***Il matrimonio parte integrante del sacramento della creazione***

1. Proseguiamo l'analisi del classico testo del capitolo 5 della lettera agli Efesini, versetti 22-23. A questo proposito occorre citare alcune frasi contenute in una delle precedenti analisi dedicate a questo tema: «L'uomo appare nel mondo visibile come la più alta espressione del dono divino, perché porta in sé l'interiore dimensione del dono. E con essa porta nel mondo la sua particolare somiglianza con Dio, con la quale egli trascende e domina anche la sua "visibilità" nel mondo, la sua corporeità, la sua mascolinità o femminilità, la sua nudità. Un riflesso di questa somiglianza è anche la consapevolezza primordiale del significato sponsale del corpo, pervasa dal mistero dell'innocenza originaria» («L'amore umano nel piano divino», Città del Vaticano 1980, p. 90). Queste frasi riassumono in poche parole il risultato delle analisi centrate sui primi capitoli del libro della Genesi, in rapporto alle parole con cui Cristo, nel suo colloquio con i Farisei sul tema del matrimonio e della sua indissolubilità, fece riferimento al «principio». Altre frasi della medesima analisi pongono il problema del sacramento primordiale: «Così, in questa dimensione, si costituisce un primordiale sacramento, inteso quale segno che trasmette efficacemente nel mondo visibile il mistero invisibile nascosto in Dio dall'eternità. E questo è il mistero della Verità e dell'Amore, il mistero della vita divina, alla quale l'uomo partecipa realmente... E' l'innocenza originaria che inizia questa partecipazione...» (p. 90).

2. Bisogna rivedere il contenuto di queste affermazioni alla luce della dottrina paolina espressa nella lettera agli Efesini, avendo presente soprattutto il passo del capitolo 5, 22-33, collocato nel contesto complessivo di tutta la lettera. Del resto, la lettera ci autorizza a far questo, perché l'Autore stesso nel capitolo 5, versetto 31, fa riferimento al «principio», e precisamente alle parole dell'istituzione del matrimonio nel libro della Genesi (2,24). In che senso possiamo intravedere in queste parole un enunciato circa il sacramento, circa il sacramento primordiale? Le precedenti analisi del «principio» biblico ci hanno condotto gradualmente a questo, in considerazione dello stato dell'originaria gratificazione dell'uomo nell'esistenza e nella grazia, che fu lo stato di innocenza e di giustizia originarie. La lettera agli Efesini ci induce ad accostarci a tale situazione - ossia allo stato dell'uomo prima del peccato originale - dal punto di vista del mistero nascosto dall'eternità in Dio. Infatti leggiamo nelle prime frasi della lettera che «Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo / ...ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. / In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, / per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità...» (Ef 1,3-4).

3. La lettera agli Efesini apre davanti a noi il mondo soprannaturale dell'eterno mistero, degli eterni disegni di Dio Padre nei riguardi dell'uomo. Questi disegni precedono la «creazione del mondo», quindi anche la creazione dell'uomo. Al tempo stesso quei disegni divini cominciano a realizzarsi già in tutta la realtà della creazione. Se al mistero della creazione appartiene anche lo stato dell'innocenza originaria dell'uomo creato, come maschio e femmina, ad immagine di Dio, ciò significa che il dono primordiale, conferito all'uomo da parte di Dio, racchiudeva già in sé il frutto

dell'elezione, di cui leggiamo nella lettera agli Efesini: «Ci ha scelti... per essere santi e immacolati al suo cospetto» (Ef 1,4). Ciò appunto sembrano rilevare le parole del libro della Genesi, quando il Creatore-Elohim trova nell'uomo - maschio e femmina - comparso «al suo cospetto», un bene degno di compiacimento: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (1,31). Solo dopo il peccato, dopo la rottura dell'originaria alleanza con il Creatore, l'uomo sente il bisogno di nascondersi «dal Signore Dio»: «Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, poiché sono nudo, e mi sono nascosto» (Gn 3,10).

4. Invece, prima del peccato, l'uomo portava nella sua anima il frutto dell'eterna elezione in Cristo, Figlio eterno del Padre. Mediante la grazia di questa elezione l'uomo, maschio e femmina, era «santo e immacolato» al cospetto di Dio. Quella primordiale (o originaria) santità e purezza si esprimeva anche nel fatto che, sebbene entrambi fossero «nudi... non provavano vergogna» (Gn 2,25), come già abbiamo cercato di mettere in evidenza nelle precedenti analisi. Confrontando la testimonianza del «principio», riportata nei primi capitoli del libro della Genesi, con la testimonianza della lettera agli Efesini, occorre dedurre che la realtà della creazione dell'uomo era già permeata dalla perenne elezione dell'uomo in Cristo: chiamata alla santità attraverso la grazia di adozione a figli («predestinandoci a essere suoi figli adottivi / per opera di Gesù Cristo, / secondo il beneplacito della sua volontà. / E questo a lode e gloria della sua grazia, / che ci ha dato nel suo Figlio diletto»: Ef 1,5-6).

5. L'uomo, maschio e femmina, divenne fin dal «principio» partecipe di questo dono soprannaturale. Tale gratificazione è stata data in considerazione di Colui, che dall'eternità era «diletto» quale Figlio, sebbene - secondo le dimensioni del tempo e della storia - essa abbia preceduto l'incarnazione di questo «Figlio diletto» e anche la «redenzione» che abbiamo in lui «mediante il suo sangue» (Ef 1,7).

La redenzione doveva diventare la fonte della gratificazione soprannaturale dell'uomo dopo il peccato e, in certo senso, malgrado il peccato. Questa gratificazione soprannaturale, che ebbe luogo prima del peccato originale, cioè la grazia della giustizia e dell'innocenza originarie - gratificazione che fu frutto dell'elezione dell'uomo in Cristo prima dei secoli - si è compiuta appunto per riguardo a lui, a quell'unico Diletto, pur anticipando cronologicamente la sua venuta nel corpo. Nelle dimensioni del mistero della creazione, la elezione alla dignità della figliolanza adottiva fu propria soltanto del «primo Adamo», cioè dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio, quale maschio e femmina.

6. In quale modo si verifica in questo contesto la realtà del sacramento, del sacramento primordiale? Nell'analisi del «principio», di cui è stato citato poco fa un brano, abbiamo detto che «il sacramento, come segno visibile, si costituisce con l'uomo, in quanto "corpo", mediante la sua "visibile" mascolinità e femminilità. Il corpo, infatti, e soltanto esso, è capace di rendere visibile ciò che è invisibile: lo spirituale e il divino. Esso è stato creato per trasferire nella realtà visibile del mondo il mistero nascosto dall'eternità in Dio, e così esserne segno» («L'amore umano nel piano divino», Città del Vaticano 1980, p. 90).

Questo segno ha inoltre una sua efficacia, come ancora dicevo: «L'innocenza originaria collegata all'esperienza del significato sponsale del corpo» fa sì che «l'uomo si sente, nel suo corpo di maschio e di femmina, soggetto di santità» (p. 91). «Si sente» e lo è fin dal «principio». Quella

santità conferita originariamente all'uomo da parte del Creatore appartiene alla realtà del «sacramento della creazione». Le parole della Genesi 2, 24, «l'uomo... si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne», pronunciate sullo sfondo di questa realtà originaria in senso teologico, costituiscono il matrimonio quale parte integrante e, in certo senso, centrale del «sacramento della creazione». Esse costituiscono - o forse piuttosto confermano semplicemente - il carattere della sua origine. Secondo queste parole, il matrimonio è sacramento in quanto parte integrale e, direi, punto centrale del «sacramento della creazione». In questo senso è sacramento primordiale.

7. L'istituzione del matrimonio, secondo le parole della Genesi 2, 24, esprime non soltanto l'inizio della fondamentale comunità umana che, mediante la forza «procreatrice» che le è propria («siate fecondi e moltiplicatevi»: Gn 1,28), serve a continuare l'opera della creazione, ma essa nello stesso tempo esprime l'iniziativa salvifica del Creatore, corrispondente alla eterna elezione dell'uomo, di cui parla la lettera agli Efesini. Quella iniziativa salvifica proviene da Dio-Creatore e la sua efficacia soprannaturale s'identifica con l'atto stesso della creazione dell'uomo nello stato dell'innocenza originaria. In questo stato, già fin nell'atto della creazione dell'uomo, fruttificò la sua eterna elezione in Cristo. In tal modo occorre riconoscere che l'originario sacramento della creazione trae la sua efficacia dal «Figlio diletto» (cfr. Ef 1,6: dove si parla della «grazia che ci ha dato nel suo Figlio diletto»). Se poi si tratta del matrimonio, si può dedurre che - istituito nel contesto del sacramento della creazione nella sua globalità, ossia nello stato dell'innocenza originaria - esso doveva servire non soltanto a prolungare l'opera della creazione, ossia della procreazione, ma anche ad espandere sulle ulteriori generazioni degli uomini lo stesso sacramento della creazione, cioè i frutti soprannaturali dell'eterna elezione dell'uomo da parte del Padre nell'eterno Figlio: quei frutti, di cui l'uomo è stato gratificato da Dio nell'atto stesso della creazione. La lettera agli Efesini sembra autorizzarci ad intendere in tal modo il libro della Genesi e la verità sul «principio» dell'uomo e del matrimonio ivi contenuta.

## ***UDIENZA GENERALE***

13 ottobre 1982

### ***La perdita del sacramento originale reintegrata con la redenzione del matrimonio-sacramento***

1. Nella nostra precedente considerazione abbiamo cercato di approfondire - alla luce della lettera agli Efesini - il «principio» sacramentale dell'uomo e del matrimonio nello stato della giustizia (o innocenza) originaria.

E' noto, tuttavia, che l'eredità della grazia è stata respinta dal cuore umano al momento della rottura della prima alleanza con il Creatore. La prospettiva della procreazione, invece di essere illuminata dall'eredità della grazia originaria, donata da Dio non appena infusa l'anima razionale, è stata offuscata dalla eredità del peccato originale. Si può dire che il matrimonio, come sacramento primordiale, è stato privato di quella efficacia soprannaturale, che, al momento della istituzione, attingeva al sacramento della creazione nella sua globalità. Nondimeno, anche in questo stato, cioè nello stato della peccaminosità ereditaria dell'uomo, il matrimonio non cessò mai di essere la figura di quel sacramento, di cui leggiamo nella lettera agli Efesini (5,22-33) e che l'Autore della medesima lettera non esita a definire «grande mistero». Non possiamo forse desumere che il matrimonio sia rimasto quale piattaforma dell'attuazione degli eterni disegni di Dio, secondo i quali il sacramento della creazione aveva avvicinato gli uomini e li aveva preparati al sacramento della Redenzione, introducendoli nella dimensione dell'opera della salvezza? L'analisi della lettera agli Efesini, e in particolare del «classico» testo del capo 5, versetti 22-33, sembra propendere per una tale conclusione.

2. Quando l'Autore, al versetto 31, fa riferimento alle parole dell'istituzione del matrimonio, contenute nella Genesi (2, 24: «Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne»), e subito dopo dichiara: «Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa» (v. 32), sembra indicare non soltanto l'identità del Mistero nascosto in Dio dall'eternità, ma anche quella continuità della sua attuazione che esiste tra il sacramento primordiale connesso alla gratificazione soprannaturale dell'uomo nella creazione stessa e la nuova gratificazione - avvenuta quando «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa...» (v. 25-26) - gratificazione che può essere definita nel suo insieme quale Sacramento della Redenzione. In questo dono redentore di se stesso «per» la Chiesa, è anche racchiuso - secondo il pensiero paolino - il dono di sé da parte di Cristo alla Chiesa, ad immagine del rapporto sponsale che unisce marito e moglie nel matrimonio. In tal modo il Sacramento della Redenzione riveste, in certo senso, la figura e la forma del sacramento primordiale. Al matrimonio del primo marito e della prima moglie, quale segno della gratificazione soprannaturale dell'uomo nel sacramento della creazione, corrisponde lo sposalizio, o piuttosto l'analogia dello sposalizio, di Cristo con la Chiesa, quale fondamentale «grande» segno della gratificazione soprannaturale dell'uomo nel Sacramento della Redenzione, della gratificazione, in cui si rinnova, in modo definitivo, l'alleanza della grazia di elezione, infranta al «principio» con il peccato.

3. L'immagine contenuta nel passo citato della lettera agli Efesini sembra parlare soprattutto del Sacramento della Redenzione come della definitiva attuazione del Mistero nascosto dall'eternità in Dio. In questo «mysterium magnum» si realizza appunto definitivamente tutto ciò, di cui la medesima lettera agli Efesini aveva trattato nel capitolo 1. Essa infatti dice, come ricordiamo, non soltanto: «In lui (cioè in Cristo) [Dio] ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto...» (1,4), ma anche: «Nel quale [Cristo] abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati, secondo la ricchezza della sua grazia. Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi...» (1,7-8). La nuova gratificazione soprannaturale dell'uomo nel «Sacramento della Redenzione» è anche una nuova attuazione del Mistero nascosto dall'eternità in Dio, nuova in rapporto al sacramento della creazione. In questo momento la gratificazione è, in certo senso, una «nuova creazione». Si differenzia però dal sacramento della creazione in quanto la gratificazione originaria, unita alla creazione dell'uomo, costituiva quell'uomo «dal principio», mediante la grazia, nello stato della originaria innocenza e giustizia. La nuova gratificazione dell'uomo nel Sacramento della Redenzione gli dona invece soprattutto la «remissione dei peccati». Tuttavia, anche qui può «sovrabbondare la grazia», come altrove si esprime san Paolo: «Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia» (Rm 5,20).

4. Il Sacramento della Redenzione - frutto dell'amore redentore di Cristo - diviene, in base al suo amore sponsale verso la Chiesa, una permanente dimensione della vita della Chiesa stessa, dimensione fondamentale e vivificante. E' il «mysterium magnum» di Cristo e della Chiesa: mistero eterno realizzato da Cristo, il quale «ha dato se stesso per lei» (Ef 5,25); mistero che si attua continuamente nella Chiesa, perché Cristo «ha amato la Chiesa» (v. 25), unendosi con essa con amore indissolubile, così come si uniscono gli sposi, marito e moglie, nel matrimonio. In questo modo la Chiesa vive del Sacramento della Redenzione, e a sua volta completa questo sacramento come la moglie, in virtù dell'amore sponsale, completa il proprio marito, il che venne in certo modo già posto in rilievo «al principio», quando il primo uomo trovò nella prima donna «un aiuto che gli era simile» (Gn 2,20). Sebbene l'analogia della lettera agli Efesini non lo precisi, possiamo tuttavia aggiungere che anche la Chiesa unita con Cristo, come la moglie col proprio marito, attinge dal Sacramento della Redenzione tutta la sua fecondità e maternità spirituale. Ne testimoniano, in qualche modo, le parole della lettera di san Pietro, quando scrive che siamo stati «rigenerati non da un seme corruttibile, ma immortale, cioè dalla parola di Dio viva ed eterna» (1Pt 1,23). Così il Mistero nascosto dall'eternità in Dio - Mistero che al «principio», nel sacramento della creazione, divenne una realtà visibile attraverso l'unione del primo uomo e della prima donna nella prospettiva del matrimonio - diventa nel Sacramento della Redenzione una realtà visibile nell'unione indissolubile di Cristo con la Chiesa, che l'Autore della lettera agli Efesini presenta come l'unione sponsale dei coniugi, marito e moglie.

5. Il «sacramentum magnum» (il testo greco dice: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν) della lettera agli Efesini parla della nuova realizzazione del Mistero nascosto dall'eternità in Dio; realizzazione definitiva dal punto di vista della storia terrena della salvezza. Parla inoltre del «renderlo [il mistero] visibile»: della visibilità dell'Invisibile. Questa visibilità non fa sì che il mistero cessi d'esser mistero. Ciò si riferiva al matrimonio costituito al «principio», nello stato dell'innocenza originaria, nel contesto del sacramento della creazione. Ciò si riferisce anche all'unione di Cristo con la Chiesa, quale «mistero grande» del Sacramento della Redenzione. La visibilità dell'Invisibile non significa - se così si può dire - una totale chiarezza del mistero. Esso, come oggetto della fede,

rimane velato anche attraverso ciò in cui appunto si esprime e si attua. La visibilità dell'Invisibile appartiene quindi all'ordine dei segni, e il «segno» indica soltanto la realtà del mistero, ma non la «svela». Come il «primo Adamo» - l'uomo, maschio e femmina - creato nello stato dell'innocenza originaria e chiamato in questo stato all'unione coniugale (in questo senso parliamo del sacramento della creazione), fu segno dell'eterno Mistero, così il «secondo Adamo», Cristo, unito con la Chiesa attraverso il Sacramento della Redenzione con un vincolo indissolubile, analogo all'indissolubile alleanza dei coniugi, è segno definitivo dello stesso Mistero eterno. Parlando dunque del realizzarsi dell'eterno mistero, parliamo anche del fatto che esso diventa visibile con la visibilità del segno. E perciò parliamo pure della «sacramentalità» di tutta l'eredità del Sacramento della Redenzione, in riferimento all'intera opera della Creazione e della Redenzione, e tanto più in riferimento al matrimonio istituito nel contesto del sacramento della creazione, come anche in riferimento alla Chiesa come sposa di Cristo, dotata di un'alleanza quasi coniugale con lui.

# **UDIENZA GENERALE**

20 ottobre 1982

## ***Il matrimonio è parte integrante della nuova economia sacramentale***

1. Mercoledì scorso abbiamo parlato dell'integrale eredità dell'alleanza con Dio, e della grazia unita originariamente alla divina opera della creazione. Di questa integrale eredità - come conviene dedurre dal testo della lettera agli Efesini 5, 22-33 - faceva parte anche il matrimonio, come sacramento primordiale, istituito dal «principio» e collegato con il sacramento della creazione nella sua globalità. La sacramentalità del matrimonio non è soltanto modello e figura del sacramento della Chiesa (di Cristo e della Chiesa), ma costituisce anche parte essenziale della nuova eredità: quella del sacramento della Redenzione, di cui la Chiesa viene gratificata in Cristo. Occorre qui ancora una volta riportarsi alle parole di Cristo in Matteo 19,3-9 (cfr. anche Mc 10,5-9), in cui Cristo, nel rispondere alla domanda dei Farisei circa il matrimonio e il suo carattere specifico, si riferisce soltanto ed esclusivamente alla istituzione originaria di esso da parte del Creatore al «principio». Riflettendo sul significato di questa risposta alla luce della lettera agli Efesini, e in particolare di Efesini 5, 22-33, concludiamo ad un rapporto in certo senso duplice del matrimonio con tutto l'ordine sacramentale che, nella Nuova Alleanza, emerge dallo stesso sacramento della Redenzione.

2. Il matrimonio come sacramento primordiale costituisce, da una parte, la figura (e dunque: la somiglianza, l'analogia), secondo cui viene costruita la fondamentale struttura portante della nuova economia della salvezza e dell'ordine sacramentale, che trae origine dalla gratificazione sponsale che la Chiesa riceve da Cristo, insieme con tutti i beni della Redenzione (si potrebbe dire, servendosi delle parole iniziali della lettera agli Efesini: «Di ogni benedizione spirituale»: 1,3). In tal modo il matrimonio, come sacramento primordiale, viene assunto ed inserito nella struttura integrale della nuova economia sacramentale, sorta dalla Redenzione in forma, direi, di «prototipo»: viene assunto ed inserito quasi dalle sue stesse basi. Cristo stesso, nel colloquio con i Farisei (Mt 19,3-9), riconferma prima di tutto la sua esistenza. A ben riflettere su questa dimensione, bisognerebbe concludere che tutti i sacramenti della Nuova Alleanza trovano in un certo senso nel matrimonio quale sacramento primordiale il loro prototipo. Ciò sembra prospettarsi nel classico brano citato della lettera agli Efesini, come diremo ancora fra poco.

3. Tuttavia, il rapporto del matrimonio con tutto l'ordine sacramentale, sorto dalla gratificazione della Chiesa con i beni della Redenzione, non si limita soltanto alla dimensione di modello. Cristo, nel suo colloquio con i Farisei (cfr. Mt 19), non solo conferma l'esistenza del matrimonio istituito dal «principio» dal Creatore, ma lo dichiara anche parte integrale della nuova economia sacramentale, del nuovo ordine dei «segni» salvifici, che trae origine dal sacramento della Redenzione, così come l'economia originaria è emersa dal sacramento della creazione; e in realtà Cristo si limita all'unico Sacramento, che era stato il matrimonio istituito nello stato dell'innocenza e della giustizia originarie dell'uomo, creato come maschio e femmina «ad immagine e somiglianza di Dio».



4. La nuova economia sacramentale, che viene costituita sulla base del sacramento della Redenzione, emergendo dalla sponsale gratificazione della Chiesa da parte di Cristo, differisce dalla economia originaria. Essa, infatti, è diretta non all'uomo della giustizia e innocenza originarie, ma all'uomo gravato dall'eredità del peccato originale e dallo stato di peccaminosità («status naturae lapsae»). E' diretta all'uomo della triplice concupiscenza, secondo le classiche parole della prima lettera di Giovanni (cfr. 2,16), all'uomo, in cui «la carne... ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne» (Gal 5,17), secondo la teologia (e antropologia) paolina, alla quale abbiamo dedicato molto spazio nelle nostre precedenti riflessioni.

5. Queste considerazioni, sulla scorta di un'approfondita analisi del significato dell'enunciato di Cristo nel discorso della Montagna circa lo «sguardo concupiscente» quale «adulterio del cuore», preparano a comprendere il matrimonio come parte integrante del nuovo ordine sacramentale, che trae origine dal sacramento della Redenzione, ossia da quel «grande mistero» che, come mistero di Cristo e della Chiesa, determina la sacramentalità della Chiesa stessa. Queste considerazioni, inoltre, preparano a comprendere il matrimonio come sacramento della Nuova Alleanza, la cui opera salvifica va organicamente unita con l'insieme di quell'ethos, che nelle analisi precedenti è stato definito «ethos della redenzione». La lettera agli Efesini esprime, a suo modo, la stessa verità: parla infatti del matrimonio come sacramento «grande» in un ampio contesto parenetico, cioè nel contesto delle esortazioni di carattere morale, concernenti appunto l'ethos che deve qualificare la vita dei cristiani, cioè degli uomini consapevoli della elezione che si realizza in Cristo e nella Chiesa.

6. Su questo vasto sfondo delle riflessioni che emergono dalla lettura della lettera agli Efesini (cfr. specialmente 5,22-33), si può e si deve infine toccare ancora il problema dei Sacramenti della Chiesa. Il testo citato agli Efesini ne parla in modo indiretto e, direi, secondario, sebbene sufficiente affinché anche questo problema trovi posto nelle nostre considerazioni. Tuttavia conviene qui precisare, almeno brevemente, il senso che adottiamo nell'uso del termine «sacramento», che è significativo per le nostre considerazioni.

7. Finora, infatti, ci siamo serviti del termine «sacramento» (conformemente d'altronde a tutta la tradizione biblico-patristica: cfr. Leone XIII, «Acta», vol. II, 1881, p. 22) in un senso più lato di quello che è proprio della terminologia teologica tradizionale e contemporanea, che con la parola «sacramento» indica i segni istituiti da Cristo e amministrati dalla Chiesa, i quali esprimono e conferiscono la grazia divina alla persona che riceve il relativo sacramento. In questo senso, ciascuno dei sette Sacramenti della Chiesa è caratterizzato da una determinata azione liturgica, costituita attraverso la parola (forma) e la specifica «materia» sacramentale - secondo la diffusa teoria ileomorfa proveniente da Tommaso d'Aquino e da tutta la tradizione scolastica. 8. In rapporto a questo significato così circoscritto, ci siamo serviti nelle nostre considerazioni di un significato più largo e forse anche più antico e più fondamentale del termine «sacramento» (cfr. «Discorso all'Udienza Generale, 1; 8 settembre 1982: «Insegnamenti», V,3 [1982] 389). La lettera agli Efesini, e specialmente 5, 22-23, sembra in modo particolare autorizzarci a questo. Sacramento significa qui il mistero stesso di Dio, che è nascosto fin dall'eternità, tuttavia non in nascondimento eterno, ma anzitutto nella sua stessa rivelazione e attuazione (anche: nella rivelazione mediante l'attuazione). In tal senso, si è parlato anche del sacramento della creazione e del sacramento della Redenzione. In

base al sacramento della creazione, occorre intendere l'originaria sacramentalità del matrimonio (sacramento primordiale). In seguito, in base al sacramento della Redenzione si può comprendere la sacramentalità della Chiesa, o piuttosto la sacramentalità dell'unione di Cristo con la Chiesa che l'Autore della lettera agli Efesini presenta nella similitudine del matrimonio, dell'unione sponsale del marito e della moglie. Un'attenta analisi del testo dimostra che in questo caso non si tratta solo di un paragone in senso metaforico, ma di un reale rinnovamento (ovvero di una «ri-creazione», cioè di una nuova creazione) di ciò che costituiva il contenuto salvifico (in certo senso la «sostanza salvifica») del sacramento primordiale. Questa constatazione ha un significato essenziale, sia per chiarire la sacramentalità della Chiesa (e a ciò si riferiscono le parole molto significative del primo capitolo della costituzione «Lumen Gentium»), sia anche per comprendere la sacramentalità del matrimonio, inteso proprio come uno dei Sacramenti della Chiesa.

