Inés Lloréns
(a cura di)

LA FEDELTÀ NELLE RELAZIONI FAMIGLIARI: TRA AMORE E GIUSTIZIA

VII Giornata interdisciplinare di studio sull'antropologia giuridica della famiglia

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO

SUBSIDIA CANONICA 56

ATTI

EDUSC

Prima edizione 2025

Centro di Studi
Giuridici sulla
FAMIGLIA

© Copyright 2025 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino 2/A – 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-488-7

INDICE

Presentazione di *Inés Lloréns* 7

Giuseppe De Virgilio
I fondamenti biblici della fedeltà coniugale 11

Mariolina Ceriotti Migliarese
le ferite alla fedeltà coniugale. Percorsi e prospettive di guarigione, di accompagnamento e di perdono. La prospettiva di una psichiatra 39

Pedro-Juan Viladrich
Fedeltà nell'amarsi: bagliori e crepuscoli 47

Héctor Franceschi
Fedeltà, unità e indissolubilità dalla prospettiva dell'antropologia giuridica del matrimonio 81

Francesco Viscome
la difesa della fedeltà nel diritto matrimoniale canonico. Prospettiva legale, dottrinale, giurisprudenziale 99

Miguel A. Ortiz
linee guida per un'efficace comprensione della fedeltà nella preparazione al matrimonio 119

PRESENTAZIONE

Nella nostra cultura il valore per eccellenza è la libertà. Chi desidera sentirsi obbligato a compiere qualcosa? Chi vuole essere costretto? Chi vuole essere amato per obbligo? Anzi, possiamo chiederci: l'amore può essere oggetto di obbligo?

Tutti desideriamo decidere e avere il controllo della nostra vita. E tutti vogliamo essere amati per ciò che siamo, perché l'altro desidera amarci, non perché esiste una legge che ci obbliga a farlo o che obbliga l'altra persona. Se così fosse, preferiremmo non essere amati. Dio stesso desidera che lo amiamo liberamente, e non costringe nessuno a farlo, permettendo persino a quella persona di allontanarsi finché non desidera tornare liberamente.

La libertà, e in particolare la libertà nell'amore, non è quindi un desiderio sbagliato. La difficoltà, forse, risiede nel comprendere adeguatamente che cosa sia questa libertà e il suo rapporto nell'ambito decisionale. La libertà è uno strumento di decisione, non un valore da mettere "in vetrina". Infatti, la libertà è la possibilità di scegliere, di optare per una determinata decisione, ma non l'immobilismo di chi non vuole esercitarla, per conservare sempre la possibilità di cambiare idea. Chi vive in questo modo non fa uso della propria libertà, ma si limita a contemplarla.

L'altro ostacolo che possiamo incontrare è quello di comprendere cosa sia l'amore, spesso identificato con l'emozione. Ma l'emozione è proprio qualcosa che subiamo, non che decidiamo; semplicemente accade. Essere in balia delle emozioni, dei loro alti e bassi – dall'altra parte naturali, perché sono fluttuanti – è proprio non essere liberi, ma essere "schiavi" delle emozioni, di per sé cambianti. In realtà, ciò che desidereremmo è che i sentimenti corrispondessero meglio a ciò che abbiamo scelto liberamente.

Bisogna, come ci ricorda il Papa, «restituire onore sociale alla fedeltà dell'amore. È necessario sottrarre alla clandestinità il quotidiano miracolo di milioni di uomini e donne che rigenerano il suo fonda-

mento familiare, del quale ogni società vive, senza essere in grado di garantirlo in nessun altro modo. Non per caso, questo principio della fedeltà alla promessa dell'amore e della generazione è scritto nella creazione di Dio come una benedizione perenne, alla quale è affidato il mondo»[1].

La nostra società vive in un contesto in cui la fedeltà è in crisi[2]. In parte perché siamo abituati a porre al vertice il benessere materiale e la gratificazione immediata, confondendo questa soddisfazione momentanea con la libertà di lasciarci trasportare da essa. D'altra parte, e forse questo è ancora più abituale in ambito ecclesiastico, perché pensiamo che la fedeltà sia un obbligo che ci viene imposto dall'esterno, dalla determinazione di norme ecclesiastiche che vietano la poligamia, puniscono l'adulterio e rimproverano l'infedeltà.