# **UDIENZA GENERALE**

27 ottobre 1982

## ***Indissolubilità del sacramento del matrimonio nel mistero della «redenzione del corpo»***

1. Il testo della lettera agli Efesini (5,22-33) parla dei sacramenti della Chiesa - e in particolare del Battesimo e dell'Eucaristia - ma soltanto in modo indiretto e in certo senso allusivo, sviluppando l'analogia del matrimonio in riferimento a Cristo e alla Chiesa. E così leggiamo dapprima che Cristo, il quale «ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei» (v. 25), ha fatto questo «per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola» (v. 26). Si tratta qui indubbiamente del sacramento del Battesimo, che per istituzione di Cristo viene sin dall'inizio conferito a coloro che si convertono. Le parole citate mostrano con grande plasticità in che modo il Battesimo attinge il suo significato essenziale e la sua forza sacramentale da quell'amore sponsale del Redentore, attraverso cui si costituisce soprattutto la sacramentalità della Chiesa stessa, «sacramentum magnum». Lo stesso si può forse dire anche dell'Eucaristia, che sembrerebbe essere indicata dalle parole seguenti sul nutrimento del proprio corpo, che ogni uomo appunto nutre e cura «come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo» (v-29-30). Infatti, Cristo nutre la Chiesa con il suo Corpo appunto nell'Eucaristia.

2. Si vede, tuttavia, che né nel primo né nel secondo caso possiamo parlare di una sacramentaria ampiamente sviluppata. Non se ne può parlare nemmeno quando si tratta del sacramento del matrimonio come uno dei sacramenti della Chiesa. La lettera agli Efesini, esprimendo il rapporto sponsale di Cristo con la Chiesa, consente di comprendere che, in base a questo rapporto, la Chiesa stessa è il «grande sacramento», il nuovo segno dell'alleanza e della grazia, che trae le sue radici dalle profondità del sacramento della Redenzione, così come dalle profondità del sacramento della creazione è emerso il matrimonio, segno primordiale dell'alleanza e della grazia. L'Autore della lettera agli Efesini proclama che quel sacramento primordiale si realizza in un modo nuovo nel «sacramento» di Cristo e della Chiesa. Anche per questa ragione l'Apostolo, nello stesso «classico» testo di Efesini 5, 21-33, si rivolge ai coniugi, affinché siano «sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (v. 21) e modellino la loro vita coniugale fondandola sul sacramento istituito al «principio» dal Creatore: sacramento, che trovò la sua definitiva grandezza e santità nell'alleanza sponsale di grazia tra Cristo e la Chiesa.

3. Sebbene la lettera agli Efesini non parli direttamente e immediatamente del matrimonio come di uno dei sacramenti della Chiesa, tuttavia la sacramentalità del matrimonio viene in essa particolarmente confermata e approfondita. Nel «grande sacramento» di Cristo e della Chiesa i coniugi cristiani sono chiamati a modellare la loro vita e la loro vocazione sul fondamento sacramentale.

4. Dopo l'analisi del classico testo di Efesini 5, 21-33, indirizzato ai coniugi cristiani, in cui Paolo annunzia loro il «grande mistero» («sacramentum magnum») dell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa, è opportuno ritornare a quelle significative parole del Vangelo, che già in precedenza abbiamo sottoposto ad analisi, vedendo in esse gli enunciati-chiave per la teologia del corpo. Cristo pronuncia queste parole, per così dire, dalla profondità divina della «redenzione del corpo» (Rm 8,23). Tutte queste parole hanno un significato fondamentale per l'uomo in quanto appunto egli è corpo - in quanto è maschio o femmina. Esse hanno un significato per il matrimonio, in cui l'uomo e la donna si uniscono così che i due diventano «una sola carne», secondo l'espressione del libro della Genesi (2,24), sebbene, nello stesso tempo, le parole di Cristo indichino anche la vocazione alla continenza «per il regno dei cieli» (Mt 19,12).

5. In ciascuna di queste vie «la redenzione del corpo» non è soltanto una grande attesa di coloro che posseggono «le primizie dello Spirito» (Rm 8,23), ma anche una permanente fonte di speranza che la creazione sarà «liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (v. 21). Le parole di Cristo, pronunciate dalla profondità divina del mistero della Redenzione, e della «redenzione del corpo», portano in sé il lievito di questa speranza: le aprono la prospettiva sia nella dimensione escatologica sia nella dimensione della vita quotidiana. Infatti, le parole indirizzate agli ascoltatori immediati sono rivolte contemporaneamente all'uomo «storico» dei vari tempi e luoghi. Quell'uomo, appunto, che possiede «le primizie dello Spirito... geme... aspettando la redenzione del... corpo» (v. 23). In lui si concentra anche la speranza «cosmica» di tutta la creazione, che in lui, nell'uomo, «attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio» (v. 19).

6. Cristo colloquia con i Farisei, che gli chiedono: «E' lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?» (Mt 19,3); essi lo interrogano in tale modo, appunto perché la legge attribuita a Mosè ammetteva la cosiddetta «lettera di ripudio» (Dt 24,1). La risposta di Cristo è questa: «Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi» (Mt 19,4-6). Se poi si tratta della «lettera di ripudio», Cristo risponde così: «Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così. Perciò io vi dico: chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un'altra, commette adulterio» (v. 8-9). «Chi sposa una donna ripudiata dal marito, commette adulterio» (Lc 16,28).

7. L'orizzonte della «redenzione del corpo» si apre con queste parole, che costituiscono la risposta a una concreta domanda di carattere giuridico-morale; si apre, anzitutto, per il fatto che Cristo si colloca sul piano di quel sacramento primordiale, che i suoi interlocutori ereditano in modo singolare, dato che ereditano anche la rivelazione del mistero della creazione, racchiusa nei primi capitoli del libro della Genesi.

Queste parole contengono ad un tempo una risposta universale, indirizzata all'uomo «storico» di tutti i tempi e luoghi, poiché sono decisive per il matrimonio e per la sua indissolubilità; infatti si richiamano a ciò che è l'uomo, maschio e femmina, quale è divenuto in modo irreversibile per il fatto di esser creato «ad immagine e somiglianza di Dio»: l'uomo, che non cessa di essere tale anche dopo il peccato originale, benché questo l'abbia privato dell'innocenza originaria e della giustizia.

Cristo, che nel rispondere alla domanda dei Farisei fa riferimento al «principio», sembra in tal modo sottolineare particolarmente il fatto che egli parla dalla profondità del mistero della Redenzione, e della redenzione del corpo. La Redenzione significa, infatti, quasi una «nuova creazione» - significa l'assunzione di tutto ciò che è creato: per esprimere nella creazione la pienezza di giustizia, di equità e di santità, designata da Dio, e per esprimere quella pienezza soprattutto nell'uomo, creato come maschio e femmina «ad immagine di Dio».

Nell'ottica delle parole di Cristo rivolte ai Farisei su ciò che era il matrimonio «dal principio», rileggiamo anche il classico testo della lettera agli Efesini (5,22-23) come testimonianza della sacramentalità del matrimonio, basata sul «grande mistero» di Cristo e della Chiesa.

## **UDIENZA GENERALE**

24 novembre 1982

### ***Nel matrimonio all'uomo della concupiscenza è dato l'«ethos della redenzione del corpo»***

1. Abbiamo analizzato la lettera agli Efesini, e soprattutto il passo del capitolo 5, 22-33, dal punto di vista della sacramentalità del matrimonio. Ora esaminiamo ancora lo stesso testo nell'ottica delle parole del Vangelo.

Le parole di Cristo rivolte ai Farisei (cfr. Mt 19) si riferiscono al matrimonio quale sacramento, ossia alla rivelazione primordiale del volere e dell'operare salvifico di Dio «al principio», nel mistero stesso della creazione. In virtù di quel volere ed operare salvifico di Dio, l'uomo e la donna, unendosi tra loro così da divenire «una sola carne» (Gn 2,24), erano ad un tempo destinati ad essere uniti «nella verità e nella carità» come figli di Dio (cfr. «Gaudium et Spes», 24), figli adottivi nel Figlio Primogenito, diletto dall'eternità. A tale unità e verso tale comunione di persone, a somiglianza dell'unione delle persone divine (cfr. n. 24), sono dedicate le parole di Cristo, che si riferiscono al matrimonio come sacramento primordiale e nello stesso tempo confermano quel sacramento sulla base del mistero della Redenzione. Infatti, l'originaria «unità nel corpo» dell'uomo e della donna non cessa di plasmare la storia dell'uomo sulla terra, sebbene abbia perduto la limpidezza del sacramento, del segno della salvezza, che possedeva «al principio».

2. Se Cristo di fronte ai suoi interlocutori, nel Vangelo di Matteo e di Marco (cfr. Mt 19; Mc 10), conferma il matrimonio quale sacramento istituito dal Creatore «al principio» - se in conformità con questo ne esige l'indissolubilità - con ciò stesso apre il matrimonio all'azione salvifica di Dio, alle forze che scaturiscono «dalla redenzione del corpo» e che aiutano a superare le conseguenze del peccato e a costruire l'unità dell'uomo e della donna secondo l'eterno disegno del Creatore. L'azione salvifica che deriva dal mistero della Redenzione assume in sé l'originaria azione santificante di Dio nel mistero stesso della Creazione.

3. Le parole del Vangelo di Matteo (cfr. Mt 19,3-9; Mc 10,2-12) hanno, al tempo stesso, una eloquenza etica molto espressiva. Queste parole confermano - in base al mistero della Redenzione - il sacramento primordiale e nello stesso tempo stabiliscono un ethos adeguato, che già nelle nostre precedenti riflessioni abbiamo chiamato «ethos della redenzione». L'ethos evangelico e cristiano, nella sua essenza teologica, è l'ethos della redenzione. Possiamo certo trovare per quell'ethos una interpretazione razionale, una interpretazione filosofica di carattere personalistico; tuttavia, nella sua essenza teologica, esso è un ethos della redenzione, anzi: «un ethos della redenzione del corpo». La redenzione diviene ad un tempo la base per comprendere la particolare dignità del corpo umano, radicata nella dignità personale dell'uomo e della donna. La ragione di questa dignità sta appunto alla radice dell'indissolubilità dell'alleanza coniugale.

4. Cristo fa riferimento al carattere indissolubile del matrimonio come sacramento primordiale e, confermando questo sacramento sulla base del mistero della redenzione, ne trae ad un tempo le

conclusioni di natura etica: «Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei; se la donna ripudia il marito e ne sposa un altro, commette adulterio» (Mc 10,11s; cfr. Mt 19,9). Si può affermare che in tal modo la redenzione è data all'uomo come grazia della nuova alleanza con Dio in Cristo - ed insieme gli è assegnata come *ethos*: come forma della morale corrispondente all'azione di Dio nel mistero della Redenzione. Se il matrimonio come sacramento è un segno efficace dell'azione salvifica di Dio «dal principio», al tempo stesso - nella luce delle parole di Cristo qui meditate - questo sacramento costituisce anche una esortazione rivolta all'uomo, maschio e femmina, affinché partecipino coscientemente alla redenzione del corpo.

5. La dimensione etica della redenzione del corpo si delinea in modo particolarmente profondo, quando meditiamo sulle parole pronunciate da Cristo nel Discorso della Montagna in rapporto al comandamento «Non commettere adulterio». «Avete inteso che fu detto: non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (Mt 5,27-28). A questo lapidario enunciato di Cristo abbiamo precedentemente dedicato un ampio commento, nella convinzione che esso ha un significato fondamentale per tutta la teologia del corpo, soprattutto nella dimensione dell'uomo «storico». E sebbene queste parole non si riferiscano direttamente ed immediatamente al matrimonio come sacramento, tuttavia è impossibile separarle dall'intero sostrato sacramentale, in cui, per quanto riguarda il patto coniugale, è stata collocata l'esistenza dell'uomo quale maschio e femmina: sia nel contesto originario del mistero della Creazione, sia pure, in seguito, nel contesto del mistero della Redenzione. Questo sostrato sacramentale riguarda sempre le persone concrete, penetra in ciò che è l'uomo e la donna (o piuttosto in chi è l'uomo e la donna) nella propria originaria dignità di immagine e somiglianza con Dio a motivo della creazione, ed insieme nella stessa dignità ereditata malgrado il peccato e di nuovo continuamente «assegnata» come compito all'uomo mediante la realtà della Redenzione.

6. Cristo, che nel Discorso della Montagna dà la propria interpretazione del comandamento «Non commettere adulterio» - interpretazione costitutiva del nuovo *ethos* - con le medesime lapidarie parole assegna come compito ad ogni uomo la dignità di ogni donna; e contemporaneamente (sebbene dal testo ciò risulti solo in modo indiretto) assegna anche ad ogni donna la dignità di ogni uomo. Assegna infine a ciascuno - sia all'uomo che alla donna - la propria dignità: in certo senso, il «sacrum» della persona, e ciò in considerazione della sua femminilità o mascolinità, in considerazione del «corpo». Non è difficile rilevare che le parole pronunciate da Cristo nel Discorso della Montagna riguardano l'*ethos*. Al tempo stesso, non è difficile affermare, dopo una riflessione approfondita, che tali parole scaturiscono dalla profondità stessa della redenzione del corpo. Benché esse non si riferiscano direttamente al matrimonio come sacramento, non è difficile costatare che raggiungono il loro proprio e pieno significato in rapporto con il sacramento: sia quello primordiale, che è unito con il mistero della Creazione, sia quello in cui l'uomo «storico», dopo il peccato e a motivo della sua peccaminosità ereditaria, deve ritrovare la dignità e santità dell'unione coniugale «nel corpo», in base al mistero della Redenzione.

7. Nel Discorso della Montagna - come anche nel colloquio con i Farisei sull'indissolubilità del matrimonio - Cristo parla dal profondo di quel mistero divino. E in pari tempo si addentra nella profondità stessa del mistero umano. Perciò fa richiamo al «cuore», a quel «luogo intimo», in cui combattono nell'uomo il bene e il male, il peccato e la giustizia, la concupiscenza e la santità.

Parlando della concupiscenza (dello sguardo concupiscente: cfr. Mt 5,28), Cristo rende consapevoli i suoi ascoltatori che ognuno porta in sé, insieme al mistero del peccato, la dimensione interiore «dell'uomo della concupiscenza» (che è triplice: «concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e superbia della vita»: 1Gv 2,16). Proprio a quest'uomo della concupiscenza è dato nel matrimonio il sacramento della Redenzione come grazia e segno dell'alleanza con Dio - e gli è assegnato «come ethos». E contemporaneamente, in rapporto con il matrimonio come sacramento, esso è assegnato come ethos a ciascun uomo, maschio e femmina: è assegnato al suo «cuore», alla sua coscienza, ai suoi sguardi e al suo comportamento. Il matrimonio - secondo le parole di Cristo (cfr. Mt 19,4) - è sacramento dal «principio» stesso e ad un tempo, in base alla peccaminosità «storica» dell'uomo, è sacramento sorto dal mistero della «redenzione del corpo».



# **UDIENZA GENERALE**

1 dicembre 1982

## ***Il matrimonio-sacramento si compie nella prospettiva della speranza escatologica***

1. Abbiamo fatto l'analisi della lettera agli Efesini, e soprattutto del passo del capitolo 5,22-33, nella prospettiva della sacramentalità del matrimonio. Ora cercheremo ancora una volta di considerare il medesimo testo alla luce delle parole del Vangelo e delle lettere paoline ai Corinzi e ai Romani.

Il matrimonio - come sacramento nato dal mistero della Redenzione e rinato, in certo senso, nell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa - è una efficace espressione della potenza salvifica di Dio, che realizza il suo eterno disegno anche dopo il peccato e malgrado la triplice concupiscenza, nascosta nel cuore di ogni uomo, maschio e femmina. Come espressione sacramentale di quella potenza salvifica, il matrimonio è anche un'esortazione a dominare la concupiscenza (come ne parla Cristo nel Discorso della Montagna). Frutto di tale dominio è l'unità e indissolubilità del matrimonio, e inoltre, l'approfondito senso della dignità della donna nel cuore dell'uomo (come anche della dignità dell'uomo nel cuore della donna), sia nella convivenza coniugale, sia in ogni altro ambito dei rapporti reciproci.

2. La verità, secondo cui il matrimonio, quale sacramento della redenzione, è dato «all'uomo della concupiscenza», come grazia e in pari tempo come ethos, ha trovato particolare espressione anche nell'insegnamento di san Paolo, specialmente nel 7° capitolo della prima lettera ai Corinzi. L'Apostolo, confrontando il matrimonio con la verginità (ossia con la «continenza per il regno dei cieli») e dichiarandosi per la «superiorità» della verginità, costata ugualmente che «ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro» (7,7). In base al mistero della Redenzione, al matrimonio corrisponde dunque un «dono» particolare, ossia la grazia. Nello stesso contesto l'Apostolo dando consigli ai suoi destinatari, raccomanda il matrimonio «per il pericolo dell'incontinenza» (v. 2), e in seguito raccomanda ai coniugi che «il marito compia il suo dovere verso la moglie; ugualmente anche la moglie verso il marito» (v. 3). E continua così: «E' meglio sposarsi che ardere» (v. 9).

3. Su questi enunciati paolini si è formata l'opinione che il matrimonio costituisca uno specifico «remedium concupiscentiae». Tuttavia san Paolo, il quale, come abbiamo potuto constatare, insegna esplicitamente che al matrimonio corrisponde un «dono» particolare e che nel mistero della Redenzione il matrimonio è dato all'uomo e alla donna come grazia, esprime nelle sue parole, suggestive ed insieme paradossali, semplicemente il pensiero che il matrimonio è assegnato ai coniugi come ethos. Nelle parole paoline «E' meglio sposarsi che ardere», il verbo «ardere» significa il disordine delle passioni, proveniente dalla stessa concupiscenza della carne (analogamente viene presentata la concupiscenza nell'Antico Testamento dal Siracide: cfr. 23,17)). Il «matrimonio», invece, significa l'ordine etico, introdotto consapevolmente in questo ambito. Si può dire che il matrimonio è luogo d'incontro dell'eros con l'ethos e del reciproco compenetrarsi di

essi nel «cuore» dell'uomo e della donna, come pure in tutti i loro rapporti reciproci.

4. Questa verità - che cioè il matrimonio, quale sacramento scaturito dal mistero della Redenzione, è dato all'uomo «storico» come grazia ed insieme come ethos - determina inoltre il carattere del matrimonio quale uno dei sacramenti della Chiesa. Come sacramento della Chiesa, il matrimonio ha indole di indissolubilità. Come sacramento della Chiesa, esso è anche parola dello Spirito, che esorta l'uomo e la donna a modellare tutta la loro convivenza attingendo forza dal mistero della «redenzione del corpo». In tal modo, essi sono chiamati alla castità come allo stato di vita «secondo lo Spirito» che è loro proprio (cfr. Rm 8,4-5; Gal 5,25). La redenzione del corpo significa, in questo caso, anche quella «speranza» che, nella dimensione del matrimonio, può essere definita speranza del giorno quotidiano, speranza della temporalità. Sulla base di una tale speranza viene dominata la concupiscenza della carne come fonte della tendenza ad un egoistico appagamento, e la stessa «carne», nell'alleanza sacramentale della mascolinità e femminilità, diventa lo specifico «sostrato» di una comunione duratura ed indissolubile delle persone («communio personarum») al modo degno delle persone.

5. Coloro che, come coniugi, secondo l'eterno disegno divino si uniscono così da divenire, in certo senso, «una sola carne», sono anche a loro volta chiamati, mediante il sacramento, ad una vita «secondo lo Spirito», tale che corrisponda al «dono» ricevuto nel sacramento. In virtù di quel «dono», conducendo come coniugi una vita «secondo lo Spirito», sono capaci di riscoprire la particolare gratificazione, di cui sono divenuti partecipi. Quanto la «concupiscenza» offusca l'orizzonte della visuale interiore, toglie ai cuori la limpidezza dei desideri e delle aspirazioni, altrettanto la vita «secondo lo Spirito» (ossia la grazia del sacramento del matrimonio) consente all'uomo e alla donna di ritrovare la vera libertà del dono, unita alla consapevolezza del senso sponsale del corpo nella sua mascolinità e femminilità.

6. La vita «secondo lo Spirito» si esprime dunque anche nel reciproco «unirsi» (cfr. Gn 4,1), con cui i coniugi, divenendo «una sola carne», sottopongono la loro femminilità e mascolinità alla benedizione della procreazione: «Adamo si unì a Eva, sua moglie, la quale concepì e partorì... e disse: Ho acquistato un uomo dal Signore» (v.1).

La vita «secondo lo Spirito» si esprime anche qui nella consapevolezza della gratificazione, a cui corrisponde la dignità degli stessi coniugi in qualità di genitori, cioè si esprime nella profonda consapevolezza della santità della vita («sacrum»), a cui ambedue danno origine, partecipando - come i progenitori - alle forze del mistero della creazione. Alla luce di quella speranza, che è connessa col mistero della redenzione del corpo (cfr. Rm 8,19-23), questa nuova vita umana, l'uomo nuovo concepito e nato dall'unione coniugale di suo padre e di sua madre, si apre alle «primizie dello Spirito» (v. 23) «per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (v. 21). E se «tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto» (v. 22), una particolare speranza accompagna le doglie della madre partorienti, cioè la speranza della «rivelazione dei figli di Dio» (v. 19), speranza di cui ogni neonato che viene al mondo porta con sé una scintilla.

7. Questa speranza che è «nel mondo», compenetrando - come insegna san Paolo - tutta la creazione, non è, al tempo stesso, «dal mondo». Ancor più: essa deve combattere nel cuore umano con ciò che è «dal mondo», con ciò che è «nel mondo». «Perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal

Padre, ma dal mondo» (1Gv 2,16). Il matrimonio, come sacramento primordiale ed insieme come sacramento nato nel mistero della redenzione del corpo dall'amore sponsale di Cristo e della Chiesa, «viene dal Padre». Non è «dal mondo», ma «dal Padre». Di conseguenza, anche il matrimonio, come sacramento, costituisce la base della speranza per la persona, cioè per l'uomo e per la donna, per i genitori e per i figli, per le generazioni umane. Da una parte, infatti, «passa il mondo con la sua concupiscenza», dall'altra «chi fa la volontà di Dio rimane in eterno» (v. 17). Con il matrimonio, quale sacramento, è unita l'origine dell'uomo nel mondo, e in esso è anche iscritto il suo avvenire, e ciò non soltanto nelle dimensioni storiche, ma anche in quelle escatologiche.

8. A ciò si riferiscono le parole, in cui Cristo si richiama alla risurrezione dei corpi - parole riportate dai tre sinottici (cfr. Mt 22,23-32; Mc 12,18-27; Lc 20,34-39). «Alla risurrezione infatti non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo»: così Matteo e in modo simile Marco; ed ecco Luca: «I figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito; ma quelli che sono giudicati degni dell'altro mondo e della risurrezione dei morti, non prendono moglie né marito; e nemmeno possono più morire, perché sono uguali agli angeli e, essendo figli della risurrezione, sono figli di Dio» (20,34-36). Questi testi sono stati sottoposti in precedenza ad una analisi particolareggiata.

9. Cristo afferma che il matrimonio - sacramento dell'origine dell'uomo nel mondo visibile temporaneo - non appartiene alla realtà escatologica del «mondo futuro». Tuttavia l'uomo, chiamato a partecipare a questo avvenire escatologico mediante la risurrezione del corpo, è il medesimo uomo, maschio e femmina, la cui origine nel mondo visibile temporaneo è collegata col matrimonio quale sacramento primordiale del mistero stesso della creazione. Anzi, ogni uomo, chiamato a partecipare alla realtà della futura risurrezione, porta nel mondo questa vocazione, per il fatto che nel mondo visibile temporaneo ha la sua origine per opera del matrimonio dei suoi genitori. Così, dunque, le parole di Cristo, che escludono il matrimonio dalla realtà del «mondo futuro», al tempo stesso svelano indirettamente il significato di questo sacramento per la partecipazione degli uomini, figli e figlie, alla futura risurrezione.

10. Il matrimonio, che è sacramento primordiale - rinato, in un certo senso, nell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa - non appartiene alla «redenzione del corpo» nella dimensione della speranza escatologica (cfr. Rm 8,23). Lo stesso matrimonio dato all'uomo come grazia, come «dono» destinato da Dio appunto ai coniugi, e al tempo stesso assegnato loro, con le parole di Cristo, come ethos - quel matrimonio sacramentale si compie e si realizza nella prospettiva della speranza escatologica. Esso ha un significato essenziale per la «redenzione del corpo» nella dimensione di questa speranza. Proviene, difatti, dal Padre ed a lui deve la sua origine nel mondo. E se questo «mondo passa», e se con esso passano anche la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, che vengono «dal mondo», il matrimonio come sacramento serve immutabilmente affinché l'uomo, maschio e femmina, dominando la concupiscenza, faccia la volontà del Padre. E chi «fa la volontà di Dio rimane in eterno» (1Gv 2,17).

11. In tale senso il matrimonio, come sacramento, porta in sé anche il germe dell'avvenire escatologico dell'uomo, cioè la prospettiva della «redenzione del corpo» nella dimensione della speranza escatologica, a cui corrispondono le parole di Cristo circa la risurrezione: «Alla

risurrezione... non si prende né moglie né marito» (Mt 22,30); tuttavia, anche coloro che, «essendo figli della risurrezione... sono uguali agli angeli e... sono figli di Dio» (Lc 20,36), debbono la propria origine nel mondo visibile temporaneo al matrimonio e alla procreazione dell'uomo e della donna. Il matrimonio, come sacramento del «principio» umano, come sacramento della temporalità dell'uomo storico, compie in tal modo un insostituibile servizio riguardo al suo avvenire extra-temporale, riguardo al mistero della «redenzione del corpo» nella dimensione della speranza escatologica.