Tuttavia, la fedeltà non corrisponde a nessuna di queste concezioni. La fedeltà è qualcosa di proprio e naturale della relazione coniugale stessa. È sì un'esigenza dell'amore o, per dirla con le parole del Papa, "un legame"[3]; ma un legame che nasce da un atto d'amore, da un atto di libertà, che vuole donarsi completamente, disinteressatamente e con fiducia all'altra persona. La fedeltà è una promessa di impegno che nasce in un momento determinato, ma che, grazie alla libertà, alla libera obbedienza alla parola data, si auto-realizza.

Esistono, certamente, il rischio di difficoltà e ostacoli in questo cammino, ma è proprio questa la bellezza della libertà stessa, del proprio impegno a mantenere la parola data, un amore tra un uomo e una donna che vogliono, che decidono, di superare insieme questi ostacoli. Una fiducia condivisa tra di loro, una speranza coltivata insieme, un capolavoro dell'umanità.

È compito della comunità sociale ed ecclesiale mostrare la bellezza di questo capolavoro del matrimonio, e in concreto della fedeltà coniugale, che una volta scoperta, attrae tutti, perché la bellezza e la verità attraggono per se stesse. Non una legge, non un obbligo imposto dall'esterno, ma la bellezza stessa della realtà coniugale così come Dio l'ha disegnata per gli uomini.

[1] Francesco, *Udienza generale*, del 21 ottobre 2015, dedicata proprio alla "La Famiglia – Fedeltà dell'amore", Catechesi n. 30, in https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151021_udienza-generale.html.

[2] Cfr. *Ibidem*.

[3] Cfr. *Ibidem*.

Questo volume che ora presentiamo raccoglie i diversi interventi proposti nella VII giornata di studio organizzata dal *Centro di Studi Giuridici della Famiglia* della Pontificia Università della Santa Croce, dedicata proprio all'argomento: "La fedeltà nelle relazioni familiari: tra amore e giustizia".

Questa giornata si è proposta, quindi, di approfondire la fedeltà coniugale nella sua dimensione positiva, attraverso un approccio interdisciplinare che coniuga teologia, psicologia, diritto canonico e antropologia. E questa interdisciplinarietà si ritrova proprio nelle sue pagine. In primo luogo rileviamo l'intervento del Rev. Prof. Giuseppe de Virgilio, che mette in luce i fondamenti biblici della fedeltà coniugale che sostengono tutta la dottrina cristiana sul matrimonio, ma non come qualcosa che proviene dall'esterno, bensì come qualcosa che risponde alla vera natura creata dell'uomo, dove l'essere divino, lo stesso rapporto trinitario e le diverse prefigurazioni bibliche attraverso la vita dei profeti, hanno portato l'uomo di allora e di oggi ad essere capace di intravedere la realtà a cui è chiamata la coppia matrimoniale: essere una sola cosa, *una caro*.

La dottoressa Mariolina Ceriotti affronta la delicata questione dei percorsi e delle prospettive di guarigione dalle ferite alla fedeltà coniugale, unitamente alla questione dell'accompagnamento e del perdono. Non sfugge, pertanto, l'approccio realista allo studio della fedeltà. Grazie al contatto quotidiano con i pazienti, la dottoressa Ceriotti riesce ad affrontare con una chiarezza meridiana, basandosi sulla sua magnifica e lodevole esperienza professionale, le crisi e gli ostacoli che le coppie possono incontrare lungo la loro vita e, con una visione piena di speranza, percorre tutto un itinerario di ricostruzione della vita di coppia, che può portare, se non sempre, certamente in una grande maggioranza di casi, al perdono dei coniugi e al ristabilimento della vita comune, spesso accompagnato da un cammino di crescita che rende molto più matura e proficua la relazione matrimoniale.

Gli ultimi capitoli sono dedicati alla dimensione antropologico-giuridica della fedeltà, prospettiva e approssimazione alla realtà matrimoniale che caratterizza questo Centro di Ricerca. Il prof. Viladrich, insigne docente e accademico dell'Università di Navarra, affronta la questione della fedeltà con un'incisiva spiegazione sull'origine e sulle note essenziali di questa proprietà, nonché sulle

conseguenze nocive e radicalmente ingiuste di ogni manifestazione di infedeltà. L'autore conduce, pertanto, il lettore attraverso un percorso volto ad esplorare le sfide attuali della perseveranza e i diversi fronti di battaglia che ogni unione coniugale, nella sua tripla dimensionalità (amante, amato e unione), reca con sé nello spazio e nel tempo in cui la identità della decisione co-biografica nasce e si sviluppa.