## **UDIENZA GENERALE**

15 dicembre 1982

### ***Il matrimonio come sacramento chiarisce il significato sponsale e redentore dell'amore***

1. L'Autore della lettera agli Efesini, come abbiamo già visto, parla di un «grande mistero», unito al sacramento primordiale mediante la continuità del piano salvifico di Dio. Anche egli si riporta al «principio», come aveva fatto Cristo nel colloquio con i Farisei (cfr. Mt 19,8), citando le stesse parole: «Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (Gn 2,24). Quel «grande mistero» è soprattutto il mistero della unione di Cristo con la Chiesa, che l'Apostolo presenta nella similitudine dell'unità dei coniugi: «Lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa» (Ef 5,32). Ci troviamo nell'ambito della grande analogia, in cui il matrimonio come sacramento da un lato viene presupposto e, dall'altro, riscoperto. Viene presupposto come sacramento del «principio» umano, unito al mistero della creazione. E viene invece riscoperto come frutto dell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa, collegato col mistero della Redenzione.

2. L'Autore della lettera agli Efesini, rivolgendosi direttamente ai coniugi, li esorta a plasmare il loro rapporto reciproco sul modello dell'unione sponsale di Cristo e della Chiesa. Si può dire che - presupponendo la sacramentalità del matrimonio nel suo significato primordiale - ordina loro di apprendere nuovamente questo sacramento dall'unione sponsale di Cristo e della Chiesa: «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa...» (Ef 5,25-26). Questo invito, indirizzato dall'Apostolo ai coniugi cristiani, ha la sua piena motivazione in quanto essi, mediante il matrimonio come sacramento, partecipano all'amore salvifico di Cristo, che si esprime al tempo stesso come amore sponsale di lui verso la Chiesa. Alla luce della lettera agli Efesini - appunto mediante la partecipazione a questo amore salvifico di Cristo - viene confermato ed insieme rinnovato il matrimonio come sacramento del «principio» umano, cioè sacramento in cui l'uomo e la donna, chiamati a diventare «una sola carne», partecipano all'amore creatore di Dio stesso. E vi partecipano, sia per il fatto che, creati ad immagine di Dio, sono stati chiamati in virtù di questa immagine ad una particolare unione («communio personarum»), sia perché questa stessa unione è stata fin dal principio benedetta con la benedizione della fecondità (cfr. Gn 1,28).

3. Tutta questa originaria e stabile struttura del matrimonio come sacramento del mistero della creazione - secondo il «classico» testo della lettera agli Efesini (5,21-33) - si rinnova nel mistero della Redenzione, quando quel mistero assume l'aspetto della gratificazione sponsale della Chiesa da parte di Cristo. Quell'originaria e stabile forma del matrimonio, si rinnova quando gli sposi lo ricevono come sacramento della Chiesa, attingendo alla nuova profondità della gratificazione dell'uomo da parte di Dio, che si è svelata e aperta col mistero della Redenzione, quando «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa...» (vv. 25-26). Si rinnova quella

originaria e stabile immagine del matrimonio come sacramento, quando i coniugi cristiani - consapevoli dell'autentica profondità della «redenzione del corpo» - si uniscono «nel timore di Cristo» (v. 21).

4. L'immagine paolina del matrimonio, iscritta nel «grande mistero» di Cristo e della Chiesa, accosta la dimensione redentrice dell'amore alla dimensione sponsale. In certo senso unisce queste due dimensioni in una sola. Cristo è divenuto sposo della Chiesa, ha sposato la Chiesa come sua sposa, perché «ha dato se stesso per lei» (v. 25). Mediante il matrimonio come sacramento (come uno dei sacramenti della Chiesa) ambedue queste dimensioni dell'amore, quella sponsale e quella redentrice, insieme con la grazia del sacramento, penetrano nella vita dei coniugi. Il significato sponsale del corpo nella sua mascolinità e femminilità, che si è manifestato per la prima volta nel mistero della creazione sullo sfondo dell'innocenza originaria dell'uomo, viene collegato nell'immagine della lettera agli Efesini col significato redentore, e in tal modo confermato e in certo senso «nuovamente creato».

5. Questo è importante riguardo al matrimonio, alla vocazione cristiana dei mariti e delle mogli. Il testo della lettera agli Efesini (5,21-33) si rivolge direttamente a loro e parla soprattutto a loro. Tuttavia, quel collegamento del significato sponsale del corpo con il suo significato «redentore» è ugualmente essenziale e valido per l'ermeneutica dell'uomo in generale: per il fondamentale problema della comprensione di lui e dell'auto-comprensione del suo essere nel mondo. E' ovvio che non possiamo escludere da questo problema l'interrogativo sul senso di essere corpo, sul senso di essere, in quanto corpo, uomo e donna. Questi interrogativi sono stati posti per la prima volta in rapporto con l'analisi del «principio» umano, nel contesto del libro della Genesi. Fu quel contesto stesso, in certo senso, ad esigere che fossero posti. Ugualmente lo richiede il «classico» testo della lettera agli Efesini. E se il «grande mistero» dell'unione di Cristo con la Chiesa ci obbliga a collegare il significato sponsale del corpo con il suo significato redentore, in tale collegamento i coniugi trovano la risposta all'interrogativo sul senso di «essere corpo», e non solo essi, benché soprattutto a loro sia indirizzato questo testo della lettera dell'Apostolo. 6. L'immagine paolina del «grande mistero» di Cristo e della Chiesa parla indirettamente anche della «continenza per il regno dei cieli», in cui ambedue le dimensioni dell'amore, sponsale e redentore, si uniscono reciprocamente in un modo diverso da quello matrimoniale, secondo diverse proporzioni. Non è forse quell'amore sponsale, con cui Cristo «ha amato la Chiesa», sua sposa, «e ha dato se stesso per lei», ugualmente la più piena incarnazione dell'ideale della «continenza per il regno dei cieli» (cfr. Mt 19,12)? Non trovano sostegno proprio in essa tutti coloro - uomini e donne - che, scegliendo lo stesso ideale, desiderano collegare la dimensione sponsale dell'amore con la dimensione redentrice, secondo il modello di Cristo stesso? Essi desiderano confermare con la loro vita che il significato sponsale del corpo - della sua mascolinità o femminilità -, profondamente inscritto nella struttura essenziale della persona umana, è stato aperto in un modo nuovo, da parte di Cristo e con l'esempio della sua vita, alla speranza unita alla redenzione del corpo. Così, dunque, la grazia del mistero della Redenzione fruttifica anche - anzi fruttifica in modo particolare - con la vocazione alla continenza «per il regno dei cieli».

7. Il testo della lettera agli Efesini (5,22-23) non ne parla esplicitamente. Esso è indirizzato ai coniugi e costruito secondo l'immagine del matrimonio, che attraverso l'analogia spiega l'unione di Cristo con la Chiesa: unione nell'amore redentore e sponsale insieme. Non è forse appunto questo

amore che, quale viva e vivificante espressione del mistero della Redenzione, oltrepassa il cerchio dei destinatari della lettera circoscritti dall'analogia del matrimonio? Non abbraccia ogni uomo e, in certo senso, tutto il creato, come denota il testo paolino sulla «redenzione del corpo» nella lettera ai Romani (cfr. 8,23)? Il «sacramentum magnum» in tal senso è addirittura un nuovo sacramento dell'uomo in Cristo e nella Chiesa: sacramento «dell'uomo e del mondo», così come la creazione dell'uomo, maschio e femmina, ad immagine di Dio fu l'originario sacramento dell'uomo e del mondo. In questo nuovo sacramento della redenzione è inscritto organicamente il matrimonio, così come fu inscritto nell'originario sacramento della creazione.

8. L'uomo, che «dal principio» è maschio e femmina, deve cercare il senso della sua esistenza e il senso della sua umanità giungendo fino al mistero della creazione attraverso la realtà della Redenzione. Ivi si trova anche la risposta essenziale all'interrogativo sul significato del corpo umano, sul significato della mascolinità e femminilità della persona umana.

L'unione di Cristo con la Chiesa ci consente di intendere in quale modo il significato sponsale del corpo si completa con il significato redentore, e ciò nelle diverse strade della vita e nelle diverse situazioni: non soltanto nel matrimonio o nella «continenza» (ossia verginità o celibato), ma anche, per esempio, nella multiforme sofferenza umana, anzi: nella stessa nascita e morte dell'uomo. Attraverso il «grande mistero», di cui tratta la lettera agli Efesini, attraverso la nuova alleanza di Cristo con la Chiesa, il matrimonio viene nuovamente inscritto in quel «sacramento dell'uomo» che abbraccia l'universo, nel sacramento dell'uomo e del mondo, che grazie alle forze della «redenzione del corpo» si modella secondo l'amore sponsale di Cristo e della Chiesa fino alla misura del compimento definitivo nel regno del Padre.

Il matrimonio come sacramento rimane una parte viva e vivificante di questo processo salvifico.

*La preghiera alla Signora di Jasna Góra*

*Signora di Jasna Góra! Unito a te nel segno della tua Effigie di Jasna Góra, cerco di condividere la sollecitudine della Chiesa e della Nazione che i Vescovi polacchi manifestano nel Comunicato della loro recente Conferenza:*

*«Nel settore dei problemi sociali i Vescovi ricordano che la Chiesa è corresponsabile della sorte della Nazione, nella quale essa svolge la sua missione apostolica. Nello spirito di questa responsabilità la Chiesa desidera contribuire al consolidamento e alla crescita del bene comune, prima di tutto mediante l'insegnamento della fede di Cristo e l'approfondimento della morale cristiana nella vita individuale e sociale. La missione della Chiesa ha carattere religioso; essa però non viene realizzata al di fuori delle condizioni della vita sociale e politica. E' dovere della Chiesa di prendere la parola ogni volta che lo richiede il bene spirituale dei fedeli e la difesa dei valori morali e della dignità della persona umana.*

*Negli ultimi mesi si sono verificati alcuni avvenimenti, nel nostro Paese, che hanno colpito dolorosamente interi gruppi sociali e numerose singole persone. Tra l'altro sono stati sciolti tutti i sindacati, tra i quali anche il Sindacato Indipendente ed Autonomo "Solidarnosc", che godeva il riconoscimento di vasti cerchi sociali, e il Sindacato Indipendente Autonomo "Solidarnosc" degli Agricoltori.*

*E' da rimpiangere che non siano state scelte altre vie, quando la nazione aspira alla pace e all'ordine sociale. La Chiesa ritiene che la costruzione della durevole pace sociale richiede il rispetto delle giuste aspirazioni della società, organizzata in gruppi sociali, in base agli accordi*

*raggiunti e alle convenzioni ottenute come risultato del dialogo»*

*Unito a te, Madre della nostra Nazione, nel segno della tua Effigie di Jasna Góra, ti presento con dolore - e nello stesso tempo con piena speranza e fiducia - questi difficili problemi e sollecitudini che i miei fratelli nell'Episcopato esprimono.*



# **UDIENZA GENERALE**

5 gennaio 1982

## ***Il linguaggio del corpo substrato e contenuto della vita coniugale***

1. «Io... prendo te... come mia sposa»; «Io... prendo te... come mio sposo»: queste parole sono al centro della liturgia del matrimonio quale sacramento della Chiesa. Queste parole pronunciano i fidanzati inserendole nella seguente formula del consenso: «...prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita». Con tali parole i fidanzati contraggono il matrimonio e nello stesso tempo lo ricevono come sacramento, di cui entrambi sono ministri. Entrambi, uomo e donna, amministrano il sacramento. Lo fanno davanti ai testimoni. Testimone qualificato è il sacerdote, che in pari tempo benedice il matrimonio e presiede a tutta la liturgia del sacramento. Inoltre testimoni sono, in certo senso, tutti i partecipanti al rito delle nozze, e in modo «ufficiale» alcuni di essi (di solito due), appositamente chiamati. Essi debbono testimoniare che il matrimonio è contratto davanti a Dio e confermato dalla Chiesa. Nell'ordine normale delle cose, il matrimonio sacramentale è un atto pubblico, per mezzo del quale due persone, un uomo e una donna, diventano di fronte alla società e alla Chiesa marito e moglie, cioè soggetto attuale della vocazione e della vita matrimoniale.

2. Il matrimonio come sacramento viene contratto mediante la parola, che è segno sacramentale in ragione del suo contenuto: «Prendo te come mia sposa - come mio sposo - e prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita». Tuttavia, questa parola sacramentale è, di per sé, soltanto il segno dell'attuazione del matrimonio. E l'attuazione del matrimonio si distingue dalla sua consumazione fino al punto che, senza questa consumazione, il matrimonio non è ancora costituito nella sua piena realtà. La constatazione che un matrimonio è stato giuridicamente contratto ma non consumato («ratum - non consummatum»), corrisponde alla constatazione che esso non è stato costituito pienamente come matrimonio. Infatti le parole stesse: «Prendo te come mia sposa - mio sposo» si riferiscono non soltanto ad una realtà determinata, ma possono essere adempiute soltanto attraverso la copula coniugale. Tale realtà (la copula coniugale) è peraltro definita fin dal principio per istituzione del Creatore: «L'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (Gn 2,24).

3. Così, dunque, dalle parole, con le quali l'uomo e la donna esprimono la loro disponibilità a divenire «una sola carne», secondo l'eterna verità stabilita nel mistero della creazione, passiamo alla realtà che corrisponde a queste parole. L'uno e l'altro elemento è importante rispetto alla struttura del segno sacramentale, a cui conviene dedicare il seguito delle presenti considerazioni. Dato che il sacramento è il segno per mezzo del quale si esprime ed insieme si attua la realtà salvifica della grazia e dell'alleanza, bisogna considerarlo ora sotto l'aspetto del segno, mentre le precedenti riflessioni sono state dedicate alla realtà della grazia e dell'alleanza.

Il matrimonio, come sacramento della Chiesa, viene contratto mediante le parole dei ministri, cioè

degli sposi novelli: parole che significano e indicano, nell'ordine intenzionale, ciò che (o piuttosto: chi) entrambi hanno deciso di essere, d'ora in poi, l'uno per l'altro e l'uno con l'altro. Le parole degli sposi novelli fanno parte della struttura integrale del segno sacramentale, non soltanto per ciò che significano, ma, in certo senso, anche con ciò che esse significano e determinano. Il segno sacramentale si costituisce nell'ordine intenzionale, in quanto viene contemporaneamente costituito nell'ordine reale.

4. Di conseguenza, il segno del sacramento del matrimonio è costituito mediante le parole degli sposi novelli, in quanto ad esse corrisponde la «realtà» che loro stessi costituiscono. Tutti e due, come uomo e donna, essendo ministri del sacramento nel momento di contrarre il matrimonio, costituiscono in pari tempo il pieno e reale segno visibile del sacramento stesso. Le parole da essi pronunciate non costituirebbero di per sé il segno sacramentale del matrimonio, se non vi corrispondesse la soggettività umana del fidanzato e della fidanzata e contemporaneamente la coscienza del corpo, legata alla mascolinità e alla femminilità dello sposo e della sposa. Qui bisogna rievocare alla mente tutta la serie delle analisi relative al Libro della Genesi (cfr. Gn 1-2), compiute in precedenza. La struttura del segno sacramentale resta infatti nella sua essenza la stessa che «in principio». La determina, in certo senso, «il linguaggio del corpo», in quanto l'uomo e la donna, che mediante il matrimonio debbono diventare una sola carne, esprimono in questo segno il reciproco dono della mascolinità e della femminilità, quale fondamento dell'unione coniugale delle persone.

5. Il segno del sacramento del matrimonio viene costituito per il fatto che le parole pronunciate dagli sposi novelli riprendono il medesimo «linguaggio del corpo» come al «principio», e in ogni caso gli danno una espressione concreta e irripetibile. Gli danno una espressione intenzionale sul piano dell'intelletto e della volontà, della coscienza e del cuore. Le parole: «Io prendo te come mia sposa - come mio sposo», portano in sé appunto quel perenne, e ogni volta unico e irripetibile, «linguaggio del corpo» e nello stesso tempo lo collocano nel contesto della comunione delle persone: «Prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita». In tal modo il perenne e ogni volta nuovo «linguaggio del corpo», è non soltanto il «substrato» ma, in certo senso, il contenuto costitutivo della comunione delle persone. Le persone - uomo e donna - diventano per sé un dono reciproco. Diventano quel dono nella loro mascolinità e femminilità scoprendo il significato sponsale del corpo e riferendolo reciprocamente a se stessi in modo irreversibile: nella dimensione di tutta la vita.

6. Così il sacramento del matrimonio come segno permette di comprendere le parole degli sposi novelli, parole che conferiscono un nuovo aspetto alla loro vita nella dimensione strettamente personale (e interpersonale: «communio personarum»), sulla base del «linguaggio del corpo». L'amministrazione del sacramento consiste in questo: che nel momento di contrarre il matrimonio l'uomo e la donna, con le parole adeguate e nella rilettura del perenne «linguaggio del corpo», formano un segno, un segno irripetibile, che ha anche un significato prospettico: «tutti i giorni della mia vita», cioè fino alla morte. Questo è segno visibile ed efficace dell'alleanza con Dio in Cristo, cioè della grazia, che in tale segno deve divenire parte loro, come «proprio dono» (secondo l'espressione della prima Lettera ai Corinzi 7,7).

7. Formulando la questione in categorie socio-giuridiche, si può dire che fra gli sposi novelli è

stipulato un patto coniugale di contenuto ben determinato. Si può inoltre dire che, in seguito a questo patto, essi sono diventati sposi in modo socialmente riconosciuto, e che in questo modo è anche costituita nel suo germe la famiglia come fondamentale cellula sociale. Tale modo di intendere è ovviamente concorde con la realtà umana del matrimonio, anzi, è fondamentale anche nel senso religioso e religioso-morale. Tuttavia, dal punto di vista della teologia del sacramento, la chiave per comprendere il matrimonio rimane la realtà del segno, con cui il matrimonio viene costituito sulla base dell'alleanza dell'uomo con Dio in Cristo e nella Chiesa: viene costituito nell'ordine soprannaturale del vincolo sacro esigente la grazia. In questo ordine, il matrimonio è un segno visibile ed efficace. Originato dal mistero della creazione, esso trae la sua nuova origine dal mistero della Redenzione, servendo all'«unione dei figli di Dio nella verità e nella carità» («Gaudium et Spes», 24). La liturgia del sacramento del matrimonio dà forma a quel segno: direttamente, durante il rito sacramentale, in base all'insieme delle sue eloquenti espressioni; indirettamente, nello spazio di tutta la vita. L'uomo e la donna, come coniugi, portano questo segno in tutta la loro vita e rimangono quel segno fino alla morte.

# **UDIENZA GENERALE**

12 gennaio 1982

## ***Il rapporto matrimoniale adombrato nell'alleanza fra Dio e Israele***

1. Analizziamo ora la sacramentalità del matrimonio sotto l'aspetto del segno. Quando affermiamo che nella struttura del matrimonio quale segno sacramentale, entra essenzialmente anche il «linguaggio del corpo», facciamo riferimento alla lunga tradizione biblica. Questa ha la sua origine nel Libro della Genesi (soprattutto 2,23-25) e trova il suo definitivo coronamento nella Lettera agli Efesini (cfr. Ef 5,21-33). I Profeti dell'Antico Testamento hanno avuto un ruolo essenziale nel formare questa tradizione. Analizzando i testi di Osea, Ezechiele, Deutero-Isaia, e di altri profeti, ci siamo trovati sulla via di quella grande analogia, la cui espressione ultima è la proclamazione della nuova alleanza sotto forma di uno spozalizio tra Cristo e la Chiesa. In base a questa lunga tradizione, è possibile parlare di uno specifico «profetismo del corpo», sia per il fatto che incontriamo questa analogia anzitutto nei Profeti, sia riguardo al contenuto stesso di essa. Qui, il «profetismo del corpo» significa appunto il «linguaggio del corpo»,

2. L'analogia sembra avere due strati. Nello strato primo e fondamentale, i Profeti prospettano il paragone dell'alleanza, stabilita tra Dio e Israele, come un matrimonio (il che ci consentirà ancora di comprendere il matrimonio stesso come un'alleanza tra marito e moglie) (cfr. Pro 2,17; Ml 2,14). In questo caso, l'alleanza deriva dall'iniziativa di Dio, Signore di Israele. Il fatto che, come Creatore e Signore, egli stringe alleanza prima con Abramo e poi con Mosè, attesta già una elezione particolare. E perciò i Profeti, presupponendo tutto il contenuto giuridico-morale dell'alleanza vanno più in profondità, rivelandone una dimensione incomparabilmente più profonda di quella del solo «patto». Dio, scegliendo Israele, si è unito col suo popolo mediante l'amore e la grazia. Si è legato con vincolo particolare, profondamente personale, e perciò Israele, sebbene sia un popolo, viene presentato in questa visione profetica dell'alleanza come «sposa» o «moglie», quindi, in certo senso, come persona: «...Tuo sposo è il tuo Creatore, / Signore degli eserciti è il suo nome; / tuo redentore è il Santo di Israele / è chiamato Dio di tutta la terra... / Dice il tuo Dio... / Non si allontanerebbe da te il mio affetto, / né vacillerebbe la mia alleanza di pace (Is 54,5.6,10).

3. Jahvè è il Signore di Israele, ma divenne anche il suo Sposo. I libri del Vecchio Testamento attestano la completa originalità del «dominio» di Jahvè sul suo popolo. Agli altri aspetti del dominio di Jahvè, Signore dell'alleanza e Padre di Israele, se ne aggiunge uno nuovo svelato dai Profeti, cioè la dimensione stupenda di questo «dominio», che è la dimensione sponsale. In tal modo, l'assoluto del dominio risulta l'assoluto dell'amore. In rapporto a tale assoluto, la rottura dell'alleanza significa non soltanto l'infrazione del «patto» collegata con l'autorità del supremo Legislatore, ma l'infedeltà e il tradimento: un colpo che addirittura trafigge il suo cuore di Padre, di Sposo e di Signore.

4. Se, nell'analogia usata dai Profeti, si può parlare di strati, questo è in un certo senso lo strato primo e fondamentale. Dato che l'alleanza di Jahvè con Israele ha il carattere di vincolo sponsale a

somiglianza del patto coniugale, quel primo strato dell'analogia ne svela il secondo, che è appunto il «linguaggio del corpo». Abbiamo qui in mente, in primo luogo, il linguaggio in senso oggettivo, i Profeti paragonano l'alleanza al matrimonio, si riportano a quel sacramento primordiale di cui parla Genesi 2,24, nel quale l'uomo e la donna diventano, per libera scelta, «una sola carne». Tuttavia è caratteristico del modo di esprimersi dei Profeti il fatto che, supponendo il «linguaggio del corpo» in senso oggettivo, essi passano, ad un tempo, al suo significato soggettivo: cioè consentono, per così dire, al corpo stesso di parlare. Nei testi profetici dell'alleanza, in base all'analogia dell'unione sponsale dei coniugi, è il corpo stesso che «parla»; parla con la sua mascolinità o femminilità, parla con il misterioso linguaggio del dono personale, parla infine - e ciò avviene più spesso - sia col linguaggio della fedeltà cioè dell'amore, sia con quello dell'infedeltà coniugale, cioè dell'«adulterio».

5. E noto che sono stati i diversi peccati del popolo eletto - e soprattutto le frequenti infedeltà relative al culto del Dio uno, cioè varie forme di idolatria - a offrire ai Profeti l'occasione per le enunciazioni suddette. Il profeta dell'«adulterio» di Israele è diventato in modo particolare Osea, che lo stigmatizza non solo con le parole, ma, in certo senso, anche con atti dal significato simbolico: «Va', prenditi in moglie una prostituta e abbi figli di prostituzione, poiché il paese non fa che prostituirsi allontanandosi dal Signore, (Os 1,2). Osea pone in rilievo tutto lo splendore dell'alleanza, di quello spozalizio in cui Jahvè si dimostra sposo-coniuge sensibile, affettuoso, disposto a perdonare, e insieme esigente e severo, L'«adulterio» e la «prostituzione» di Israele costituiscono un evidente contrasto col vincolo sponsale, su cui è basata l'alleanza, così come, analogamente, il matrimonio dell'uomo con la donna.

6. Ezechiele stigmatizza in modo analogo l'idolatria, servendosi del simbolo dell'adulterio di Gerusalemme (cap. 16) e, in un altro passo, di Gerusalemme e di Samaria (cap. 23): «Passai vicino a te e ti vidi; ecco la tua età era l'età dell'amore... Giurai alleanza con te, dice il Signore Dio, e diventasti mia» (Ez 16,8). «Tu però, infatuata per la tua bellezza e approfittando della tua fama, ti sei prostituita concedendo i tuoi favori ad ogni passante» (Ez 16,15).

7. Nei testi profetici, il corpo umano parla un «linguaggio», di cui esso non è l'autore. Suo autore è l'uomo in quanto maschio o femmina, in quanto sposo o sposa: l'uomo con la sua perenne vocazione alla comunione delle persone. L'uomo, tuttavia, non è capace, in certo senso, di esprimere senza corpo questo linguaggio singolare della sua esistenza personale e della sua vocazione. Egli è stato costituito in tal modo già dal «principio», così che le più profonde parole dello spirito - parole di amore, di donazione, di fedeltà - esigono un adeguato «linguaggio del corpo». E senza di esso non possono essere pienamente espresse. Sappiamo dal Vangelo che ciò si riferisce sia al matrimonio sia alla continenza «per il Regno dei cieli».

8. I Profeti, come ispirati portavoce dell'alleanza di Jahvè con Israele, cercano appunto, mediante questo «linguaggio del corpo», di esprimere sia la profondità sponsale della suddetta alleanza, sia tutto ciò che la contraddice. Elogiano la fedeltà, stigmatizzano invece l'infedeltà come «adulterio»: parlano dunque secondo categorie etiche, contrapponendo reciprocamente il bene e il male morale. La contrapposizione del bene e del male è essenziale per l'ethos. I testi profetici hanno in questo campo un significato essenziale, come abbiamo già rivelato nelle nostre precedenti riflessioni.