Il Rev. Prof. Héctor Franceschi, direttore del CSGF, rende presenti le importantissime basi antropologico-giuridiche che stanno alla base della realtà matrimoniale, mettendo in rilievo che questa proprietà essenziale del matrimonio è qualcosa che risponde alle stesse esigenze intrinseche della realtà coniugale, che corrisponde alla natura umana quando entra in relazione con la donazione e accettazione della dimensione sessuale di due persone complementari.

Da parte sua, Mons. Francesco Viscome, Uditore della Rota Romana, presenta un'esposizione di come il diritto canonico, tanto da una prospettiva normativa quanto giurisprudenziale, sia sempre al servizio della salvezza delle anime, e si costituisce come un autentico strumento di pastorale matrimoniale e familiare, sempre nel rispetto della verità e nella difesa del vincolo matrimoniale, laddove questo esiste.

Infine, chiude questo volume l'intervento del prof. Miguel Ángel Ortiz, approfondendo le linee guida per un'efficace comprensione della fedeltà nella preparazione al matrimonio, alla luce degli ultimi documenti magisteriali e degli itinerari catecumenali per la preparazione al matrimonio.

Ci auguriamo che questo volume possa rappresentare un prezioso contributo alla pastorale matrimoniale e familiare, e un esempio eloquente di come le diverse branche del sapere possano lavorare congiuntamente per un migliore servizio alle persone.

Inés Lloréns

I FONDAMENTI BIBLICI DELLA FEDELTÀ CONIUGALE

Giuseppe De Virgilio
Pontificia Università della Santa Croce

1. Introduzione

La fedeltà nella Bibbia si riferisce anzitutto alle relazioni interpersonali e successivamente in rapporto ad un ideale o a un sistema dottrinale. Pertanto ai fini della nostra ricerca è opportuno approfondire il senso dell'essere fedele a qualcuno piuttosto che a qualcosa. Nel nostro contesto il qualcuno è «Dio che chiama». In questo senso la fedeltà si colloca in una relazione unica e irrepetibile, che è la vocazione alla santità, racchiusa nel «progetto di Dio» (cf. Ef 1,4-7). Poiché il matrimonio e la famiglia sono da intendersi come «vocazione» alla santità nella via nuziale (cf. Ef 5,21-33), di conseguenza la fedeltà dei coniugi va intesa come una condizione essenziale della vocazionale matrimoniale, con le relative conseguenze del compimento del progetto di vita ovvero del suo fallimento esistenziale e relazionale. Il nostro contributo si propone di focalizzare dei fondamenti biblici della fedeltà coniugale, analizzando sia il motivo biblico-teologico della fede che quella della realtà (vita- condizione) coniugale. Riteniamo che la chiave interpretativa della relazione tra fedeltà e status coniugale sia rappresentata dalla «vocazione» e dal suo dinamismo «responsoriale». Articoliamo il nostro percorso in tre tappe: 1. Fede, fiducia, fedeltà: significati e aspetti biblici; 2. La realtà del matrimonio e la famiglia nel progetto vocazionale di Dio; 3. La fedeltà coniugale nel dinamismo «responsoriale» della vocazione.

2. Fede, fiducia, fedeltà: significati e aspetti biblici

2.1. La fede: il vocabolario e il suo significato

Nella Lettera agli Ebrei si condensa una delle più belle sintesi della «fede». Sviluppando la sua argomentazione in Eb 11,1-40, l'autore presenta la fede incarnata nelle figure bibliche e ne indica la natura: «La fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede» (Eb 11,1). Riflettere sulla realtà dinamica del «credere» significa fare un cammino attraverso i racconti della Bibbia e approfondirne dinamicamente il messaggio. La fede si presenta come «fondamento» stabile dell'essere umano, che implica una presa si coscienza della propria identità relazionale nella storia. Allo stesso tempo credere significa accettare la «prova» di accogliere il progetto di Dio e rimanere fedele alla sua volontà. In questa prospettiva dialogica si interpreta il vocabolario biblico della fede, impiegato in senso profano e religioso[1].