Sembra, però, che il «linguaggio del corpo» secondo i Profeti non sia unicamente un linguaggio dell'ethos, un elogio della fedeltà e della purezza, nonché una condanna dell'«adulterio» e della «prostituzione». Infatti, per ogni linguaggio, quale espressione della conoscenza, le categorie della verità e della non-verità (ossia del falso) sono essenziali. Nei testi dei Profeti, che scorgono l'analogia dell'alleanza di Jahvè con Israele nel matrimonio, il corpo dice la verità mediante la fedeltà e l'amore coniugale, e, quando commette «adulterio», dice la menzogna, commette la falsità.

9. Non si tratta qui di sostituire le differenziazioni etiche con quelle logiche. Se i testi profetici indicano la fedeltà coniugale e la castità come «verità», e l'adulterio, invece, o la prostituzione, come non-verità, come «falsità» del linguaggio del corpo, ciò avviene perché nel primo caso il soggetto (Israele come sposa) è concorde col significato sponsale che corrisponde al corpo umano (a motivo della sua mascolinità o femminilità) nella struttura integrale della persona; nel secondo caso, invece, lo stesso oggetto è in contraddizione e collisione con questo significato. Possiamo dunque dire che l'essenziale per il matrimonio come sacramento è il «linguaggio del corpo», riletto nella verità. Proprio mediante esso si costituisce, infatti, il segno sacramentale.

## ***UDIENZA GENERALE***

19 gennaio 1982

### ***Le parole del consenso coniugale segno del «profetismo del corpo»***

1. I testi dei Profeti hanno grande importanza per comprendere il matrimonio come alleanza di persone (ad immagine dell'alleanza di Jahvè con Israele) e, in particolare, per comprendere l'alleanza sacramentale dell'uomo e della donna nella dimensione del segno. Il «linguaggio del corpo» entra - come già in precedenza è stato considerato - nella struttura integrale del segno sacramentale, il cui precipuo soggetto è l'uomo, maschio e femmina. Le parole del consenso coniugale costituiscono questo segno, perché in esse trova espressione il significato sponsale del corpo nella sua mascolinità e femminilità. Un tale significato viene espresso soprattutto dalle parole: «Io... prendo te... come mia sposa... mio sposo». Per di più con queste parole è confermata l'essenziale «verità» del linguaggio del corpo e viene anche (almeno indirettamente) esclusa l'essenziale «non verità», la falsità del linguaggio del corpo. Il corpo, infatti, dice la verità attraverso l'amore, la fedeltà, l'onestà coniugali, così come la non verità, ossia la falsità, viene espressa attraverso tutto ciò che è negazione dell'amore, della fedeltà, dell'onestà coniugali.

Si può quindi dire che, nel momento di proferire le parole del consenso coniugale, gli sposi novelli si pongono sulla linea dello stesso «profetismo del corpo», i cui portavoce furono gli antichi Profeti. Il «linguaggio del corpo», espresso per bocca dei ministri del matrimonio come sacramento della Chiesa, istituisce lo stesso segno visibile dell'alleanza e della grazia, che - risalendo con la sua origine al mistero della creazione - si alimenta continuamente con la forza della «redenzione del corpo», offerta da Cristo alla Chiesa.

2. Secondo i testi profetici il corpo umano parla un «linguaggio... di cui esso non è l'autore. L'autore ne è l'uomo che, come maschio e femmina, sposo e sposa, rilegge correttamente il significato di questo «linguaggio». Rilegge dunque quel significato sponsale del corpo come integralmente inscritto nella struttura della mascolinità o femminilità del soggetto personale. Una corretta rilettura «nella verità» è condizione indispensabile per proclamare tale verità, ossia per istituire il segno visibile del matrimonio come sacramento. Gli sposi proclamano appunto questo «linguaggio del corpo», riletto nella verità, quale contenuto e principio della loro nuova vita in Cristo e nella Chiesa. Sulla base del «profetismo del corpo», i ministri del sacramento del matrimonio compiono un atto di carattere profetico. Confermano in tal modo la loro partecipazione alla missione profetica della Chiesa, ricevuta da Cristo. «Profeta» è colui che esprime con parole umane la verità proveniente da Dio, colui che proferisce tale verità in sostituzione di Dio, nel suo nome e, in certo senso, con la sua autorità.

3. Tutto ciò si riferisce agli sposi novelli, i quali, come ministri del sacramento del matrimonio, istituiscono con le parole del consenso coniugale il segno visibile, proclamando il «linguaggio del corpo», riletto nella verità, come contenuto e principio della loro nuova vita in Cristo e nella Chiesa. Questa proclamazione «profetica» ha un carattere complesso. Il consenso coniugale è insieme

annunzio e causa del fatto che, d'ora in poi, entrambi saranno dinanzi alla Chiesa e alla società marito e moglie. (Un tale annunzio intendiamo come «indicazione» nel senso ordinario del termine). Tuttavia, il consenso coniugale ha soprattutto il carattere di una reciproca professione degli sposi novelli, fatta dinanzi a Dio. Basta soffermarsi con attenzione sul testo, per convincersi che quella proclamazione profetica del linguaggio del corpo, riletto nella verità, è immediatamente e direttamente rivolta dall'«io» al «tu»: dall'uomo alla donna e da lei a lui. Posto centrale nel consenso coniugale hanno proprio le parole che indicano il soggetto personale, i pronomi «io» e «te». Il «linguaggio del corpo», riletto nella verità del suo significato sponsale, costituisce mediante le parole degli sposi novelli l'unione-comunione delle persone. Se il consenso coniugale ha carattere profetico, se è la proclamazione della verità proveniente da Dio, e in certo senso l'enunciazione di questa verità nel nome di Dio, ciò si attua soprattutto nella dimensione della comunione interpersonale, e soltanto indirettamente «dinanzi» agli altri e «per» gli altri.

4. Sullo sfondo delle parole pronunciate dai ministri del sacramento del matrimonio, sta il perenne «linguaggio del corpo», a cui Dio «diede inizio» creando l'uomo quale maschio e femmina: linguaggio, che è stato rinnovato da Cristo. Questo perenne «linguaggio del corpo» porta in sé tutta la ricchezza e la profondità del Mistero: prima della creazione, poi della redenzione. Gli sposi, attuando il segno visibile del sacramento mediante le parole del loro consenso coniugale, esprimono in esso «il linguaggio del corpo», con tutta la profondità del mistero della creazione e della redenzione (la liturgia del sacramento del matrimonio ne offre un ricco contesto). Rileggendo in tal modo «il linguaggio del corpo», gli sposi non solo racchiudono nelle parole del consenso coniugale la soggettiva pienezza della professione, indispensabile ad attuare il segno proprio di questo sacramento, ma giungono anche, in un certo senso, alle sorgenti stesse, da cui quel segno attinge ogni volta la sua eloquenza profetica e la sua forza sacramentale. Non è lecito dimenticare che «il linguaggio del corpo», prima di essere pronunciato dalle labbra degli sposi, ministri del matrimonio quale sacramento della Chiesa, è stato pronunciato dalla parola del Dio vivo, iniziando dal Libro della Genesi, attraverso i Profeti dell'antica alleanza, fino all'Autore della Lettera agli Efesini.

5. Adoperiamo qui a più riprese l'espressione «linguaggio del corpo», riportandoci ai testi profetici. In questi testi, come abbiamo già detto, il corpo umano parla un «linguaggio», di cui esso non è l'autore nel senso proprio del termine. L'autore è l'uomo - maschio e femmina - che rilegge il vero senso di quel «linguaggio», riportando alla luce il significato sponsale del corpo come integralmente iscritto nella struttura stessa della mascolinità e femminilità del soggetto personale. Tale rilettura «nella verità» del linguaggio del corpo già di per sé conferisce un carattere profetico alle parole del consenso coniugale, per mezzo delle quali l'uomo e la donna attuano il segno visibile del matrimonio come sacramento della Chiesa. Queste parole contengono tuttavia qualcosa di più che una semplice rilettura nella verità di quel linguaggio, di cui parla la femminilità e la mascolinità degli sposi novelli nel loro rapporto reciproco: «Io prendo te come mia sposa - come mio sposo». Nelle parole del consenso coniugale sono racchiusi: il proposito, la decisione e la scelta. Entrambi gli sposi decidono di agire in conformità col linguaggio del corpo, riletto nella verità. Se l'uomo, maschio e femmina, è l'autore di quel linguaggio, lo è soprattutto in quanto vuole conferire, ed effettivamente conferisce al suo comportamento e alle sue azioni il significato conforme all'eloquenza riletta della verità della mascolinità e della femminilità nel reciproco rapporto coniugale.



6. In questo ambito l'uomo è artefice delle azioni che hanno di per sé significati definiti. E' dunque artefice delle azioni e insieme autore dei loro significato. La somma di quei significati costituisce, in certo senso, l'insieme del «linguaggio del corpo», con cui gli sposi decidono di parlare tra loro come ministri del sacramento del matrimonio. Il segno che essi attuano con le parole del consenso coniugale non è puro segno immediato e passeggero, ma un segno prospettico che riproduce un effetto duraturo, cioè il vincolo coniugale, unico e indissolubile («tutti i giorni della mia vita», cioè fino alla morte). In questa prospettiva essi debbono riempire quel segno del molteplice contenuto offerto dalla comunione coniugale e familiare delle persone, e anche di quel contenuto che, originato «dal linguaggio del corpo», viene continuamente riletto nella verità. In tal modo la «verità» essenziale del segno rimarrà organicamente legata all'ethos della condotta coniugale. In questa verità del segno e, in seguito, nell'ethos della condotta coniugale, s'inserisce prospetticamente il significato procreativo del corpo, cioè la paternità e la maternità, di cui abbiamo trattato in precedenza. Alla domanda: «Siete disposti ad accogliere responsabilmente con amore i figli che Dio vorrà donarvi ed educarli secondo la legge di Cristo e della sua Chiesa?», l'uomo e la donna rispondono: «Sì».

# **UDIENZA GENERALE**

26 gennaio 1983

## ***Corretto uso del linguaggio del corpo, testimonianza di veri profeti***

I. Il segno del matrimonio come sacramento della Chiesa viene costituito ogni volta secondo quella dimensione, che gli è propria dal «principio», e allo stesso tempo viene costituito sul fondamento dell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa, come l'unica e irripetibile espressione dell'alleanza fra «questo» uomo e «questa» donna, che sono ministri del matrimonio come sacramento della loro vocazione e della loro vita. Nel dire che il segno del matrimonio come sacramento della Chiesa si costituisce sulla base del «linguaggio del corpo», ci serviamo dell'analogia («analogia attributionis»), che abbiamo cercato di chiarire già in precedenza. E' ovvio che il corpo come tale non «parla», ma parla l'uomo, rileggendo ciò che esige di essere espresso appunto in base al «corpo», alla mascolinità o femminilità del soggetto personale, anzi, in base a ciò che può essere espresso dall'uomo unicamente per mezzo del corpo.

In questo senso, l'uomo - maschio o femmina - non soltanto parla col linguaggio del corpo, ma in un certo senso consente al corpo di parlare «per lui» e «da parte di lui»: direi, a suo nome e con la sua autorità personale. In tal modo, anche il concetto di «profetismo del corpo» sembra essere fondato: il «profeta», infatti, è colui che parla «per» e «da parte di»: a nome e con l'autorità di una persona.

2. Gli sposi novelli ne sono consapevoli quando, contraendo il matrimonio, ne istituiscono il segno visibile. Nella prospettiva della vita in comune e della vocazione coniugale, quel segno iniziale, segno originario del matrimonio come sacramento della Chiesa, verrà continuamente colmato dal «profetismo del corpo». I corpi degli sposi parleranno «per» e «da parte di» ciascuno di loro, parleranno nel nome e con l'autorità della persona, di ciascuna delle persone, svolgendo il dialogo coniugale, proprio della loro vocazione e basato sul linguaggio del corpo, riletto a suo tempo opportunamente e continuamente: ed è necessario che esso sia riletto nella verità! I coniugi sono chiamati a formare la loro vita e la loro convivenza come «comunione delle persone» sulla base di quel linguaggio. Dato che al linguaggio corrisponde un complesso di significati, i coniugi - attraverso la loro condotta e comportamento, attraverso le loro azioni e gesti («gesti di tenerezza»: cfr. «Gaudium et Spes», 49) - sono chiamati a diventare gli autori di tali significati del «linguaggio del corpo», di cui conseguentemente si costruiscono e di continuo si approfondiscono l'amore, la fedeltà, l'onestà coniugale e quell'unione che rimane indissolubile fino alla morte.

3. Il segno del matrimonio come sacramento della Chiesa si forma per l'appunto di quei significati, di cui i coniugi sono autori. Tutti questi significati sono iniziati e in certo senso «programmati» in modo sintetico nel consenso coniugale, al fine di costruire in seguito - nel modo più analitico, giorno per giorno - lo stesso segno, immedesimandosi con esso nella dimensione dell'intera vita. C'è un legame organico fra il rileggere nella verità l'integrale significato del «linguaggio del corpo» e il conseguente usare di quel linguaggio nella vita coniugale. In quest'ultimo ambito l'essere umano - maschio e femmina - è l'autore dei significati del «linguaggio del corpo». Ciò implica che questo linguaggio, di cui egli è autore, corrisponda alla verità che è stata riletta. In base alla tradizione

biblica, parliamo qui del «profetismo del corpo». Se l'essere umano - maschio e femmina - nel matrimonio (e indirettamente anche in tutti gli ambiti della mutua convivenza) conferisce al suo comportamento un significato conforme alla verità fondamentale del linguaggio del corpo, allora anche lui stesso «è nella verità». Nel caso contrario, egli commette menzogne e falsifica il linguaggio del corpo.

4. Se ci poniamo sulla linea prospettica del consenso coniugale, che - come abbiamo ormai detto - offre agli sposi una particolare partecipazione alla missione profetica della Chiesa, tramandata da Cristo stesso, ci si può a questo proposito servire anche della distinzione biblica tra profeti «veri» e profeti «falsi».

Attraverso il matrimonio come sacramento della Chiesa, l'uomo e la donna sono in modo esplicito chiamati a dare - servendosi correttamente del «linguaggio del corpo» - la testimonianza dell'amore sponsale e procreativo, testimonianza degna di «veri profeti». In questo consiste il significato giusto e la grandezza del consenso coniugale nel sacramento della Chiesa.

5. La problematica del segno sacramentale del matrimonio ha carattere altamente antropologico. La costruiamo sulla base dell'antropologia teologica e in particolare su ciò che, sin dall'inizio delle presenti considerazioni, abbiamo definito come «teologia del corpo». Perciò, nel continuare queste analisi, dobbiamo sempre avere davanti agli occhi le considerazioni precedenti, che si riferiscono all'analisi delle parole-chiave di Cristo (diciamo «parole-chiave, perché ci aprono - come la chiave - le singole dimensioni dell'antropologia teologica, specialmente della teologia del corpo). Costruendo su questa base l'analisi del segno sacramentale del matrimonio di cui - anche dopo il peccato originale - sono sempre partecipi l'uomo e la donna, quale «uomo storico», dobbiamo ricordare costantemente il fatto che quell'uomo «storico», maschio e femmina, è ad un tempo l'«uomo della concupiscenza» come tale, ogni uomo e ogni donna entrano nella storia della salvezza e ne vengono coinvolti mediante il sacramento, che è segno visibile dell'alleanza e della grazia. Perciò, nel contesto delle presenti riflessioni sulla struttura sacramentale del segno del matrimonio, dobbiamo tener conto non soltanto di ciò che Cristo disse sull'unità e indissolubilità del matrimonio facendo riferimento al «principio», ma anche (e ancor più) di ciò che egli espresse nel Discorso della Montagna, quando si richiamò al «cuore umano».

## **UDIENZA GENERALE**

9 febbraio 1983

### ***La concupiscenza non impedisce di rileggere il «linguaggio del corpo»***

1. Abbiamo detto in precedenza che nel contesto delle presenti riflessioni sulla struttura del matrimonio come segno sacramentale, dobbiamo tener conto non soltanto di ciò che Cristo dichiarò sulla sua unità e indissolubilità facendo riferimento al «principio», ma anche (e ancor più) di ciò che egli disse nel Discorso della Montagna, quando si richiamò al «cuore umano». Riportandosi al comandamento: «Non commettere adulterio», Cristo parlò dell'«adulterio nel cuore»: «Chiunque guarda una donna per desiderarla ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (Mt 5,28).

Così, dunque, nell'affermare che il segno sacramentale del matrimonio - segno dell'alleanza coniugale dell'uomo e della donna - si forma in base al «linguaggio del corpo» una volta riletto nella verità (e di continuo riletto), ci rendiamo conto che colui il quale rilegge questo «linguaggio» e poi lo esprime, non secondo le esigenze proprie del matrimonio come patto e sacramento, è naturalmente e moralmente l'uomo della concupiscenza: maschio e femmina, intesi ambedue come l'«uomo della concupiscenza». I profeti dell'Antico Testamento hanno certamente davanti agli occhi questo uomo quando, servendosi di una analogia, stigmatizzano l'«adulterio di Israele e di Giuda». L'analisi delle parole pronunciate da Cristo nel Discorso della Montagna c'induce a comprendere più profondamente l'«adulterio» stesso. E in pari tempo ci porta a convincerci che il «cuore» umano non è tanto «accusato e condannato» da Cristo a motivo della concupiscenza («concupiscentia carnis»), quanto prima di tutto «chiamato». Qui passa una decisa divergenza fra l'antropologia (o l'ermeneutica antropologica) del Vangelo e alcuni influenti rappresentanti dell'ermeneutica contemporanea dell'uomo (i cosiddetti maestri del sospetto).

2. Passando sul terreno della nostra presente analisi, possiamo constatare che sebbene l'uomo, nonostante il segno sacramentale del matrimonio, nonostante il consenso coniugale e la sua attuazione, rimanga naturalmente l'«uomo della concupiscenza», tuttavia egli è contemporaneamente l'uomo della «chiamata». E' «chiamato» attraverso il mistero della redenzione del corpo, mistero divino, che ad un tempo è - in Cristo e per Cristo in ogni uomo - realtà umana. Quel mistero, inoltre, comporta un determinato ethos che per essenza è «umano», e che abbiamo già in precedenza chiamato ethos della redenzione.

3. Alla luce delle parole pronunciate da Cristo nel Discorso della Montagna, alla luce di tutto il Vangelo e della nuova alleanza, la triplice concupiscenza (e in particolare la concupiscenza della carne) non distrugge la capacità di rileggere nella verità il «linguaggio del corpo» - e di rileggerlo continuamente in modo più maturo e più pieno -, per cui il segno sacramentale viene costituito sia nel suo primo momento liturgico sia, in seguito, nella dimensione di tutta la vita. A questa luce occorre constatare che, se la concupiscenza di per sé genera molteplici «errori» nel rileggere il «linguaggio del corpo» e insieme a ciò genera anche il «peccato», il male morale, contrario alla virtù della castità (sia coniugale che extra-coniugale), tuttavia nell'ambito dell'ethos della redenzione rimane sempre la possibilità di passare dall'«errore» alla «verità», come pure la

possibilità di ritorno, ossia di conversione, dal peccato alla castità, quale espressione di una vita secondo lo Spirito (cfr. Gal 5,16).

4. In questo modo, nell'ottica evangelica e cristiana del problema, l'uomo «storico» (dopo il peccato originale), in base al «linguaggio del corpo» riletto nella verità, è capace - come maschio e femmina - di costituire il segno sacramentale dell'amore, della fedeltà e dell'onestà coniugale, e questo come segno duraturo: «Esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita». Ciò significa che l'uomo, in modo reale, è autore dei significati per mezzo dei quali, dopo aver riletto nella verità il «linguaggio del corpo», è anche capace di formare nella verità quel linguaggio nella comunione coniugale e familiare delle persone. Ne è capace anche come «uomo della concupiscenza», essendo nello stesso tempo «chiamato» dalla realtà della Redenzione di Cristo («simul lapsus et redemptus»).

5. Mediante la dimensione del segno, propria del matrimonio come sacramento, viene confermata la specifica antropologia teologica, la specifica ermeneutica dell'uomo, che in questo caso potrebbe anche chiamarsi «ermeneutica del sacramento», perché consente di comprendere l'uomo in base all'analisi del segno sacramentale. L'uomo - maschio e femmina - come ministro del sacramento, autore (co-autore) del segno sacramentale, è soggetto cosciente e capace di autodeterminazione. Soltanto su questa base egli può essere l'autore del «linguaggio del corpo», può essere anche autore (co-autore) del matrimonio come segno: segno della divina creazione e «redenzione del corpo». Il fatto che l'uomo (il maschio e la femmina) è l'uomo della concupiscenza, non pregiudica che egli sia capace di rileggere il linguaggio del corpo nella verità. E' l'«uomo della concupiscenza», ma nello stesso tempo è capace di discernere la verità dalla falsità nel linguaggio del corpo e può essere autore dei significati veri (o falsi) di quel linguaggio.

6. E' l'uomo della concupiscenza, ma non è completamente determinato dalla «libido» (nel senso in cui viene spesso usato questo termine). Una tale determinazione significherebbe che l'insieme dei comportamenti dell'uomo, perfino anche, per esempio, la scelta della continenza per motivi religiosi, si spiegherebbe soltanto attraverso le specifiche trasformazioni di questa «libido». In tal caso - nell'ambito del linguaggio del corpo - l'uomo sarebbe in certo senso condannato a falsificazioni essenziali: sarebbe soltanto colui che esprime una specifica determinazione da parte della «libido», ma non esprimerebbe la verità (o la falsità) dell'amore sponsale e della comunione delle persone, anche se pensasse di manifestarla. Di conseguenza, egli sarebbe dunque condannato a sospettare se stesso e gli altri, riguardo alla verità del linguaggio del corpo. A causa della concupiscenza della carne potrebbe essere soltanto «accusato», ma non potrebbe essere veramente «chiamato».

L'«ermeneutica del sacramento» ci consente di tirare la conclusione che l'uomo è sempre essenzialmente «chiamato» e non soltanto «accusato», e ciò proprio in quanto «uomo della concupiscenza».

## *Il «linguaggio del corpo» secondo il cantico dei cantici*

1. In rapporto alla rilettura del linguaggio del corpo nella verità, e quindi anche in rapporto alla realtà del segno sacramentale del matrimonio, conviene sottoporre ad analisi sia pur sommaria anche quel libro del tutto speciale dell'Antico Testamento che è il Canto dei Cantici. Il tema dell'amore sponsale, che unisce l'uomo e la donna, connette in certo senso questa parte della Bibbia con tutta la tradizione della «grande analogia», che, attraverso gli scritti dei Profeti, è confluita nel Nuovo Testamento e, in particolare, nella Lettera agli Efesini (cfr *Ef* 5, 21-23). Bisogna però subito aggiungere che nel Canto dei Cantici il tema non va trattato nell'ambito dell'analogia concernente l'amore di Dio verso Israele (o l'amore di Cristo verso la Chiesa, nella Lettera agli Efesini). *Il tema dell'amore sponsale*, in questo *singolare* «poema» biblico, si situa *al di fuori di quella grande analogia*. L'amore dello sposo e della sposa nel Canto dei Cantici è tema *a sé*, ed in ciò sta la singolarità e l'originalità, di, questo libro.

2. Esso è divenuto oggetto di numerosi studi esegetici, commenti ed ipotesi. In merito al suo contenuto, in apparenza «profano», le posizioni sono state diverse: da un lato, questo libro è stato messo tra i libri proibiti da leggere, dall'altro, è stato fonte di ispirazione dei più grandi scrittori mistici, e i versetti del Canto dei Cantici sono stati inseriti nella liturgia della Chiesa.

3. Infatti, sebbene l'analisi del testo di questo libro ci obblighi a collocare il suo contenuto al di fuori dell'ambito della grande analogia profetica, tuttavia *non è possibile separarlo dalla realtà del sacramento primordiale*. Non è possibile rileggerlo se non sulla linea di ciò che è scritto nei primi capitoli della Genesi, come testimonianza del «principio» — di quel «principio» — al quale Cristo si riferì nel decisivo colloquio con i farisei (cfr *Mt* 19, 4). Il Canto dei Cantici si trova certamente sulla scia di questo sacramento, in cui, attraverso il «linguaggio del corpo», è costituito il segno visibile della partecipazione dell'uomo e della donna all'Alleanza della grazia e dell'amore, offerta da Dio all'uomo. Il Canto dei Cantici dimostra la ricchezza di questo «linguaggio», la cui prima stesura è già in *Gen* 2, 23-25.

4. *Ecco i primi versetti del Canto*: «Mi baci con i baci della sua bocca! Sì, le tue tenerezze sono più dolci del vino... Attirami dietro a te, corriamo!... gioiremo e ci rallegheremo per te, ricorderemo le tue tenerezze...» (*Ct* 1, 2.4).

Queste parole c'introducono immediatamente nell'atmosfera di tutto il «poema», in cui lo sposo e la sposa sembrano muoversi nel cerchio tracciato dall'irradiazione interiore dell'amore. Le parole degli sposi, i loro movimenti, i loro gesti, tutto il loro comportamento corrispondono all'interiore mozione dei cuori. Soltanto attraverso il prisma di quella mozione è possibile comprendere il «linguaggio del corpo». In questo impulso, che penetra da una persona ad un'altra, si attua (non si sa quante volte, ma di certo in modo unico e irripetibile) *quella scoperta a cui diede espressione il primo uomo-maschio* di fronte a colei che era stata creata come «un aiuto che gli fosse simile» (*Gen* 2, 20), e che è stata creata, come riporta il testo biblico, dalle sue «costole» (la «costola» sembra anche indicare il cuore).

5. Questa scoperta — già analizzata in base a *Gen* 2 — nel Canto dei Cantici si riveste di tutta la ricchezza del linguaggio dell'amore umano. Ciò che nel capitolo 2 della Genesi (vv. 23-25)

è stato espresso appena in poche parole, semplici ed essenziali, qui si sviluppa come un ampio dialogo o piuttosto un duetto, in cui le parole dello sposo s'intrecciano con quelle della sposa e si completano a vicenda. Le prime parole dell'uomo di *Gen* cap. 2, 23, alla vista della donna creata da Dio, esprimono lo stupore e l'ammirazione, anzi il senso di fascino. *E un simile fascino — che è stupore e ammirazione —* scorre in una forma più ampia attraverso i versetti del Cantico dei Cantici. Scorre in onda placida, omogenea, a dire il vero, dall'inizio sino alla fine del poema. *È una voce e un duetto, è parlare e colloquiare.* Si può dire che appunto sia questo reciproco «linguaggio del corpo», a testimoniare — attraverso tutta la ricchezza dei significati che lo compongono — in qual modo nel prisma dei cuori umani si forma e si sviluppa quel segno dell'unione sponsale che nell'eterna economia dell'Alleanza e della grazia è divenuto segno sacramentale, cioè del matrimonio come sacramento.

6. Perfino un'analisi sommaria del testo del Cantico dei Cantici permette di sentire in quel fascino reciproco il «linguaggio del corpo». Tanto il punto di partenza quanto il punto d'arrivo di questo fascino — reciproco stupore e ammirazione — sono infatti la femminilità della sposa e la mascolinità dello sposo nell'esperienza diretta della loro visibilità. Le parole d'amore, pronunciate da entrambi, si concentrano dunque sul «corpo», non tanto perché esso costituisce per se stesso sorgente di reciproco fascino, ma soprattutto perché su di esso si sofferma direttamente ed immediatamente *Quell'attrazione verso l'altra persona*, verso l'altro «io» — femminile o maschile — che nell'inferiore impulso del cuore da inizio all'amore.

*L'amore inoltre sprigiona una particolare esperienza del bello*, che si accentra su ciò che è visibile, sebbene coinvolga contemporaneamente la persona intera. L'esperienza del bello genera il compiacimento, che è reciproco.

«O bellissima tra le donne...» (*Ct* 1, 8), dice lo sposo: e gli echeggiano le parole della sposa: «Bruna sono ma bella, o figlie di Gerusalemme» (*Ct* 1, 5). Le parole dell'incanto maschile si ripetono continuamente, ritornano in tutti e cinque i canti del poema:

«Belle sono le tue guance fra i pendenti,  
il tuo collo fra i vezzi di perle» (*Ct* 1, 10);  
«Come sei bella, amica mia, come sei bella!  
I tuoi occhi sono colombe» (*Ct* 1, 15).

E subito ascoltiamo la risposta di lei:

«Come sei bello, mio diletto, quanto grazioso!» (*Ct* 1, 16).

Nel secondo canto ritornano le stesse parole, arricchite di nuove trame:

«Alzati, amica mia,  
mia bella, e vieni!  
O mia colomba...  
mostrami il tuo viso,  
fammi sentire la tua voce,

perché la tua voce è soave,  
il tuo viso è leggiadro» (Ct 2, 13-14).

7. La stessa immagine — ad un tempo *immagine dell'esperienza ed immagine della persona che è nell'esperienza* — ricompare, ancor più ampia, nel canto quarto:

«Come sei bella, amica mia,  
come sei bella!  
Gli occhi tuoi sono colombe,  
dietro il tuo velo.  
Le tue chiome come un gregge di capre,  
che scendono dalle pendici del Galaad.  
I tuoi denti come un gregge di pecore tosate,  
che risalgono dal bagno;  
tutte procedono appaiate,  
e nessuna è senza compagnia.  
Come un nastro di porpora le tue labbra  
e la tua bocca è soffusa di grazia;  
come spicchio di melagrana la tua gota  
attraverso il tuo velo.  
Come la torre di Davide il tuo collo,  
costruita a guisa di fortezza.  
(...)  
I tuoi seni sono come due cerbiatti,  
gemelli di una gazzella,  
che pascolano fra i gigli.  
(...)  
Tutta bella tu sei,  
amica mia, in te nessuna macchia» (Ct 4, 1-5.7).

8. *Le metafore* del Cantico dei Cantici possono oggi sorprenderci. Molte di esse sono state prese dalla vita dei pastori; e altre sembrano indicare lo stato regale dello sposo. L'analisi di quel linguaggio poetico va lasciata agli esperti. Il fatto stesso di adoperare la metafora dimostra quanto, nel nostro caso, il «*linguaggio del corpo*» cerchi appoggio e conferma in tutto il mondo visibile. Questo è senza dubbio un «*linguaggio*» che viene riletto contemporaneamente col cuore e con gli occhi dello sposo, nell'atto di una speciale concentrazione su tutto l'«*io*» femminile della sposa. Questo «*io*» parla a lui attraverso ogni tratto femminile, suscitando quello stato d'animo che può essere definito fascino, incanto. Questo «*io*» femminile si esprime senza parole; tuttavia il «*linguaggio del corpo*» espresso senza parole trova ricca eco nelle parole dello sposo, nel suo parlare pieno di trasporto poetico e di metafore, che testimoniano l'esperienza del bello, un amore di compiacimento. Se le metafore del Cantico cercano per questo bello una analogia nelle diverse cose del mondo visibile (in questo mondo, che è il «*mondo proprio*» dello sposo), nello stesso tempo sembrano indicare l'insufficienza di ognuna di esse in particolare. «*Tutta bella tu sei, amica mia, in te nessuna macchia*» (Ct 4, 7): — con questa locuzione lo sposo termina il suo canto, lasciando tutte le metafore, per volgersi a quell'unica, attraverso cui il «*linguaggio del corpo*» sembra esprimere



*l'integrum* della femminilità e *l'integrum* della persona.

Da parte sua, la sposa parla un linguaggio simile:

«... Ritorna, o mio diletto,  
somigliante alla gazzella  
o al cerbiatto,  
sopra il monte degli aromi» (*Ct* 2, 17).

Un'altra volta, invece, si confida con le compagne:

«... Il suo aspetto è quello del Libano,  
magnifico come i cedri.  
Dolcezza è il suo palato;  
egli è tutto delizie!  
Questo è il mio diletto, questo è il mio amico,  
o figlie di Gerusalemme» (*Ct* 5, 15-16).

## *Mascolinità e femminilità come linguaggio oggettivo del corpo*

1. Sia la femminilità della sposa che la mascolinità dello sposo parlano senza parole: *il linguaggio del corpo* è linguaggio senza parole. Allo stesso tempo questo linguaggio diviene in lei — come anche in lui — la sorgente d'ispirazione per le parole, *per* questo *singolare linguaggio d'amore*, che cerca mezzi di espressione nella metafora poetica. Le metafore del Cantico dei Cantici suonano oggi per noi arcaiche, nondimeno ciò che esprimono, come anche la stessa forza con cui si esprimono, ha conservato il suo valore. Sia dalla parte dello sposo, sia da quella della sposa, il «linguaggio del corpo» viene interpretato come linguaggio del cuore. È possibile che lo sposo-l'uomo esprima più direttamente la bellezza della sposa e la propria attrattiva scorgendola soprattutto con gli occhi del corpo; la sposa invece guarda piuttosto con gli occhi del cuore, attraverso il suo affetto. Entrambi tuttavia - lui e lei - *esprimono* ad un tempo nelle strofe del Cantico, meraviglia e *stupore* non soltanto *per l'«io» altrui* nella sua «rivelazione» femminile o maschile, ma anche *per l'amore* mediante cui quella «rivelazione» si attua.

2. Le parole dello sposo sono quindi un linguaggio sull'amore ed insieme un linguaggio sulla femminilità della sposa che, attraverso l'amore, gli «appare» tanto degna di stupore e di ammirazione. Parimenti, anche le parole della sposa esprimono l'ammirazione e lo stupore, essendo un linguaggio sull'amore e un linguaggio sulla mascolinità dello sposo. Così dunque nelle parole pronunciate da entrambi viene espressa una particolare *esperienza di valori, che irradia su tutto* ciò che è in rapporto con la persona diletta:

«Le tue labbra stillano miele vergine, o sposa,  
c'è miele e latte sotto la tua lingua  
e il profumo delle tue vesti è come il  
profumo del Libano» (Ct 4, 11).

Troviamo qui — sempre in uno speciale colorito — le trame di cui è piena la letteratura di tutto il mondo. La presenza di questi elementi nel libro che entra nel canone della Sacra Scrittura, dimostra che sia essi che il rispettivo «linguaggio del corpo» contengono un primordiale ed essenziale segno della santità.

3. Proseguendo sotto un altro aspetto la nostra analisi di quel ritmo — in apparenza uniforme - dell'amoroso duetto tra lo sposo e la sposa, cogliamo le parole su cui conviene soffermarci in modo particolare.

Lo sposo dice:

«Tu mi ha rapito il cuore,  
sorella mia, sposa,  
tu mi ha rapito il cuore  
con un solo tuo sguardo,  
con una perla sola della tua collana!  
Quanto sono soavi le tue carezze,

sorella mia, sposa...» (Ct 4, 9-10).

Per la teologia del corpo - e in questo caso per la teologia del segno sacramentale - è cosa di importanza essenziale sapere *chi è*, in quel duetto - dialogo d'amore -, *il femminile «tu» per il maschile «io» e viceversa*. Lo sposo del Cantico dei Cantici dice prima: «tutta bella tu sei, amica mia» (Ct 4, 7), e nello stesso contesto si rivolge a lei: «sorella mia, sposa» (Ct 4, 9). Non la chiama col nome proprio (solo due volte appare il nome «Sulammita»), ma usa espressioni che dicono più del nome proprio. Sotto un certo aspetto la denominazione (e l'appellativo) della sposa come «sorella» sembra essere più eloquente e più radicata nell'insieme del Cantico rispetto al chiamarla «amica».

4. Il termine «amica» indica ciò che è sempre essenziale per l'amore, che pone *il secondo «io» accanto al proprio «io»*. L'«amicizia» — l'amore d'amicizia (*amor amicitiae*) — significa nel Cantico un particolare avvicinamento del femminile «io» della sposa, avvicinamento sentito e sperimentato come una forza interiormente unificante.

Il fatto che in questo avvicinamento quel femminile «io» si rivela per lo sposo come «sorella» — e che proprio *come sorella è sposa* — ha una particolare eloquenza. L'espressione «sorella» parla dell'unione nell'umanità ed insieme della diversità femminile, dell'originalità di questa umanità. Questa diversità ed originalità non è solo riguardo al sesso, ma anche riguardo allo stesso modo di «essere persona». Se «essere persona» significa non soltanto «essere soggetto», ma anche «essere in relazione», il termine «sorella» sembra esprimere, in modo più semplice, *la soggettività dell'«io» femminile* nella sua relazione personale: cioè *nella sua apertura* verso gli altri, verso il prossimo, il particolare destinatario di questa apertura diventa *l'uomo inteso come «fratello»*. La «sorella» in certo senso aiuta l'uomo a definirsi in tal modo, costituisce, direi, per lui una sfida in questa direzione. Si può dire che lo sposo del Cantico accolga questa sfida e dia ad essa una risposta spontanea.

5. Quando lo sposo del Cantico dei Cantici si rivolge alla sposa con la parola «sorella», questa locuzione significa anche *una specifica rilettura del «linguaggio del corpo»*. Questa rilettura è svolta espressamente nel duetto degli sposi:

«Oh, se tu fossi un mio fratello,  
allattato al seno di mia madre!  
Trovandoti fuori ti potrei baciare  
e nessuno potrebbe disprezzarmi.  
Ti condurrei, ti introdurrei nella casa  
di mia madre...» (Ct 8, 1-2).

Lo sposo le risponde:

«...non destate, non scuotete dal sonno l'amata,  
finché non lo voglia» (Ct 8, 4).

E più avanti:

«Una sorella piccola abbiamo,  
e ancora non ha seni.  
Che faremo per la nostra sorella,  
nel giorno in cui se ne parlerà?» (Ct 8, 8).

E di nuovo le parole della sposa:

«Io sono un muro  
e i miei seni sono torri!  
Così sono ai suoi occhi  
come colei che ha trovato pace!» (Ct 8, 10).

6. I suddetti passi provano in modo sufficiente che lo sposo del Cantico accoglie la sfida che, in rapporto al femminile «io», è racchiusa nel termine «sorella». Quei passi chiariscono anche cosa significa che a quella «sorella» l'uomo si rivolge come alla «sposa»; perché la «sposa» rimane per lui «sorella»; donde proviene *la coerenza (e non la divergenza) di ambedue le espressioni e di entrambi i riferimenti*. Il termine «sorella» usato nel Cantico appartiene certamente al «linguaggio del corpo» (ciò è peraltro evidente nei versetti citati), al «linguaggio del corpo» riletto nella verità del reciproco amore sponsale. Nello stesso tempo questo termine sembra, in modo semplice benché fermo, superare *la determinazione* originaria di quel «linguaggio» (e di quell'amore) unicamente *attraverso la «libido»* ed aprire l'intero suo contenuto, in maniera del tutto originale, verso l'espressione «sposa», allorché tale espressione nella bocca dello sposo viene congiunta al termine «sorella».

## ***Il dono reciproco e disinteressato nel matrimonio non può prescindere dal riscoprirsi immagine di Dio creatore***

1. Le parole dello sposo rivolte alla sposa come «sorella», ed anche le parole di lei nella stessa relazione, sono impregnate di un contenuto particolare. L'amore — come vediamo nei versetti sopra citati — spinge entrambi a cercare il passato comune, come se discendessero dalla cerchia della stessa famiglia, come se fin dall'infanzia fossero uniti dai ricordi del comune focolare. Così si sentono reciprocamente vicini come fratello e sorella i quali debbono la loro esistenza alla stessa madre. Ne consegue uno specifico senso di comune appartenenza. Il fatto *che si sentono fratello e sorella permette loro di vivere in sicurezza la reciproca vicinanza e di manifestarla* («...ti potrei baciare...»), trovando in ciò appoggio e non temendo il giudizio negativo degli altri uomini («...e nessuno potrebbe disprezzarmi...»). A questo aspetto della relazione fraterna richiama l'attenzione anzitutto la sposa.

2. Le parole dello sposo mediante l'appellativo «sorella» tendono a riprodurre, direi, la storia della femminilità della persona amata, la vedono ancora nel tempo della fanciullezza («una sorella piccola abbiamo, e ancora non ha seni») — e per mezzo di tale visione che risale al passato, queste parole abbracciano il suo intero «io», anima e corpo, *con una tenerezza disinteressata. Di qui nasce* in seguito quella *pace*, di cui parla la sposa. Questa è la «pace del corpo» che in apparenza assomiglia al sonno («non destate, non scuotete dal sonno l'amata, finché non lo voglia»). Questa è soprattutto *la pace dell'incontro* nell'umanità quale immagine di Dio — e l'incontro *per mezzo di un dono reciproco e disinteressato* («così sono ai tuoi occhi come colei che ha trovato pace»).

3. A questo punto possono venir in mente quelle *frasi di Gen 2, 23-25*, che sembrano per la prima volta rivelare l'esperienza dell'«io» femminile e maschile, nato dal comune senso di appartenenza al Creatore quale Padre comune. Dinanzi a lui, in tutta la verità del loro corpo, della loro mascolinità e femminilità, erano anzitutto «fratello» e «sorella», nell'unione della stessa umanità («tutti e due erano nudi, ma non ne provavano vergogna»: *Gen 2, 25*). E questa reciproca relazione «fratello»-«sorella» è stata in loro costituita come il primo fondamento della comunione delle persone — in certo senso, come la condizione costitutiva del reciproco destino, anche nella dimensione della vocazione per cui sarebbero dovuti divenire «marito e moglie». Quel principio prototipico del «linguaggio del corpo» di *Gen 2, 23-25*, viene sviluppato in modo stupendo nel Cantico dei Cantici. Esso sembra delineare *quella dimensione dell'esperienza della femminilità* — o piuttosto: della reciproca esperienza dell'«io» maschile e femminile — *che dovrebbe consolidare il suo contenuto essenziale in ogni esperienza*, perché essa non si distacchi dalla ricchezza del sacramento primordiale. Infatti stiamo facendo la presente riflessione sotto l'aspetto del segno — il segno del matrimonio — che viene costituito in base al «linguaggio del corpo» riletto nella verità.

4. Secondo un'opinione abbastanza diffusa, le strofe del Cantico dei Cantici sono state largamente aperte a tutto ciò che racchiude *il concetto di «eros»*. In un'altra circostanza ci siamo già occupati dei vari significati di tale concetto. Se l'«eros» si esprime nel soggettivo trasporto, quasi nella reciproca estasi del bene e del bello dell'amore — e attraverso l'amore, del bene e del bello dell'«io» femminile e maschile — il duetto degli sposi del Cantico dei Cantici per l'appunto lo testimonia. È una testimonianza pienamente autentica e originale: autentica e originale

*dell'autenticità e originalità della Bibbia*. I termini «sorella mia, sposa» sembrano sorgere proprio da quel sostrato e soltanto in base ad esso possono essere adeguatamente interpretati.

«Ma unica è la mia colomba, la mia perfetta,  
ella è l'unica di sua madre,  
la preferita della sua genitrice» (Ct 6, 9).

5. In relazione alla precedente trama, che potrebbe essere chiamata trama «fraterna», emerge nell'amoroso duetto del Cantico dei Cantici un'altra trama, diciamo: un altro sostrato del contenuto. Possiamo esaminarla, partendo da certe locuzioni che nell'insieme del poema sembrano avere un significato-chiave. Questa trama (oppure sostrato) non è mai nel Cantico dei Cantici presentata in modo esplicito. Conviene piuttosto osservare che essa passa attraverso tutto il poema, sebbene si manifesti espressamente solo in alcune cadenze poetiche. Ecco, parla lo sposo:  
«*Giardino chiuso* tu sei, sorella mia, sposa, giardino chiuso, *fontana sigillata*» (Ct 4, 12).

6. Non possiamo limitarci ad un sommario sguardo della bellezza poetica di queste metafore. Non è soltanto bellezza del linguaggio, ma bellezza della verità, espressa con questo linguaggio. In quanto l'appellativo «sorella» porta con sé tutta la semplicità della profondità che lo sposo e la sposa pongono nella reciproca rilettura del «linguaggio del corpo», in tanto le metafore ora citate sembrano ad un tempo confermare e sorpassare ciò che è stato espresso nel termine «sorella». Nel termine «sorella mia, sposa» l'uomo unisce l'amore sponsale che sta per formarsi, con tale rilettura del «linguaggio del corpo» in cui l'«io» femminile gli parla col suo contenuto «fraterno». Le metafore appena citate: «giardino chiuso, fontana sigillata» rivelano *la presenza di un'altra visione dello stesso «io» femminile*.

7. La femminilità determina infatti dal «principio» quel mistero, di cui parla il Libro della Genesi in relazione alla «conoscenza» dell'uomo, cioè all'«unione» con l'uomo («Adamo si unì a Eva, sua moglie, la quale concepì e partorì»: Gen 4, 1). Sebbene il Cantico dei Cantici nel suo integrale contenuto non parli direttamente di quella «conoscenza», ossia «unione», tuttavia le metafore citate rimangono in rapporto indiretto ed insieme molto stretto con essa. La sposa appare agli occhi dello sposo come «giardino chiuso» e «fontana sigillata», ossia parla a lui con ciò che sembra più profondamente nascosto in tutta la struttura del suo «io» femminile, che costituisce anche il mistero strettamente personale della femminilità. La sposa *si presenta agli occhi dell'uomo come padrona del proprio mistero*. Si può dire che ambedue le metafore: «giardino chiuso», «fontana sigillata», esprimono tutta *la dignità personale del sesso* — di quella femminilità che, appartenendo alla struttura personale dell'autopossesso, può, di conseguenza, decidere non soltanto della profondità metafisica, ma anche della verità essenziale e dell'autenticità del dono personale. Questo donarsi ha la sua dimensione quando, nella prospettiva dell'amore sponsale, deve svelarsi quella «conoscenza» di cui parla il Libro della Genesi.

8. Nel Cantico dei Cantici ci troviamo tuttavia quasi nel vestibolo di quella unione» e proprio per questo acquistano gran valore le espressioni che consentono di individuare la sua dimensione e il suo significato profondamente personali. Il linguaggio della metafore — linguaggio poetico — sembra esser in questo ambito particolarmente appropriato e preciso. La «sorella-sposa» è per l'uomo padrona del suo mistero come «giardino chiuso» e «fontana sigillata». Il «linguaggio del

corpo» riletto nella verità va di pari passo *con la scoperta dell'inferiore inviolabilità della persona*. Nello stesso tempo, appunto questa scoperta esprime l'autentica profondità della reciproca appartenenza degli sposi: la nascente e crescente *coscienza di appartenere a se stessi*, di essere destinati l'uno all'altro:

«Il mio diletto è per me e io per lui» (Ct 2, 16). E lo stesso altrove:

«Io sono per il mio diletto e il mio diletto

è per me; egli pascola il gregge tra i gigli» (Ct 6, 3).

9. Questa coscienza del reciproco appartenersi risuona soprattutto sulla bocca della sposa. In certo senso ella risponde con tali parole alle parole dello sposo con cui egli l'ha riconosciuta padrona del proprio mistero. Quando la sposa dice: «Il mio diletto è per me», vuole dire al tempo stesso: è colui a cui affido me stessa, e perciò ella dice: «e io per lui» (Ct 2, 16). Le apposizioni: «mio» e «mia», affermano qui tutta *la profondità di quell'affidamento*, che corrisponde alla verità interiore della persona. Corrisponde inoltre al significato sponsale della femminilità in relazione all'«io» maschile, cioè al «linguaggio del corpo» riletto nella verità della dignità personale. Questa verità venne pronunciata da parte dello sposo con la metafora del «giardino chiuso» e della «fontana sigillata». La sposa gli risponde con le parole del dono, cioè dell'affidamento di se stessa. Come padrona della propria scelta, dice: «io sono per il mio diletto». Il Cantico dei Cantici rileva sottilmente la verità interiore di questa risposta. La libertà del dono è risposta alla profonda coscienza del dono, espressa nelle parole dello sposo. Mediante tale verità e libertà si costruisce l'amore, che diviene così amore autentico.

## ***La verità dell'amore impone di rileggere il «linguaggio del corpo» nella verità***

1. La verità dell'amore, proclamata dal Cantico dei Cantici, non può essere separata dal «linguaggio del corpo». La verità dell'amore *infatti fa sì che lo stesso «linguaggio del corpo» venga riletto nella verità*. Questa è anche la verità del progressivo *avvicinarsi degli sposi* che cresce attraverso l'amore: e la vicinanza significa pure l'iniziazione al mistero della persona. Non significa però in alcun modo violazione di quel mistero.

«Il mio diletto è per me un sacchetto di mirra,  
riposa sul mio petto.

Il mio diletto è per me un grappolo di cipro  
nelle vigne di Engaddi.

(...)

Anche il nostro letto è verdeggianti» (Ct 1, 13-14.16).

E altrove:

«Come un melo tra gli alberi del bosco,  
il mio diletto fra i giovani.

Alla sua ombra, cui anelavo, mi siedo  
e dolce è il suo frutto al mio palato.

Mi ha introdotto nella cella del vino  
e il suo vessillo su di me è amore.

Sostenetemi...

(...)

perché io sono malata d'amore.

La sua sinistra è sotto il mio capo  
e la sua destra mi abbraccia» (Ct 2, 3-6).

2. La verità della crescente vicinanza degli sposi attraverso l'amore si sviluppa nella dimensione soggettiva «del cuore», dell'affetto e del sentimento. Nella medesima dimensione questa è ugualmente *la scoperta in sé del dono dell'altro*, in certo senso il «gustarlo» in sé. Tale scoprire e gustare viene confermato dalle succitate parole della sposa, e ne daranno testimonianza anche le parole ulteriori dello sposo che spiegano in pari tempo come bisogna intendere nella soggettiva dimensione dell'esperienza quel: «il mio diletto è per me» (Ct 6, 3). Queste parole non possono essere separate dal «linguaggio del corpo», il loro contenuto non è più — specialmente sulla bocca della sposa — una rilettura dello stesso «linguaggio del corpo». La vicinanza reciproca che si esprime attraverso il corpo (le parole della sposa provano tale vicinanza) è soprattutto sorgente della *crescita dell'intimo «linguaggio del cuore»*. Le strofe proferite invece dall'uomo-sposo hanno in questo rapporto un altro colorito. Si può dire che si concentrino anzitutto sulla specifica «rivelazione della femminilità», la cui espressione visibile domina sempre più gli occhi e il cuore dello sposo.



3. «Tu sei bella, amica mia,  
come Tirza, leggiadra come Gerusalemme,  
terribile come schiere a vessilli spiegati.

Distogli da me i tuoi occhi:  
il loro sguardo mi turba» (Ct 6, 4-5).

(...)

«Che ammirate nella Sulammita  
durante la danza a due schiere?

Come sono belli i tuoi piedi  
nei sandali, figlia di principe!

Le curve dei tuoi fianchi sono come monili,  
opera di mani d'artista.

Il tuo ombelico è una coppa rotonda  
che non manca mai di vino drogato.

Il tuo ventre è un mucchio di grano,  
circondato da gigli.

I tuoi seni come due cerbiatti,  
gemelli di gazzella.

Il tuo collo come una torre d'avorio;  
i tuoi occhi sono come i laghetti di Chesbon,  
presso la porta di Bat-Rabbim;

il tuo naso come la torre del Libano  
che fa guardia verso Damasco.

Il tuo capo si erge su di te come il Carmelo  
e la chioma del tuo capo è come la porpora;  
un re è stato preso dalle tue trecce.

Quanto sei bella e quanto sei graziosa,  
o amore, figlia di delizie!

La tua statura rassomiglia a una palma  
e i tuoi seni ai grappoli» (Ct 7, 1-8).

4. Le metafore di questo linguaggio poetico autorizzano vari commenti circa la genesi, l'autore e il carattere del poema. Sebbene il lettore contemporaneo *non associ molte di tali metafore* con le cose a lui note del «mondo» visibile, tuttavia resta pienamente comprensibile il «linguaggio del corpo» da esse espresso e riletto nella verità della crescente vicinanza sponsale. Le strofe sopra citate evocano quel cerchio della vicinanza, in cui il «giardino chiuso» *si apre, in certo senso, davanti agli occhi dell'anima e del corpo dello sposo*. Attraverso questo cerchio di vicinanza lo sposo vive più pienamente l'esperienza di quel dono che da parte del femminile «io» si unisce con l'espressione e il significato sponsali del corpo. Le sue parole precedentemente citate non contengono soltanto una descrizione poetica dell'amata, della sua bellezza femminile, su cui si soffermano i sensi, ma queste parole *parlano del dono e del donarsi*. In esse sentiamo sempre l'eco di quelle primissime parole del Libro della Genesi (Gen 2, 23), con le quali venne costituito il segno del sacramento primordiale. A chi legge il Cantico dei Cantici appare perfino che i suoi versetti — data tutta la loro ricchezza poetica — siano un'espressione più debole dello stesso «linguaggio del corpo» a paragone

della frase — quanto semplice e apparentemente povera — del Libro della Genesi. Occorre quindi che quella povertà sia interpretata per mezzo di questa ricchezza — ma anche viceversa: questa ricchezza per mezzo di quella povertà, e nella sua luce.

Nel frattempo l'«eros maschile», continua ad esprimersi con le parole dello sposo:

«Ho detto: Salirò sulla palma,  
coglierò i grappoli di datteri;  
mi siano i tuoi seni come grappoli d'uva  
e il profumo del tuo respiro come di pomi.  
Il tuo palato è come vino squisito,  
che scorre dritto verso il mio diletto  
e fluisce sulle labbra e sui denti!» (Ct 7, 9-10).

Ed ecco la risposta della sposa:

«Io sono per il mio diletto  
e la sua brama è verso di me.  
Vieni, mio diletto, andiamo nei campi,  
passiamo la notte nei villaggi.  
Di buon mattino andremo alle vigne;  
vedremo se mette gemme la vite,  
se sbocciano i fiori,  
se fioriscono i melograni:  
là ti darò le mie carezze!» (Ct 7, 11-13).

5. *Il «linguaggio del corpo» parla ai sensi.* Le parole dello sposo or ora citate lo confermano in modo particolarmente chiaro. La sposa sa che *verso di lei è «la sua brama»*. Va incontro a lui, con la prontezza del dono di sé. L'amore che li unisce è di natura spirituale e sensuale insieme. In base a questo amore si attua anche la rilettura nella verità del significato sponsale del corpo, poiché l'uomo e la donna debbono in comune costituire quel segno del reciproco dono di sé, *che pone il sigillo su tutta la loro vita*.

La sposa dice:

«Mettimi come sigillo sul tuo cuore,  
come sigillo sul tuo braccio;  
perché forte come la morte è l'amore,  
tenace come gli inferi è la gelosia:  
le sue vampe son vampe di fuoco,  
una fiamma del Signore!  
Le grandi acque non possono spegnere l'amore  
né i fiumi travolgerlo.  
Se uno desse tutte le ricchezze della sua casa  
in cambio dell'amore,

non ne avrebbe che dispregio» (Ct 8, 6-7).

6. Giungiamo qui in certo senso alla vetta di una dichiarazione d'amore. Queste sono le parole sull'amore che meritano un'apposita riflessione e ad un tempo sembrano essere degli accordi finali del «linguaggio del corpo». Alla luce di queste parole sull'amore che è «forte come la morte» viene chiuso e coronato tutto ciò che nel Cantico dei Cantici inizia nella metafora del «giardino chiuso» e della «fontana sigillata». Nel momento in cui la sposa del Cantico, sposa-sorella, inviolata nella più profonda esperienza dell'uomo-sposo, padrona dell'intimo mistero della propria femminilità, chiede: «*mettimi come sigillo sul tuo cuore*» (Ct 8, 6), tutta la sottile struttura dell'amore sponsale *si chiude*, per così dire, nel suo interiore ciclo interpersonale. In questa chiusura diventa maturo anche il segno visibile del perenne sacramento, nato dal «linguaggio del corpo», riletto, per così dire, quasi sino alla fine nella verità dell'amore sponsale dell'uomo e della donna.

Il Cantico dei Cantici delinea in modo straordinario, degno delle più grandi opere del genio umano, la struttura — quanto mai ricca — di questo segno.

## ***Nel cantico dei cantici l'eros umano svela il volto dell'amore sempre alla ricerca e mai appagato***

1. Secondo opinione ben diffusa, le strofe del Cantico sono state largamente aperte a ciò che siamo consueti definire col termine «eros». Si può dire che quel poema biblico riproduce con autenticità immune da difetti il volto umano dell'*eros*; il suo dinamismo soggettivo, come pure i suoi limiti e il suo termine. Il «linguaggio del corpo» è inserito nel singolare processo del reciproco tendere delle persone l'una verso l'altra: dello sposo e della sposa, processo che pervade tutto il Cantico, esprimendosi nei frequenti ritornelli che parlano della ricerca piena di nostalgia e del reciproco ritrovarsi degli sposi. Ciò porta loro gioia e quiete e ad un tempo sembra indurli ad una nuova ricerca, una ricerca continua. Si ha l'impressione che *giungendo a se stessi*, sperimentando la propria vicinanza, *continuino incessantemente a tendere a qualcosa*: cedano alla chiamata di qualcosa che sovrasti il contenuto transitorio e che sembri oltrepassare i limiti dell'*eros*, rilette nelle parole del reciproco «linguaggio del corpo».

«Dimmi, o amore dell'anima mia,  
dove vai a pascolare il gregge...» (Ct 1, 7).

— esclama la sposa all'inizio del Cantico, e lo sposo le risponde:

«Se non lo sai, o bellissima tra le donne,  
segui le orme del gregge...» (Ct 1, 8).

2. Questo è tuttavia soltanto un preludio lontano. *Quel processo di tensione e ricerca* viene espresso più pienamente nei canti e nei versetti susseguenti:

«Prima che spiri la brezza del giorno  
e si allunghino le ombre,  
ritorna, o mio diletto,  
sommigliante alla gazzella  
o al cerbiatto,  
sopra i monti degli aromi» (Ct 2, 17).

«Sul mio giaciglio, lungo la notte, ho cercato  
l'amato del mio cuore;  
l'ho cercato, ma non l'ho trovato.  
Mi alzerò e farò il giro della città;  
per le strade e per le piazze;  
voglio cercare l'amato del mio cuore.  
L'ho cercato, ma non l'ho trovato.  
Mi hanno incontrato le guardie che fanno la ronda:  
Avete visto l'amato del mio cuore?  
Da poco le avevo oltrepassate,  
quando trovai l'amato del mio cuore.

Lo strinsi fortemente e non lo lascerò  
finché non l'abbia condotto in casa di mia madre,  
nella stanza della mia genitrice» (Ct 3, 1-4).

Invece nelle parole dello sposo, quando egli sembra parlare da lontano, trova voce *non tanto la nostalgia quanto un'affettuosa sollecitudine*:

«Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme,  
per le gazzelle o per le cerva dei campi:  
non destate, non scuotete dal sonno l'amata,  
finché essa non lo voglia» (Ct 2, 7).  
Ed ecco gli sposi che si accostano l'uno all'altro:

«Io dormo, ma il mio cuore veglia.  
Un rumore! È il mio diletto che bussava:  
Aprimi, sorella mia, mia amica,  
mia colomba, perfetta mia» (Ct 5, 2).

3. La ricerca-l'aspirazione ha la sua dimensione interiore: «il cuore veglia» perfino nel sonno. Il termine «perfetta» sulle labbra dello sposo appartiene a questa dimensione. L'aspirazione maschile nata dall'amore sulla base del «linguaggio del corpo» è una ricerca del bello integrale, della purezza libera da ogni macchia: è una ricerca di perfezione che contiene, direi, *la sintesi della bellezza umana, bellezza dell'anima e del corpo*. E se le suddette parole dello sposo sembrano racchiudere la lontana eco del «principio» — quella prima ricerca-aspirazione dell'uomo-maschio rivolta verso un essere ancor sconosciuto — esse risuonano molto più da vicino nella Lettera agli Efesini, in cui Cristo, quale Sposo della Chiesa, desidera vedere la sua Sposa senza «macchia», desidera vederla «santa e immacolata» (Ef 5, 27).

4. Nel Cantico dei Cantici l'*eros* umano svela il volto dell'amore sempre *alla ricerca* e quasi *mai appagato*. L'eco di questa inquietudine percorre le strofe del poema:

«Ho aperto allora al mio diletto,  
il mio diletto già se n'era andato, era scomparso.  
Io venni meno, ma non l'ho trovato,  
l'ho chiamato, ma non m'ha risposto» (Ct 5, 6).

«Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme,  
se trovate il mio diletto,  
che cosa gli racconterete?  
Che sono malata d'amore!» (Ct 5, 8).  
Il coro delle giovani così le risponde:

«Che ha il tuo diletto di diverso da un altro,  
o tu, la più bella fra le donne?

Che ha il tuo diletto di diverso da un altro,  
perché così lo scongiuri?» (Ct 5, 9).

5. Il «linguaggio del corpo» che scorre attraverso le strofe del Cantico dei Cantici sembra avere i suoi limiti. *L'amore si mostra più grande di ciò che il «corpo» è in grado di esprimere.* Ed è allora che la sua debolezza diventa, in certo senso, «linguaggio del corpo»: «sono malata d'amore», dice la sposa, come se volesse dar testimonianza della fragilità del soggetto che porta l'amore di entrambi. *L'eros* — come abbiamo già visto prima — assume l'aspetto del desiderio, in cui la sposa ritrova, direi, la verifica dell'amore sponsale: «Io sono per il mio diletto e la sua brama è verso di me» (Ct 7, 11). Il «linguaggio del corpo», trovando la sua espressione nel desiderio, conduce all'unione amorosa degli sposi, in cui essi appartengono l'uno all'altro. *Dal profondo di questa unione* provengono le parole: «*forte come la morte è l'amore*» (Ct 8, 6). Queste parole esprimono la potenza dell'amore, la forza dell'eros nell'unione amorosa, ma dicono anche (almeno indirettamente) che nel «linguaggio del corpo» questo amore trova la sua fine conclusiva nella morte.

## La stessa gelosia conferma la irreversibilità e la profondità soggettiva della scelta sponsale, secondo un amore «più forte della morte»

1. Il corpo cela in sé la prospettiva della morte cui l'amore non vuole assoggettarsi. L'amore è infatti — come leggiamo nel Cantico dei Cantici — «una fiamma del Signore» che «le grandi acque non possono spegnere», «né i fiumi travolgerlo» (Ct 8, 6-7). Fra le parole scritte in tutta la letteratura mondiale sulla forza dell'amore, queste sembrano particolarmente appropriate e belle. Esse dimostrano ad un tempo che cosa è l'amore nella sua dimensione soggettiva come vincolo unificante l'«io» maschile e femminile. Secondo i versetti del Cantico, l'amore non è soltanto «forte come la morte», esso è anche geloso: «tenace come gli inferi è la gelosia» (Ct 8, 6). La gelosia conferma, in certo senso, *l'esclusività e l'indivisibilità dell'amore* — indica, per lo meno indirettamente, l'irreversibilità e la profondità soggettiva della scelta sponsale. È difficile tuttavia negare che la gelosia manifesti ancora un'altra limitazione dell'amore: limitazione di natura spirituale. La sposa ripete continuamente: «la sua brama è verso di me» (Ct 7, 11), cosicché l'appartenenza reciproca di entrambi, quel «mio diletto è per me ed io per lui» (Ct 2, 16) sembra esser *generato dalla brama*, soprattutto maschile, a cui da parte della sposa risponde il desiderio e l'accettazione di questa brama. Il desiderio stesso non è capace di oltrepassare la soglia della gelosia.

2. Così dunque le strofe del Cantico dei Cantici presentano *l'eros* come la forma dell'amore umano in cui operano le energie della brama ed è in esse che si radica la coscienza ossia la certezza soggettiva del reciproco appartenersi. Al tempo stesso però molte strofe del poema ci impongono di riflettere sulla causa della ricerca e dell'inquietudine che accompagnano la coscienza del reciproco appartenersi. Questa inquietudine fa essa anche parte della natura dell'*eros*? Se così fosse, tale inquietudine indicherebbe ad un tempo *la necessità dell'autosuperamento*. La verità dell'amore si esprime nella coscienza del reciproco appartenersi, che è frutto dell'aspirazione e della ricerca reciproca, e contemporaneamente questa verità dell'amore si esprime nella necessità dell'aspirazione e della ricerca che nasce dall'esperienza del reciproco appartenersi. L'amore esige da entrambi di sorpassare, direi, continuamente la scala di tale appartenenza, cercandone sempre una forma nuova e più matura.

3. In tale necessità interiore, in tale dinamica di amore, si svela indirettamente quasi *l'impossibilità di appropriarsi ed impossessarsi della persona da parte dell'altra*.

La persona è qualcuno che sovrasta tutte le scale di appropriazione e padronanza, di possesso e di appagamento che emergono dallo stesso «linguaggio del corpo». Se lo sposo e la sposa rileggono questo «linguaggio» nella piena verità della persona e dell'amore, giungono alla sempre più profonda convinzione che il limite della loro appartenenza costituisce quel dono reciproco in cui l'amore si rivela «forte come la morte», cioè risale, per così dire, fino agli ultimi limiti del «linguaggio del corpo» per superare anche questi limiti. La verità dell'amore interiore e la verità del dono reciproco *chiamano*, in certo senso, *continuamente* lo sposo e la sposa — attraverso i mezzi di espressione del reciproco appartenersi e perfino staccandosi da quei mezzi — *a pervenire a ciò che costituisce il nucleo stesso del dono di persona a persona*.

4. Seguendo i sentieri delle parole tracciate dalle strofe del Cantico dei Cantici sembra

che ci avviciniamo dunque alla dimensione in cui l'«eros» cerca di integrarsi, mediante ancora un'altra verità dell'amore. Una volta — alla luce della morte e risurrezione di Cristo — questa verità la proclamerà Paolo di Tarso, con le parole della Lettera ai Corinzi: «La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine» (1 Cor 13, 4-8).

5. La verità sull'amore, espressa nelle strofe del Cantico dei Cantici, *viene confermata alla luce di queste parole paoline?* Nel Cantico leggiamo, ad es., sull'amore, che la sua «gelosia» è «tenace come gli inferi», e nella lettera paolina leggiamo che «non è invidiosa la carità». In quale rapporto sono entrambe le espressioni sull'amore? In quale rapporto sta l'amore che «è forte come la morte», secondo il Cantico dei Cantici, con l'amore che «non avrà mai fine», secondo la lettera paolina? Non moltiplichiamo queste domande, non apriamo l'analisi comparativa. Sembra tuttavia che l'amore si apre qui davanti a noi, direi, in due prospettive: come se ciò in cui l'«eros» umano chiude il proprio orizzonte, si aprisse ancora, attraverso le parole paoline, in un altro orizzonte di amore che parla un altro linguaggio; l'amore che sembra emergere da un'altra dimensione della persona e chiama, invita ad un'altra comunione. *Questo amore è stato denominato «agape».*

6. Il Cantico dei Cantici costituisce un ricco ed eloquente testo della verità sull'amore umano. Multifforme può essere il commento a quel particolare e profondamente originale libro. L'analisi qui fatta *non è un commento* nel senso proprio di questo termine. È solo un piccolo frammento delle riflessioni sul sacramento del matrimonio, il cui segno visibile viene costituito attraverso la rilettura nella verità del «linguaggio del corpo». Per tali riflessioni il Cantico dei Cantici ha un significato del tutto singolare.



## ***Secondo il libro di Tobia, l'indole fraterna sembra essere radicata nell'amore sponsale***

1. «Benedetto sei tu, Dio dei nostri padri,  
e benedetto per tutte le generazioni è il tuo nome!  
Ti benedicano i cieli e tutte le creature  
per tutti i secoli!  
Tu hai creato Adamo e hai creato Eva sua moglie,  
perché gli fosse di aiuto e di sostegno.  
Da loro due nacque tutto il genere umano.  
Tu hai detto: non è cosa buona che l'uomo resti solo;  
facciamogli un aiuto simile a lui.  
Ora non per lussuria io prendo questa mia parente,  
ma con rettitudine d'intenzione.  
Degnati di aver misericordia di me e di lei  
e di farci giungere insieme alla vecchiaia.  
E dissero insieme: Amen, amen!» (Tb 8, 5-8).

2. Il Libro di Tobia che, nella letteratura biblica dell'Antico Testamento, appartiene ad una categoria particolare (la cosiddetta «novella didattica» del genere *midrashim*), non presenta tratti di somiglianza con il Cantico dei Cantici. Nondimeno, quando vi leggiamo la descrizione dello sposalizio del giovane Tobia con Sara, figlia di Raguele, troviamo una parola che ha attirato la nostra attenzione anche nell'analisi del Cantico. Ecco, Tobia *chiama la sua sposa novella, «parente»* (Tb 8, 7). Così la chiama durante la preghiera che recitano insieme la prima notte dopo lo sposalizio, preghiera che è stata da noi citata all'inizio: «io prendo questa mia parente» (Tb 8, 7); «sorella» (Tb 7, 12), come la chiama anche suo padre Raguele, quando acconsente di darla in moglie a Tobia. Ecco le sue parole: «Essa ti viene data secondo il decreto del libro di Mosè e come dal cielo è stato stabilito che ti sia data. Prendi dunque tua cugina, d'ora in poi tu sei suo fratello e lei tua sorella. Ti viene concessa da oggi per sempre» (Tb 7, 12).

3. Queste parole potrebbero semplicemente confermare la parentela tra gli sposi novelli. Infatti Raguele, che il giovane Tobia ha incontrato durante il viaggio, è fratello carnale di suo padre, anche lui di nome Tobi (Tb 5, 9), dal quale a causa della schiavitù babilonica era diviso da molti anni. Raguele tuttavia, dando in moglie Sara al giovane Tobia, dice non soltanto: «prendi... tua cugina», ma anche «d'ora in poi tu sei suo fratello e lei tua sorella» (Tb 7, 12). Ciò significa che tra i giovani deve formarsi, attraverso il matrimonio, anche un rapporto reciproco simile a quello che unisce la sorella al fratello. E proprio qui tornano alla mente le parole «sorella mia, sposa» (Ct 4, 10), pronunciate dallo sposo del Cantico dei Cantici. Queste parole del poetico contesto del Cantico suonano diversamente nel Libro di Tobia; ma nonostante questa diversità sembrano indicare in entrambi i testi un particolare legame di riferimento: infatti, mediante il matrimonio l'uomo e la donna diventano fratello e sorella in modo speciale. L'indole fraterna sembra essere radicata nell'amore sponsale.

4. Nel racconto dello sposalizio di Tobia con Sara troviamo oltre l'espressione «sorella»,

ancora un altro rapporto che evoca un'analogia con il Cantico dei Cantici. Ricordiamo che nel duetto degli sposi, *l'amore* che si dichiara vicendevolmente è «*forte come la morte*» (Ct 8, 6). Nel Libro di Tobia non troviamo tale dichiarazione, come del resto non vi troviamo alcuna delle tipiche confessioni amorose che compongono il Cantico. È detto soltanto che il giovane Tobia amò Sara «al punto da non saper più distogliere il cuore da lei» (Tb 6, 19): nient'altro che questa frase. Nel racconto dello sposalizio di Tobia con Sara siamo però *di fronte ad una situazione* che sembra egregiamente confermare la verità delle parole sull'amore «forte come la morte».

5. Occorre qui rifarsi ad alcuni particolari che trovano spiegazione sullo sfondo dello specifico carattere del Libro di Tobia. Vi leggiamo che Sara, figlia di Raguele, in precedenza era «stata data in moglie a sette uomini» (Tb 6, 14), ma ciascuno di loro era morto prima di unirsi a lei. Ciò era accaduto per opera dello spirito maligno, che nel Libro di Tobia porta il nome di Asmodeo. Anche il giovane Tobia aveva ragioni di temere una morte analoga. Quando chiede Sara in moglie, Raguele gliela dona, proferendo parole significative: «Il Signore del cielo vi assista questa notte, figlio mio, e vi conceda la sua misericordia e la sua pace» (Tb 7, 12).

6. Così l'amore di Tobia doveva fin dal primo momento *affrontare la prova della vita e della morte*. Le parole sull'amore «forte come la morte», pronunciate dagli sposi del Cantico dei Cantici nel trasporto dei cuori, assumono qui il carattere di una prova reale. Se l'amore si dimostra forte come la morte, ciò avviene soprattutto nel senso che Tobia (e insieme a lui Sara) vanno senza esitare verso questa prova. In seguito esse si verificano perché in tale prova della vita e della morte *vince la vita*, cioè durante la prova della notte nuziale, l'amore si rivela più forte della morte.

7. Questo *si attua attraverso la preghiera*, che abbiamo citato all'inizio del capitolo, la quale nacque dagli avvertimenti del padre della giovane sposa, ma anzitutto dalle istruzioni date dall'arcangelo Raffaele, che aveva accompagnato Tobia lungo tutto il suo viaggio sotto il nome di Azaria. (Questo fatto costituisce indubbiamente la singolarità del Libro di Tobia, che consente di annoverare quel poema biblico in una categoria distinta). Azaria-Raffaele dà al giovane Tobia vari consigli su come liberarsi dall'azione dello spirito maligno, appunto da quell'Asmodeo che aveva provocato la morte dei sette uomini ai quali Sara in precedenza era stata data in moglie. Infine, egli stesso prende l'iniziativa in questa faccenda (cfr Tb 6, 17; 8, 3). Soprattutto raccomanda però a Tobia e a Sara la preghiera, così dicendo: «Poi, prima di unirti con essa, alzatevi tutti e due a pregare. *Supplicate il Signore del cielo perché venga su di voi la sua grazia e la sua salvezza*. Non temere: essa ti è stata destinata fin dall'eternità. Sarai tu a salvarla. Ti seguirà e penso che da lei avrai figli che saranno per te come fratelli. Non stare in pensiero» (Tb 6, 18).

8. Il contenuto delle parole di Raffaele è diverso da quelle di Raguele, padre di Sara. Le parole di Raguele esprimono l'afflizione, quelle di Raffaele la promessa. Con tale promessa era più facile per entrambi affrontare la prova della vita e della morte, che li attendeva durante la notte nuziale.

Quando i genitori «erano usciti e avevano chiuso la porta della camera», Tobia si alzò dal letto e chiamò Sara alla preghiera in comune, secondo le raccomandazioni di Raffaele-Azaria: «Sorella — disse — alzati! Preghiamo e domandiamo al Signore che ci dia grazia e salvezza» (Tb 8, 4). In tal modo nacque la preghiera citata da noi all'inizio. Si può dire che in questa preghiera (che tra breve sottoporremo all'analisi) si delinea sull'orizzonte del «linguaggio del corpo» *la dimensione della*

liturgia propria del sacramento. Tutto infatti si compie durante la notte nuziale degli sposi.

### ***Nel libro di Tobia, eros e ethos confermano reciprocamente la verità dell'amore sponsale che unisce «nella buona e nella cattiva sorte»***

1. Abbiamo detto in precedenza che il segno sacramentale del matrimonio si costituisce sulla base del «linguaggio del corpo», che l'uomo e la donna esprimono nella verità che gli è propria. Sotto tale aspetto analizziamo attualmente il Libro di Tobia.

Nel fare il confronto tra il Libro di Tobia ed il Cantico dei Cantici oppure i libri dei Profeti, si può giustamente porre la domanda se il testo che stiamo esaminando parli di questo «linguaggio». Tanto il Cantico ci offre tutta la ricchezza del «linguaggio del corpo», riletto con gli occhi e il cuore degli sposi, quanto il Libro di Tobia è, sotto questo aspetto, estremamente parco e sobrio.

Il fatto che Tobia amò Sara «al punto da non saper più distogliere il cuore da lei» (*Tb* 6, 19), trova la sua espressione soprattutto *nella prontezza di dividere con lei la sorte* e di rimanere insieme «nella buona e cattiva sorte». Non è *l'eros* a caratterizzare l'amore di Tobia verso Sara, ma, dal principio, questo amore viene confermato e *convalidato dall'ethos*: cioè dalla volontà e dalla scelta dei valori. Criterio di questi valori diviene — alla soglia stessa del matrimonio — quella prova della vita e della morte, che entrambi debbono affrontare già la prima notte. Entrambi: sebbene la vittima del demonio debba essere soltanto Tobia, nondimeno è facile immaginare quale sacrificio di cuore avrebbe dovuto subire anche Sara.

2. Quella prova di vita e di morte — come ne parla il Libro di Tobia — ha anche un altro significato che ci fa comprendere l'amore e il matrimonio degli sposi novelli. Ecco — unendosi come marito e moglie — essi debbono trovarsi nella situazione in cui *si combattono e si misurano reciprocamente le forze del bene e del male*. Il duetto degli sposi del Cantico dei Cantici sembra non percepire affatto questa dimensione della realtà. Gli sposi del Cantico vivono e si esprimono in un mondo ideale o «astratto», in cui è come se non esistesse la lotta delle forze oggetti ve tra il bene e il male. Forse è proprio la forza e la verità interiore dell'amore ad attenuare la lotta che si svolge nell'uomo e intorno a lui?

La pienezza di questa verità e di questa forza propria dell'amore sembra tuttavia esser diversa; e sembra tendere piuttosto là dove ci conduce l'esperienza del Libro di Tobia. La verità e la forza dell'amore si manifesta nella sua capacità di porsi tra le forze del bene e del male, che combattono nell'uomo e intorno a lui, perché l'amore è fiducioso nella vittoria del bene ed è pronto a far di tutto affinché il bene vinca.

3. Di conseguenza, la verità dell'amore degli sposi del Libro di Tobia non viene confermata dalle parole espresse dal linguaggio del trasporto amoroso, ma dalle scelte e dagli atti che assumono tutto il peso dell'esistenza umana nell'unione di entrambi.

Il segno del matrimonio come sacramento si attua sulla base del «linguaggio del corpo», riletto nella verità dell'amore. Nel Cantico dei Cantici questa è la verità dell'amore assorbita dallo sguardo e dal cuore: verità di esperienza e di affetto amoroso. Nel Libro di Tobia la penosa situazione del «limite», unita alla prova della vita e della morte, fa, *in certo senso, tacere il dialogo amoroso* degli sposi. Emerge, invece, *un'altra dimensione dell'amore*: il «linguaggio del corpo», che sembra colloquiare con le parole delle scelte e degli atti, scaturiti da tale dimensione.

La prova della vita e della morte, come pietra di paragone, non appartiene forse anch'essa al «linguaggio del corpo»? Non è il termine «morte», per così dire, l'ultima parola di quel linguaggio, che parla dell'accidentalità dell'essere umano e della corruzione del corpo, parola alla quale debbono richiamarsi Tobia e Sara, all'inizio stesso del loro matrimonio? Quale profondità acquista in questo modo il loro amore, e il «linguaggio del corpo» riletto nella verità di tale amore? Il corpo, infatti, nel segno sacramentale dell'unità coniugale, nella sua mascolinità e femminilità si esprime anche attraverso *il mistero della vita e della morte*. Si esprime attraverso questo mistero forse in modo più che mai eloquente.

4. Da tale ampio, direi «metafisico» sfondo, è opportuno passare a quella dimensione della liturgia, che è propria e definitiva per il segno del matrimonio come sacramento.

La dimensione della liturgia *assume in sé* il «linguaggio del corpo», riletto nella verità dei cuori umani — così come lo conosciamo dal Cantico dei Cantici. Al tempo stesso però cerca di inquadrare questo «linguaggio» nella verità integrale dell'uomo, riletta nella parola del Dio vivo. Lo esprime la preghiera degli sposi novelli del Libro di Tobia, che abbiamo citato all'inizio.

Nel Libro di Tobia non c'è né il dialogo né il duetto degli sposi. Nella notte nuziale essi decidono soprattutto di *parlare all'unisono* — e questo unisono è appunto la preghiera. In quell'unisono che è la preghiera l'uomo e la donna sono uniti non soltanto attraverso la comunione dei cuori, ma anche attraverso l'unione di entrambi nell'affrontare la grande prova; la prova della vita e della morte.

5. Prima di sottoporre *il testo della preghiera di Tobia e di Sara* ad una analisi più particolareggiata, diciamo ancor una volta che proprio questa preghiera diviene quell'unica e sola parola, in virtù della quale gli sposi novelli vanno incontro alla prova che è ad un tempo prova del bene e del male, della sorte buona e cattiva — nella dimensione di tutta la vita. Sono consapevoli che il male che li minaccia da parte del demonio può colpirli come sofferenza, come morte, distruzione della vita di uno di essi. *Ma per respingere quel male* che minaccia di uccidere il corpo, bisogna *impedire allo spirito maligno l'accesso alle anime*, liberarsi interiormente dal suo influsso.

6. In questo drammatico momento della storia di entrambi, Tobia e Sara, quando la notte nuziale era loro dovuto, come sposi novelli, parlare reciprocamente col «linguaggio del corpo», trasformano quel «linguaggio» in una voce sola. Quell'unisono è la preghiera. Questa voce, questo parlare all'unisono consente ad entrambi di varcare la «situazione del limite», lo stato di minaccia di male e di morte, aprendosi totalmente, nell'unità di due, al Dio vivo.

*La preghiera* di Tobia e di Sara diviene, in un certo senso, il più profondo *modello della liturgia*, la cui parola è *parola di forza*. È parola di forza attinta alle sorgenti dell'Alleanza e della grazia. È la forza che libera dal male, e che purifica. In questa parola della liturgia si adempie il segno sacramentale del matrimonio, costruito nell'unione dell'uomo e della donna, in base al «linguaggio del corpo», riletto nella verità integrale dell'essere umano.

## ***La preghiera del libro di tobia colloca il «linguaggio del corpo» sul terreno dei temi essenziali della teologia del corpo***

1. La preghiera di Tobia e di Sara — riportata integralmente nei capitoli precedenti — ha soprattutto il carattere di lode e ringraziamento; e solo in seguito diviene gradatamente supplica: «Degnati di aver misericordia di me e di lei e di farci giungere insieme alla vecchiaia» (*Tb* 8, 7). Lodando il Dio dell'Alleanza: «Dio dei nostri padri», gli sposi novelli parlano, in certo senso, il linguaggio di tutti gli esseri visibili e invisibili: «Ti benedicano i cieli e tutte le creature per tutti i secoli» (*Tb* 8, 5).

*Su questo ampio, si può dire «cosmico» sfondo, entrambi ricordano con gratitudine la creazione dell'uomo: quel «maschio e femmina li creò» (Gen 1, 27) del Libro della Genesi.*

Nelle parole della preghiera sono presenti due tradizioni — sia quella levitica (*Gen* 1, 27-28) : la creazione dell'uomo maschio e femmina e il dono gratuito della benedizione della fecondità: «da loro due nacque tutto il genere umano» (*Tb* 8, 6); sia, in modo forse più pieno, quella jahvista. Così, dunque, si parla qui della creazione distinta della donna, con le parole: «gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (*Gen* 2, 18). Tobia e Sara lo rilevano due volte nella loro preghiera: «Tu hai detto: non è cosa buona che l'uomo resti solo; facciamogli un aiuto simile a lui». E prima ancora: «Tu hai creato Adamo e hai creato Eva sua moglie, perché gli fosse di aiuto e di sostegno» (*Tb* 8, 6).

2. Si può dedurre che la verità espressa appunto in queste parole del Libro della Genesi occupa il posto centrale nella coscienza religiosa di Tobia e di Sara, *come il midollo stesso del loro «credo» coniugale*, e che al medesimo tempo questa verità è loro particolarmente vicina. Per mezzo di essa si rivolgono a Dio-Jahvè non soltanto con le parole della Bibbia, ma esprimono inoltre pienamente ciò che riempie i loro cuori. Desiderano infatti divenire un nuovo anello della catena che risale agli inizi stessi dell'uomo. In quel momento in cui sposati l'uno con l'altro, come marito e moglie, debbono essere «una sola carne», s'impegnano comunemente a rileggere il «linguaggio del corpo» proprio del loro stato, nella sua sorgente divina. In tal modo, il «linguaggio del corpo» diventa linguaggio della liturgia: viene fissato il più profondamente possibile, collocato cioè nel mistero del «principio».

3. Di pari passo con questo va la necessità di una piena purificazione. Accostandosi alla sorgente divina del «linguaggio del corpo», gli sposi novelli ne sentono il bisogno e lo esprimono. Tobia dice: «Ora non per lussuria io prendo questa mia parente, ma con rettitudine d'intenzione» (*Tb* 8, 7). In tal modo indica *il momento di purificazione*, cui deve essere sottoposto il «linguaggio del corpo», quando l'uomo e la donna si accingono ad esprimere in quel linguaggio il segno dell'alleanza sacramentale. In questo segno, il matrimonio deve servire a costruire la comunione reciproca delle persone, riproducendo il significato sponsale del corpo nella sua verità interiore. Le parole di Tobia: «non per lussuria» vanno rilette nel testo integrale della Bibbia e della Tradizione.

4. La preghiera del Libro di Tobia colloca il «linguaggio del corpo» sul terreno dei temi essenziali della teologia del corpo. È un linguaggio «oggettivizzato», pervaso non tanto dalla forza emotiva dell'esperienza (come nel caso del Cantico dei Cantici, ma anche — in modo diverso — di alcuni testi profetici) quanto dalla profondità e gravità della verità dell'esistenza stessa.

Gli sposi professano questa verità comunemente davanti al Dio dell'Alleanza: «Dio dei nostri

padri». Si può dire che sotto questo aspetto il «linguaggio del corpo» diventa linguaggio della liturgia. Tobia e Sara *parlano il linguaggio dei ministri del sacramento*, consapevoli che nel patto coniugale dell'uomo e della donna — appunto attraverso il «linguaggio del corpo» — si esprime e si attua il mistero che ha la sua sorgente in Dio stesso. Il loro patto coniugale è infatti l'immagine — e il primordiale sacramento dell'Alleanza di Dio con l'uomo, con il genere umano — di quell'Alleanza che trae la sua origine dell'Amore eterno.

Tobia e Sara terminano la loro preghiera con le parole seguenti: «Degnati di aver misericordia di me e di lei e di farci giungere insieme alla vecchiaia» (*Tb* 8, 7). Si può ammettere (in base al contesto) che essi hanno davanti agli occhi la prospettiva di perseverare nella comunione sino alla fine dei loro giorni — prospettiva che si apre dinanzi a loro con la prova della vita e della morte, già durante la prima notte nuziale. Al tempo stesso essi vedono con lo sguardo della fede la santità di quella vocazione, in cui - attraverso l'unità dei due, costruita sulla verità reciproca del «linguaggio del corpo» — debbono *rispondere alla chiamata di Dio stesso*, contenuta nel mistero del «principio». E per questo chiedono: «Degnati di aver misericordia di me e di lei».

5. Gli sposi del Cantico dei Cantici dichiarano vicendevolmente, con parole ardenti, il loro amore umano. Gli sposi novelli del Libro di Tobia chiedono a Dio di saper rispondere all'amore. L'uno e l'altro trovano il loro posto in ciò che costituisce il segno sacramentale del matrimonio. L'uno e l'altro partecipano alla formazione di questo segno.

Si può dire che *attraverso l'uno e l'altro* il «linguaggio del corpo», riletto sia nella dimensione soggettiva della verità dei cuori umani, sia nella dimensione «oggettiva» della verità di vivere nella comunione, *diviene la lingua della liturgia*. La preghiera degli sposi novelli del Libro di Tobia sembra certamente confermarlo in un modo diverso dal Cantico dei Cantici, e anche in modo che senza dubbio commuove più profondamente.

## ***Il segno del matrimonio come sacramento si costruisce sulla base del «linguaggio del corpo» riletto nella verità dell'amore***

1. Riportiamoci ora al «classico» capitolo quinto della Lettera agli Efesini. Questo testo è peraltro quasi sempre presente nelle nostre considerazioni sul matrimonio come sacramento — in primo luogo (e soprattutto) nella dimensione dell'Alleanza e della grazia. Converrà poi riprendere questo testo nel trattare la dimensione del segno sacramentale.

Il Libro di Tobia si serve ovviamente, come i testi dei Profeti, dei riferimenti all'Antica Alleanza; anzitutto però dei riferimenti all'Alleanza originaria, al «principio», cui è unito il matrimonio come sacramento primordiale. La *Lettera agli Efesini* rivela le sorgenti eterne dell'Alleanza nell'amore del Padre ed insieme la sua nuova e definitiva istituzione in Gesù Cristo.

Tale connessione spiega la sacramentalità del matrimonio ai discepoli e seguaci di Cristo — *partecipi della Nuova Alleanza* (cfr p. es. *Ef* 3, 6). Questo si riferisce ovviamente al matrimonio *anche nella dimensione del segno sacramentale*. Le parole del «classico» brano della Lettera agli Efesini (*Ef* 5, 21-33) sembrano anche sotto questo aspetto assai eloquenti. Lo abbiamo già, indirettamente, rilevato nelle analisi precedenti di questo testo, tuttavia conviene ora riprenderlo esclusivamente sotto l'aspetto del segno sacramentale del matrimonio.

2. «Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (*Ef* 5, 21) - scrive l'autore della Lettera agli Efesini. «I mariti hanno il dovere di amare le mogli *come il proprio corpo*, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa... Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria *moglie come se stesso* e la donna sia rispettosa verso il marito» (*Ef* 5, 29.33).

Se il segno del matrimonio come sacramento si costruisce sulla base del «linguaggio del corpo» riletto nella verità dell'amore, la Lettera agli Efesini ne è certamente un'espressione stupenda. Si può dire: «definitiva». In essa troviamo, anche a questo riguardo, le tradizioni dei Profeti dell'Antica Alleanza, e inoltre l'eco del Cantico dei Cantici.

Il breve passo della Lettera agli Efesini non contiene, come il Cantico, il «linguaggio del corpo», in tutta la ricchezza del suo significato soggettivo. Si può dire che contiene *la conferma «oggettiva» di questo linguaggio* nella sua interezza: una conferma solida e completa.

3. Le parole dell'autore della Lettera agli Efesini sembrano essere *soprattutto un commento* a quelle più antiche, originarie *parole bibliche* in cui trova la sua espressione la natura del segno sacramentale del matrimonio: «I due saranno una sola carne» (*Gen* 2, 24). Questo commento è personalistico nel pieno significato del termine, il che è stato già rilevato nelle analisi precedenti del testo in questione. Ugualmente personalistica è la lingua della liturgia — sia quando prendiamo in considerazione il Libro di Tobia, sia quando consideriamo la liturgia contemporanea della Chiesa.

Tobia dice: «io prendo questa mia parente... degnati di aver misericordia di me e di lei» (*Tb* 8, 7). La liturgia contemporanea della Chiesa latina fa dire agli sposi novelli: «Io prendo te come mia sposa... come mio sposo... e prometto di esserti fedele sempre e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita».

Dal commento della Lettera agli Efesini risulta che il «linguaggio» della mascolinità e femminilità, collegato con il segno dell'«unità della carne», deve esser inteso *in modo pienamente*

*personalistico.*

4. Basta qui ricordare in breve ciò che a proposito del testo della Lettera agli Efesini è stato già in precedenza accertato: «I mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo» (Ef 5, 28). Il corpo della moglie non è il corpo proprio del marito, ma deve essere amato come proprio. Si tratta dunque di una unità non ontologica, ma morale: l'unità attraverso l'amore. «Chi ama la propria moglie ama se stesso» (Ef 5, 28).

L'amore fa, in certo senso, dell'altro «io» il proprio «io». L'«io» della moglie diviene, mediante l'amore, per così dire, l'«io» del marito. Il corpo è espressione di quell'«io», è la base della sua identità. L'unione del marito e della moglie, anche essa, si esprime attraverso il corpo, attraverso il mutuo rapporto. L'amore unisce non soltanto i due soggetti, ma consente loro di penetrarsi così vicendevolmente, appartenendo spiritualmente l'uno all'altro, che l'autore della lettera può affermare: «Chi ama la propria moglie, ama se stesso» (Ef 5, 28). L'«io» diviene in certo senso il «tu», e il «tu» l'«io» (cfr il matrimonio come sacramento in primo luogo nella dimensione dell'Alleanza e della grazia, pp. 343 ss.).

5. In tal modo il «*linguaggio del corpo*» — appunto con questo commento personalistico della Lettera agli Efesini — diviene *lingua della liturgia*, perché in base ad esso, sul suo fondamento, viene costruito il segno sacramentale del matrimonio.

La liturgia rileva anzitutto come in quel segno si realizzi la dimensione dell'Alleanza e della grazia. Ciò è evidenziato dalla preghiera di Tobia e di Sara nel linguaggio dell'Antica Alleanza. Ciò è evidenziato in seguito dal rito del sacramento del matrimonio nella sua molteplice ricchezza e differenziazione, proprie della liturgia della Chiesa.

Questa liturgia si modella, per la maggior parte, sulla *Lettera agli Efesini*, quale suo definitivo modello biblico. Nel prisma appunto di quel modello si distingue con particolare chiarezza che attraverso il «*linguaggio del corpo*», riletto nella verità - verità dell'amore, che è ad un tempo verità integrale delle persone-soggetti - si costruisce il segno sacramentale del matrimonio nella lingua e in tutto il rito liturgico.

6. Nel prisma dello stesso testo si vede anche il modo in cui *la lingua e il rito* della liturgia modellano il «*linguaggio del corpo*» quale testo autenticamente inscritto nella convivenza coniugale dell'uomo e della donna al livello della comunione delle persone. Lo modellano mediante l'Alleanza e la grazia che la liturgia proclama e insieme attua nel sacramento. Non lo confermano forse le parole in cui l'autore della Lettera agli Efesini spiega come i mariti debbano amare le loro mogli («come il proprio corpo!») e quale debba essere lo «stile» cristiano dei reciproci rapporti e della convivenza dei coniugi? Le parole della lettera, nello specifico contesto del commento personalistico del Libro della Genesi (Gen 2, 23-25), non rivelano forse il senso «assoluto», per così dire, di quel «*linguaggio del corpo*», che esso è in grado di raggiungere solo nell'analogia dell'amore di Cristo con la Chiesa?



# ***UDIENZA GENERALE***

23 maggio 1984

## ***Viene ripreso del tema dell'amore umano nel piano divino***

1. Durante l'Anno Santo sospesi la trattazione del tema dell'amore umano nel piano divino. Vorrei ora concludere quell'argomento con alcune considerazioni soprattutto circa l'insegnamento dell'«*Humanae Vitae*», premettendo qualche riflessione circa il Cantico dei cantici e il Libro di Tobia. Mi sembra, infatti, che quanto intendo esporre nelle prossime settimane costituisca come il coronamento di quanto ho illustrato.

Il tema dell'amore sponsale, che unisce l'uomo e la donna, connette in certo senso questa parte della Bibbia con tutta la tradizione della «grande analogia» che, attraverso gli scritti dei profeti, è confluita nel Nuovo Testamento e in particolare nella lettera agli Efesini (5, 21-23), la cui spiegazione ho interrotto all'inizio dell'Anno Santo.

Esso è divenuto oggetto di numerosi studi esegetici, commenti e ipotesi. In merito al suo contenuto, in apparenza «profano», le posizioni sono state diverse: mentre da un lato se ne sconsigliava spesso la lettura, dall'altro esso è stato la fonte a cui hanno attinto i più grandi scrittori mistici e i versetti del Cantico dei cantici sono stati inseriti nella liturgia della Chiesa.

Infatti sebbene l'analisi del testo di questo libro ci obblighi a collocare il suo contenuto al di fuori dell'ambito della grande analogia profetica, tuttavia non è possibile staccarlo dalla realtà del sacramento primordiale. Non è possibile rileggerlo se non nella linea di ciò che è scritto nei primi capitoli della Genesi, come testimonianza del «principio» - di quel «principio» al quale Cristo si riferì nel decisivo colloquio con i farisei (cfr. Mt 19,4). Il Cantico dei cantici si trova certamente sulla scia di quel sacramento, in cui, attraverso il «linguaggio del corpo» è costituito il segno visibile della partecipazione dell'uomo e della donna all'alleanza della grazia e dell'amore, offerta da Dio all'uomo. Il Cantico dei cantici dimostra la ricchezza di questo «linguaggio», la cui prima espressione è già in Genesi 2,23-25.

2. Già i primi versetti del «Cantico» ci introducono immediatamente nell'atmosfera di tutto il «poema», in cui lo sposo e la sposa sembrano muoversi nel cerchio tracciato dall'irradiazione dell'amore. Le parole degli sposi, i loro movimenti, i loro gesti, corrispondono all'interiore mozione dei cuori. Soltanto attraverso il prisma di tale mozione è possibile comprendere il «linguaggio del corpo», nel quale si attua quella scoperta a cui diede espressione il primo uomo di fronte a colei che era stata creata come «un aiuto che gli fosse simile» (cfr. Gn 2,20.23), e che era stata tratta, come riporta il testo biblico, da una delle sue «costole» (la «costola» sembra anche indicare il cuore). Questa scoperta - già analizzata in base a Genesi 2 - nel Cantico dei cantici si riveste di tutta la ricchezza del linguaggio dell'amore umano. Ciò che nel capitolo 2 della Genesi (vv. 23-25) è stato espresso appena in poche parole, semplici ed essenziali, qui si sviluppa come in un ampio dialogo o piuttosto un duetto, in cui le parole dello sposo si intrecciano con quelle della sposa e si completano a vicenda. Le prime parole dell'uomo nella Genesi, capitolo 2,23, alla vista della donna creata da Dio esprimono lo stupore e l'ammirazione, anzi il senso di fascino. E un simile fascino - che è

stupore e ammirazione - scorre in una forma più ampia attraverso i versetti del Cantico dei cantici. Scorre in onda placida e omogenea dall'inizio sino alla fine del poema.

3. Perfino un'analisi sommaria del testo del Cantico dei cantici permette di sentire esprimersi in quel fascino reciproco il «linguaggio del corpo». Tanto il punto di partenza quanto il punto d'arrivo di questo fascino - reciproco stupore e ammirazione - sono infatti la femminilità della sposa e la mascolinità dello sposo nell'esperienza diretta della loro visibilità. Le parole d'amore, pronunciate da entrambi, si concentrano dunque sul «corpo», non solo perché esso costituisce per se stesso sorgente di reciproco fascino, ma anche e soprattutto perché su di esso si sofferma direttamente e immediatamente quell'attrazione verso l'altra persona, verso l'altro «io» - femminile o maschile - che nell'intimore impulso del cuore genera l'amore. L'amore inoltre sprigiona una particolare esperienza del bello, che si accentra su ciò che è visibile, ma coinvolge contemporaneamente la persona intera. L'esperienza del bello genera il compiacimento, che è reciproco.

«O bellissima tra le donne...» (Ct 1,8), dice lo sposo, e gli echeggiano le parole della sposa: «Bruna sono ma bella, o figlie di Gerusalemme» (Ct 1,5). Le parole dell'incanto maschile si ripetono continuamente, ritornano in tutti e cinque i canti del poema. Ad esse fanno eco espressioni simili della sposa.

4. Si tratta di metafore che possono oggi sorprenderci. Molte udi esse sono state prese dalla vita dei pastori; e altre sembrano indicare lo stato regale dello sposo. L'analisi di quel linguaggio poetico va lasciata agli esperti. Il fatto stesso di adoperare la metafora dimostra quanto, nel nostro caso, il «linguaggio del corpo» cerchi appoggio e conferma in tutto il mondo visibile.

Questo è senza dubbio un «linguaggio» che viene riletto contemporaneamente col cuore e con gli occhi dello sposo, nell'atto di speciale concentrazione su tutto l'«io» femminile della sposa. Questo «io» parla a lui attraverso ogni tratto femminile, suscitando quello stato d'animo, che può essere definito fascino, incanto. Questo «io» femminile si esprime quasi senza parole; tuttavia il «linguaggio del corpo» espresso senza parole trova ricca eco nelle parole dello sposo, nel suo parlare pieno di trasporto poetico e di metafore, che testimoniano l'esperienza del bello, un amore di compiacimento. Se le metafore del «Cantico» cercano per questo bello un'analogia nelle diverse cose del mondo visibile (in questo mondo, che è il «mondo proprio» dello sposo), nello stesso tempo sembrano indicare l'insufficienza di ognuna di esse in particolare.

«Tutta bella tu sei, amica mia, in te nessuna macchia» (Ct 4,7): con questa locuzione lo sposo termina il suo canto, lasciando tutte le metafore, per volgersi a quell'unica, attraverso cui il «linguaggio del corpo» sembra esprimere ciò che è più proprio della femminilità e il tutto della persona.

# **UDIENZA GENERALE**

30 maggio 1984

## ***Prosegue la catechesi sul segno sacramentale del matrimonio***

Nel brano degli Atti degli apostoli, testé letto, abbiamo ascoltato la narrazione dell'Ascensione di Gesù al cielo. Come è noto, domani si celebra, secondo il calendario della Chiesa universale, la solennità dell'Ascensione. E' una festa che ci invita a guardare in alto, a pensare al nostro destino ultraterreno e a pregare con insistenza e costanza affinché venga il regno di Dio.

Domani pomeriggio ordinerò settantasette nuovi sacerdoti. Vi invito a pregare perché diventino, mediante il sacramento dell'Ordine, guide al cielo, pastori di uomini che si prodigano generosamente per la gloria di Dio e il servizio dei fratelli.

1. Riprendiamo la nostra analisi del Cantico dei cantici, al fine di comprendere in modo più adeguato ed esauriente il segno sacramentale del matrimonio, quale lo manifesta il linguaggio del corpo, che è un singolare linguaggio d'amore generato dal cuore.

Lo sposo a un certo punto, esprimendo una particolare esperienza di valori, che irradia su tutto ciò che è in rapporto con la persona amata, dice: «Tu mi hai rapito il cuore, / sorella mia, sposa, / tu mi hai rapito il cuore / con un solo tuo sguardo, / con una perla sola della tua collana! / Quanto sono soavi le tue carezze, / sorella mia, sposa...» (Ct 4,9-10).

Da queste parole emerge che è di importanza essenziale per la teologia del corpo - e in questo caso per la teologia del segno sacramentale del matrimonio - sapere chi è il femminile «tu» per il maschile «io» e viceversa. Lo sposo del Cantico dei cantici esclama: «Tutta bella tu sei, amica mia» (Ct 4,7) e la chiama: «Sorella mia, sposa» (Ct 4,9). Non la chiama col nome proprio, ma usa espressioni che dicono di più.

Sotto un certo aspetto, rispetto all'appellativo di «amica», quello di «sorella», usato per la sposa, sembra essere più eloquente e radicato nell'insieme del Cantico, che manifesta come l'amore riveli l'altro.

2. Il termine «amica» indica ciò che è sempre essenziale per l'amore, che pone il secondo «io» accanto al proprio «io». L'amicizia - l'amore di amicizia («amor amicitiae») - significa nel Cantico un particolare avvicinamento sentito e sperimentato come forza interiormente unificante. Il fatto che in questo avvicinamento quell'«io» femminile si riveli per lo sposo come «sorella» - e che proprio come sorella sia sposa - ha una particolare eloquenza. L'espressione «sorella» parla dell'unione nell'umanità e insieme della diversità e originalità femminile della medesima nei riguardi non solo del sesso, ma del modo stesso di «essere persona», che vuol dire sia «essere soggetto» sia «essere in rapporto». Il termine «sorella» sembra esprimere, in modo più semplice, la soggettività dell'«io» femminile nel rapporto personale con l'uomo, cioè nell'apertura di lui verso gli altri, che vengono intesi e percepiti come fratelli. La «sorella» in un certo senso aiuta l'uomo a definirsi e concepirsi in tal modo, costituendo per lui una sorta di sfida in questa direzione.

3. Lo sposo del Cantico accoglie la sfida e cerca il passato comune, come se lui e la sua donna discendessero dalla cerchia della stessa famiglia, come se fin dall'infanzia fossero uniti dai ricordi del comune focolare. Così si sentono reciprocamente vicini come fratello e sorella, che debbono la loro esistenza alla stessa madre. Ne consegue uno specifico senso di comune appartenenza. Il fatto che si sentano fratello e sorella permette loro di vivere in sicurezza la reciproca vicinanza e di manifestarla, trovando in ciò appoggio e non temendo il giudizio iniquo degli altri uomini.

Le parole dello sposo, mediante l'appellativo «sorella», tendono a riprodurre, direi, la storia della femminilità della persona amata, la vedono ancora nel tempo della fanciullezza e abbracciano il suo intero «io», anima e corpo, con una tenerezza disinteressata. Da qui nasce quella pace di cui parla la sposa. Questa è la «pace del corpo», che in apparenza somiglia al sonno («non destate, non scuotete dal sonno l'amata, finché non lo voglia»). Questa è soprattutto la pace dell'incontro nell'umanità quale immagine di Dio e l'incontro per mezzo di un dono reciproco e disinteressato («Così sono ai tuoi occhi, come colei che ha trovato pace», Ct 8,10).

4. In relazione alla precedente trama, che potrebbe essere chiamata trama «fraterna», emerge nell'amoroso duetto del Cantico dei cantici un'altra trama, diciamo: un altro sostrato del contenuto. Possiamo esaminarla partendo da certe locuzioni che nel poemetto sembrano avere un significato chiave. Questa trama non emerge mai esplicitamente, ma attraverso tutto il componimento e si manifesta espressamente solo in alcuni passi. Ecco, parla lo sposo: «Giardino chiuso tu sei, / sorella mia, sposa / giardino chiuso, fontana sigillata» (Ct 4,12).

Le metafore appena lette: «giardino chiuso, fonte sigillata» rivelano la presenza di un'altra visione dello stesso «io» femminile, padrone del proprio mistero. Si può dire che ambedue le metafore esprimono la dignità personale della donna che, in quanto soggetto spirituale si possiede e può decidere non solo della profondità metafisica, ma anche della verità essenziale e dell'autenticità del dono di sé, teso a quell'unione di cui parla il libro della Genesi.

Il linguaggio delle metafore - linguaggio poetico - sembra essere in questo ambito particolarmente appropriato e preciso. La «sorella-sposa» è per l'uomo padrona del suo mistero come «giardino chiuso» e «fonte sigillata». Il «linguaggio del corpo» riletto nella verità va di pari passo con la scoperta dell'interiore inviolabilità della persona. Al tempo stesso proprio questa scoperta esprime l'autentica profondità della reciproca appartenenza degli sposi coscienti di appartenersi vicendevolmente, di essere destinati l'uno all'altra: «Il mio diletto è per me e io per lui» (Ct 2,16; cfr. 6,3).

5. Questa coscienza del reciproco appartenersi risuona soprattutto sulla bocca della sposa. In un certo senso ella risponde con tali parole a quelle dello sposo con cui egli l'ha riconosciuta padrona del proprio mistero. Quando la sposa dice: «Il mio diletto è per me», vuol dire al tempo stesso: è colui al quale affido me stessa, e perciò dice: «E io per lui» (Ct 2,16). Gli aggettivi: «mio» e «mia» affermano qui tutta la profondità di quell'affidamento, che corrisponde alla verità interiore della persona. Corrisponde inoltre al significato sponsale della femminilità in relazione all'«io» maschile, cioè al «linguaggio del corpo» riletto nella verità della dignità personale.

Questa verità è stata pronunciata dallo sposo con le metafore del «giardino chiuso» e della «fonte sigillata». La sposa gli risponde con le parole del dono, cioè dell'affidamento di se stessa. Come padrona della propria scelta dice: «Io sono per il mio diletto». Il Cantico dei cantici rileva sottilmente la verità interiore di questa risposta. La libertà del dono e risposta alla profonda

coscienza del dono espressa dalle parole dello sposo. Mediante tale verità e libertà si costruisce l'amore, di cui occorre affermare che è amore autentico.

# ***UDIENZA GENERALE***

6 giugno 1984

## ***Conclusa la catechesi sull'amore secondo il Cantico dei cantici***

Abbiamo ascoltato nel brano degli Atti degli apostoli, ora proclamato, il racconto di quell'avvenimento fondamentale nella vita della Chiesa, che fu la Pentecoste. La discesa dello Spirito Santo su Maria e gli apostoli, raccolti nel cenacolo, segnò la nascita ufficiale della Chiesa e la sua presentazione al mondo.

Nel prepararci a rivivere domenica prossima quel momento decisivo, preghiamo il divino Spirito perché disponga il cuore dei fedeli ad accogliere con gioia una nuova effusione dei suoi doni. Corroborati dal fuoco del suo amore, essi sapranno farsi testimoni coraggiosi del Vangelo, portando anche a questa nostra generazione l'annuncio di Cristo redentore.

Riprendiamo ora l'argomento delle udienze dei mercoledì scorsi.

1. Anche oggi riflettiamo sul Cantico dei cantici al fine di comprendere maggiormente il segno sacramentale del matrimonio. La verità dell'amore, proclamata dal Cantico dei cantici, non può essere separata dal «linguaggio del corpo». La verità dell'amore fa sì che lo stesso «linguaggio del corpo» venga riletto nella verità. Questa è anche la verità del progressivo avvicinarsi degli sposi che cresce attraverso l'amore: e la vicinanza significa pure l'iniziazione al mistero della persona, senza però implicarne la violazione (cfr. Ct 1,13-14.16).

La verità della crescente vicinanza degli sposi attraverso l'amore si sviluppa nella dimensione soggettiva «del cuore», dell'affetto e del sentimento, la quale permette di scoprire in sé l'altro come dono e, in un certo senso, di «gustarlo» in sé (cfr. Ct 2,3-6). Attraverso questa vicinanza lo sposo vive più pienamente l'esperienza di quel dono che da parte dell'«io» femminile si unisce con l'espressione e il significato sponsali del corpo. Le parole dell'uomo (cfr. Ct 7,1-8) non contengono solo una descrizione poetica dell'amata, della sua bellezza femminile, su cui si soffermano i sensi, ma parlano del dono e del donarsi della persona.

La sposa sa che verso di lei è la «brama» dello sposo e gli va incontro con la prontezza del dono di sé (cfr. Ct 7,9-13) perché l'amore che li unisce è di natura spirituale e sensuale insieme. Ed è anche in base a quest'amore che si attua la rilettura nella verità del significato del corpo, poiché l'uomo e la donna debbono in comune costituire quel segno del reciproco dono di sé, che pone il sigillo su tutta la loro vita.

2. Nel Cantico dei cantici il «linguaggio del corpo» è inserito nel singolare processo della reciproca attrattiva dell'uomo e della donna, che viene espresso nei frequenti ritornelli che parlano della ricerca piena di nostalgia, di sollecitudine affettuosa (cfr. Ct 2,7) e del vicendevole ritrovarsi degli sposi (cfr. Ct 5,2). Ciò porta loro gioia e quiete e sembra indurli a una ricerca continua. Si ha l'impressione che, incontrandosi, raggiungendosi, sperimentando la propria vicinanza, continuino incessantemente a tendere a qualcosa: cedano alla chiamata di qualcosa che sovrasta il contenuto del momento e oltrepassa i limiti dell'eros, rilette nelle parole del mutuo «linguaggio del corpo» (cfr. Ct 1,7-8; 2,17).

Questa ricerca ha la sua dimensione interiore: «il cuore veglia» perfino nel sonno. Questa aspirazione nata dall'amore sulla base del «linguaggio del corpo» è una ricerca del bello integrale, della purezza libera da ogni macchia: è una ricerca di perfezione che contiene, direi, la sintesi della bellezza umana, bellezza dell'anima e del corpo.

Nel Cantico dei cantici l'eros umano svela il volto dell'amore sempre alla ricerca e quasi mai appagato. L'eco di questa inquietudine percorre le strofe del poemetto: «Ho aperto allora al mio diletto, / il mio diletto già se n'era andato, era scomparso. / Io venni meno, ma non l'ho trovato, / l'ho chiamato ma non m'ha risposto» (Ct 5,6). «Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, / se trovate il mio diletto / che cosa gli racconterete? / Che sono malata d'amore» (Ct 5,9).

3. Dunque alcune strofe del Cantico dei cantici presentano l'eros come la forma dell'amore umano, in cui operano le energie del desiderio. Ed è in esse che si radica la coscienza ossia la certezza soggettiva del reciproco, fedele ed esclusivo appartenersi. Al tempo stesso, però, molte altre strofe del poema ci impongono di riflettere sulla causa della ricerca e dell'inquietudine che accompagnano la coscienza dell'essere l'uno dell'altra. Questa inquietudine fa parte anch'essa della natura dell'eros? Se così fosse, tale inquietudine indicherebbe pure la necessità dell'autosuperamento. La verità dell'amore si esprime nella coscienza del reciproco appartenersi, frutto dell'aspirazione e della ricerca vicendevole e della necessità dell'aspirazione e della ricerca, esito del reciproco appartenersi. In tale necessità interiore, in tale dinamica di amore, si svela indirettamente la quasi impossibilità di appropriarsi e impossessarsi della persona da parte dell'altra. La persona è qualcuno che sovrasta tutte le misure di appropriazione e padroneggiamento, di possesso e di appagamento, che emergono dallo stesso «linguaggio del corpo». Se lo sposo e la sposa rileggono questo «linguaggio» nella piena verità della persona e dell'amore, giungono alla sempre più profonda convinzione che l'ampiezza della loro appartenenza costituisce quel dono reciproco in cui l'amore si rivela «forte come la morte», cioè risale fino agli ultimi limiti del «linguaggio del corpo» per superarli. La verità dell'amore interiore e la verità del dono reciproco chiamano, in un certo senso, continuamente lo sposo e la sposa - attraverso i mezzi di espressione del reciproco appartenersi e perfino staccandosi da quei mezzi - a pervenire a ciò che costituisce il nucleo del dono da persona a persona.

4. Seguendo i sentieri delle parole tracciate dalle strofe del Cantico dei cantici sembra che ci avviciniamo dunque alla dimensione in cui l'«eros» cerca di integrarsi, mediante ancora un'altra verità dell'amore. Secoli dopo - alla luce della morte e risurrezione di Cristo - questa verità la proclamerà Paolo di Tarso, con le parole della lettera ai Corinzi: «La carità è paziente, è benigna la carità, non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine» (1Cor 13,4-8).

La verità sull'amore, espressa nelle strofe del Cantico dei cantici viene confermata alla luce di queste parole paoline? Nel Cantico leggiamo, ad esempio sull'amore, che la sua «gelosia» è «tenace come gli inferi» (Ct 8,6), e nella lettera paolina leggiamo che «non è invidiosa la carità». In quale rapporto sono entrambe le espressioni sull'amore? In quale rapporto sta l'amore che «è forte come la morte», secondo il Cantico dei cantici, con l'amore «che non avrà mai fine», secondo la lettera paolina? Non moltiplichiamo queste domande, non apriamo l'analisi comparativa. Sembra tuttavia che l'amore si apra, davanti a noi, in due prospettive: come se ciò, in cui l'«eros» umano chiude il

proprio orizzonte, si aprisse ancora, attraverso le parole paoline, a un altro orizzonte di amore che parla un altro linguaggio; l'amore che sembra emergere da un'altra dimensione della persona e chiama, invita a un'altra comunione. Questo amare è stato chiamato col nome di «agápe» e l'agápe porta a compimento, purificandolo, l'eros.



## ***UDIENZA GENERALE***

27 giugno 1984

### ***L'amore è fiducioso nella vittoria del bene***

1. Commentando nelle scorse settimane il Cantico dei cantici, ho sottolineato come il segno sacramentale del matrimonio si costituisce sulla base del «linguaggio del corpo», che l'uomo e la donna esprimono nella verità che gli è propria. Sotto tale aspetto intendo analizzare oggi alcuni brani del Libro di Tobia.

Nel racconto dello spotalizio di Tobia con Sara si trova, oltre l'espressione «sorella» - per cui sembra essere radicata nell'amore sponsale un'indole fraterna - anche un'altra espressione analoga a quelle del suddetto Cantico. Come ricorderete, nel duetto degli sposi l'amore, che si dichiarano vicendevolmente, è «forte come la morte» (Ct 8,6). Nel Libro di Tobia troviamo la frase che, dicendo che egli amò Sara «al punto di non saper più distogliere il cuore da lei» (Tb 6,19), presenta una situazione confermando la verità delle parole sull'amore «forte come la morte».

2. Per capire meglio occorre rifarsi ad alcuni particolari che trovano spiegazione sullo sfondo dello specifico carattere del Libro di Tobia. Vi leggiamo che Sara, figlia di Raguele, in precedenza era «stata data in moglie a sette uomini» (Tb 6,14), ma tutti erano morti prima di unirsi a lei. Ciò era accaduto per opera dello spirito maligno e anche il giovane Tobia aveva ragioni per temere una morte analoga.

Così l'amore di Tobia doveva fin dal primo momento affrontare la prova della vita e della morte. Le parole sull'amore «forte come la morte», pronunciate dagli sposi del Cantico dei cantici nel trasporto del cuore, assumono qui il carattere di una prova reale. Se l'amore si dimostra forte come la morte, ciò avviene soprattutto nel senso che Tobia e, insieme con lui, Sara, vanno senza esitare verso questa prova. Ma in questa prova della vita e della morte vince la vita, perché, durante la prova della prima notte di nozze, l'amore, sorretto dalla preghiera, si rivela più forte della morte.

3. Questa prova della vita e della morte ha pure un altro significato che ci fa comprendere l'amore e il matrimonio degli sposi novelli. Infatti essi, unendosi come marito e moglie, si trovano nella situazione in cui le forze del bene e del male si combattono e si misurano reciprocamente. Il duetto degli sposi del Cantico dei cantici sembra non percepire affatto questa dimensione della realtà. Gli sposi del Cantico vivono e si esprimono in un mondo ideale o «astratto», in cui è come se non esistesse la lotta delle forze oggettive tra il bene e il male. E' forse proprio la forza e la verità interiore dell'amore ad attenuare la lotta che si svolge nell'uomo e intorno a lui?

La pienezza di questa verità e di questa forza propria dell'amore sembra tuttavia essere diversa e sembra tendere piuttosto là dove ci conduce l'esperienza del Libro di Tobia. La verità e la forza dell'amore si manifestano nella capacità di porsi tra le forze del bene e del male, che combattono nell'uomo e intorno a lui, perché l'amore è fiducioso nella vittoria del bene ed è pronto a fare di tutto affinché il bene vinca. Di conseguenza la verità dell'amore degli sposi del Libro di Tobia non viene confermata dalle parole espresse dal linguaggio del trasporto amoroso come nel Cantico dei cantici,

ma dalle scelte e dagli atti che assumono tutto il peso dell'esistenza umana nell'unione di entrambi. Il «linguaggio del corpo», qui, sembra usare le parole delle scelte e degli atti scaturiti dall'amore, che vince perché prega.

4. La preghiera di Tobia (Tb 8,5-8), che è innanzitutto preghiera di lode e di ringraziamento, poi di supplica, colloca il «linguaggio del corpo» sul terreno dei termini essenziali della teologia del corpo. E' un linguaggio «oggettivizzato», pervaso non tanto dalla forza emotiva dell'esperienza, quanto dalla profondità e gravità della verità dell'esistenza stessa.

Gli sposi professano questa verità insieme, all'unisono davanti al Dio dell'alleanza: «Dio dei nostri padri». Si può dire che sotto questo aspetto il «linguaggio del corpo» diventa il linguaggio dei ministri del sacramento consapevoli che nel patto coniugale si esprime e si attua il mistero che ha la sua sorgente in Dio stesso. Il loro patto coniugale è infatti l'immagine - e il primordiale sacramento dell'alleanza di Dio con l'uomo, con il genere umano - di quell'alleanza che trae la sua origine dall'amore eterno.

Tobia e Sara terminano la loro preghiera con le parole seguenti: «Degnati di aver misericordia di me e di lei e di farci giungere insieme alla vecchiaia» (Tb 8,7).

Si può ammettere (in base al contesto) che essi hanno davanti agli occhi la prospettiva di perseverare nella comunione sino alla fine dei loro giorni: prospettiva che si apre dinanzi a loro con la prova della vita e della morte, già durante la prima notte nuziale. Al tempo stesso essi vedono con lo sguardo della fede la santità di questa vocazione, in cui - attraverso l'unità dei due, costruita sulla verità reciproca del «linguaggio del corpo» - debbono rispondere alla chiamata di Dio stesso, contenuta nel mistero del principio. E per questo chiedono: «Degnati di aver misericordia di me e di lei».

5. Gli sposi del Cantico dei cantici dichiarano vicendevolmente, con parole ardenti, il loro amore umano. Gli sposi novelli del Libro di Tobia chiedono a Dio di saper rispondere all'amore. L'uno e l'altro trovano il loro posto in ciò che costituisce il segno sacramentale del matrimonio. L'uno e l'altro partecipano alla formazione di questo segno.

Si può dire che attraverso l'uno e l'altro il «linguaggio del corpo», riletto sia nella dimensione soggettiva della verità dei cuori umani, sia nella dimensione «oggettiva» della verità del vivere nella comunione, diviene la lingua della liturgia.

La preghiera degli sposi novelli del Libro di Tobia sembra certamente confermarlo in un modo diverso dal Cantico dei cantici, e anche in modo che senza dubbio commuove più profondamente.

# **UDIENZA GENERALE**

4 luglio 1984

## ***Il «grande mistero» dell'amore sponsale***

1. Riportiamoci oggi al classico testo del capitolo 5° della lettera agli Efesini, la quale rivela le sorgenti eterne dell'alleanza nell'amore del Padre e insieme la sua nuova e definitiva istituzione in Gesù Cristo.

Questo testo ci conduce a una dimensione tale del «linguaggio del corpo» che potrebbe essere chiamata «mistica». Parla infatti del matrimonio come di un «grande mistero» («Questo mistero è grande», Ef 5,32). E sebbene questo mistero si compia nell'unione sponsale di Cristo redentore con la Chiesa e nella Chiesa-sposa con Cristo («Lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa», Ef 5,32), sebbene si effettui definitivamente nelle dimensioni escatologiche, tuttavia l'autore della lettera agli Efesini non esita ad estendere l'analogia dell'unione di Cristo con la Chiesa nell'amore sponsale, delineata in modo così «assoluto» ed «escatologico», al segno sacramentale del patto sponsale dell'uomo e della donna, i quali sono «sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (Ef 5,21). Non esita a estendere quella mistica analogia al «linguaggio del corpo», riletto nella verità dell'amore sponsale e dell'unione coniugale dei due.

2. Bisogna riconoscere la logica di questo stupendo testo, che libera radicalmente il nostro modo di pensare dagli elementi di manicheismo o da una considerazione non personalista del corpo e al tempo stesso avvicina il «linguaggio del corpo», racchiuso nel segno sacramentale del matrimonio, alla dimensione della reale santità.

I sacramenti innestano la santità sul terreno dell'umanità dell'uomo: penetrano l'anima e il corpo, la femminilità e la mascolinità del soggetto personale, con la forza della santità. Tutto ciò viene espresso nella lingua della liturgia: vi si esprime e vi si attua. La liturgia, la lingua liturgica, eleva il patto coniugale dell'uomo e della donna, basato sul «linguaggio del corpo» riletto nella verità, alle dimensioni del «mistero» e, nel medesimo tempo, consente che quel patto si realizzi nelle suddette dimensioni attraverso il «linguaggio del corpo».

Di ciò parla appunto il segno del sacramento del matrimonio, il quale nella lingua liturgica esprime un evento interpersonale, carico di intenso contenuto personale, assegnato ai due «fino alla morte». Il segno sacramentale significa non solo il «fieri», il nascere del matrimonio, ma costruisce il suo «esse», la sua durata: l'uno e l'altro come realtà sacra e sacramentale, radicata nella dimensione dell'alleanza e della grazia, nella dimensione della creazione e della redenzione. In tal modo la lingua liturgica assegna a entrambi, all'uomo e alla donna, l'amore, la fedeltà e l'onestà coniugale mediante il «linguaggio del corpo». Assegna loro l'unità e l'indissolubilità del matrimonio nel «linguaggio del corpo». Assegna loro come compito tutto il «sacrum» della persona e della comunione delle persone, e parimenti la loro femminilità e mascolinità, proprio in questo linguaggio.

3. In tale senso affermiamo, che la lingua liturgica diventa «linguaggio del corpo». Ciò significa una

serie di fatti e di compiti, che formano la «spiritualità» del matrimonio, il suo «ethos». Nella vita quotidiana dei coniugi questi fatti diventano compiti, e i compiti, fatti. Questi fatti - come anche gli impegni - sono di natura spirituale, tuttavia si esprimono a un tempo col «linguaggio del corpo».

L'autore della lettera agli Efesini scrive in proposito: «...i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo...» (Ef 5, 28; «come se stesso»: Ef 5,33), «e la donna sia rispettosa verso il marito» (Ef 5,33). Ambedue, del resto, siano «sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (Ef 5,21).

Il «linguaggio del corpo», quale ininterrotta continuità della lingua liturgica si esprime non solo col fascino e il compiacimento reciproco del Cantico dei cantici, ma anche come una profonda esperienza del «sacrum», che sembra essere infuso nella stessa mascolinità e femminilità attraverso la dimensione del «mysterium»: «mysterium magnum» della lettera agli Efesini, che affonda le radici appunto nel «principio», cioè nel mistero della creazione dell'uomo: maschio e femmina a immagine di Dio, chiamati fin «dal principio» ad essere segno visibile dell'amore creativo di Dio.

4. Così dunque «quel timore di Cristo» e «rispetto», di cui parla l'autore della lettera agli Efesini, è nient'altro che una forma spiritualmente matura di quel fascino reciproco: vale a dire dell'uomo per la femminilità e della donna per la mascolinità, che si rivela per la prima volta nel libro della Genesi (Gn 2,23-25). In seguito, lo stesso fascino sembra scorrere come un largo torrente attraverso i versetti del Cantico dei cantici per trovare, in circostanze del tutto diverse, la sua concisa e concentrata espressione nel libro di Tobia.

La maturità spirituale di questo fascino altro non è che il fruttificare del dono del timore, uno dei sette doni dello Spirito Santo, di cui ha parlato san Paolo nella prima lettera ai Tessalonicesi (1Ts 4,4-7).

D'altronde, la dottrina di Paolo sulla castità, come «vita secondo lo Spirito» (cfr. Rm 8,5), ci consente (particolarmente in base alla prima lettera ai Corinzi 6) di interpretare quel «rispetto» in senso carismatico, cioè quale dono dello Spirito Santo.

5. La lettera agli Efesini - nell'esortare i coniugi, perché siano sottomessi gli uni agli altri «nel timore di Cristo» (Ef 5,21) e nell'invogliarli, in seguito, al «rispetto» nel rapporto coniugale, sembra rivelare - conformemente alla tradizione paolina - la castità quale virtù e quale dono.

In tal modo, attraverso la virtù e ancor più attraverso il dono («vita secondo lo Spirito») matura spiritualmente il reciproco fascino della mascolinità e della femminilità. Entrambi, l'uomo e la donna, allontanandosi dalla concupiscenza, trovano la giusta dimensione della libertà del dono, unita alla femminilità e mascolinità nel vero significato sponsale del corpo. Così la lingua liturgica, cioè la lingua del sacramento e del «mysterium», diviene nella loro vita e convivenza «linguaggio del corpo» in tutta una profondità, semplicità e bellezza fino a quel momento sconosciute. 6. Tale sembra essere il significato integrale del segno sacramentale del matrimonio. In quel segno, attraverso il «linguaggio del corpo», l'uomo e la donna vanno incontro al «grande mysterium», per trasferire la luce di quel mistero, luce di verità e di bellezza, espresso nella lingua liturgica, in «linguaggio del corpo», nel linguaggio cioè della prassi dell'amore, della fedeltà e dell'onestà coniugale, ossia nell'ethos radicato nella «redenzione del corpo» (cfr. Rm 8,23). Su questa via, la vita coniugale diviene in certo senso liturgia.