Circa la connotazione semantica del motivo della «fede, segnaliamo gli aspetti principali. In ambito religioso il credere viene espresso in ebraico con la radice *'aman* (= essere stabile, saldo) e *batah* (= confidare, abbandonarsi con fiducia). Da questi due verbi provengono i sostantivi che delineano la fede come *'emunah* (= fermezza, sicurezza, fedeltà, rettitudine) ed *'emet* (= certezza, durata, sicurezza, fedeltà, verità)[2].

Inoltre la fedeltà di Dio è espressa anche con la radice *hesed* (= misericordia, bontà) e il credere è associato ad altri verbi come «rifugiarsi» (*hasah*), conoscere (*jada'*), ricercare (*derash*), aspettare (*jahal*) e sperare (*qawah*). La ricchezza espressiva del vocabolario ebraico della fede è riassunta in greco principalmente dal verbo *pisteuein* (= credere), dal termine *pistis* (= fede) e dall'aggettivo verbale *pistos* (= fedele, degno di fede), derivante da *peithomai* (= essere persuaso, avere confidenza, obbedire).

2.2. L'atto di fede è una risposta all'amore preveniente di Dio

Nell'economia dei racconti biblici, sia nelle tradizioni anticotestamentarie che neotestamentarie, l'atto di fede si incarna nella concreta

[1] Cf. R. Bultmann - A. Weiser, «*Pisteuō k.t.l*», GLNT, X, pp. 338-488.

[2] Cf. O. Michel, «*Pistis k.t.l.*», in DCBNT, pp. 625-637; A. Pitta, «Fede – fedeltà», in *Temi teologici della Bibbia*, a cura di G. Perego, R Penna, G. Ravasi, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2019, pp. 476-481.

esperienza della vita e delle relazioni umane. Dalla figura genesiaca di Adamo alla simbologia nuziale della fidanzata dell'Agnello nell'Apocalisse i racconti biblici offrono una straordinaria rassegna di esempi in cui la fede viene presentata in tutto il suo realismo. Colpisce la definizione biblica secondo cui «Dio è fedele per sempre». Infatti tra i vari attributi di *Yhwh* spicca la fedeltà (Es 34,6; Dt 32,4). Occorre avere presente la dimensione relazionale della fedeltà, che in Dio si collega alla promessa di vita e di pace. In questo senso la fedeltà di Dio è simboleggiata dalla coerenza con il progetto di salvezza che si è manifestato storicamente nella stipulazione dell'alleanza di Israele[3].

A *Yhwh* si associano i termini «fedeltà e misericordia» (*'emet – hesed*), che riassumono gli impegni dell'alleanza. Le grandi meraviglie che il Signore compie a favore del suo popolo (Es 15,11; Sal 77,15, Is 25,1) sono interpretate come segno di fedeltà e di misericordia (Sal 88, 11.13). Allo stesso modo le parole di *Yhwh* sono stabili e sicure (Dt 8,18) e si compiono nella storia perché realizzano le sue promesse (Is 40,8; Tb 14,4). Dio non mente, né si ritratta (Nm 23,19, che di fronte alle infedeltà del suo popolo. Nella predicazione profetica si ribadisce l'idea della fedeltà del Signore e della fecondità della sua Parola (Is 55,11).

Tale fedeltà è rappresentata dal simbolismo nuziale (Os 2,22) in cui si rivela l'amore paterno e nuziale di Dio per Israele (Os 4,2; Is 54,1-10). Alla fedeltà di Dio deve corrispondere la fiducia dei credenti, chiamati a proclamare la fedeltà del Signore[4], ad onorano nella preghiera (1Re 8,56) e nell'impegno di conversione (Ne 9,33; Sal 85,5.11).

2.3. L'esemplarità di Abramo, padre dei credenti

Rileggendo la vicenda abramitica narrata nel ciclo racchiuso in Gen 11,27-25,11, si nota come la risposta di Abramo all'appello di Dio rappresenta un «salto di qualità» che implica fatica, audacia, abbandono di sé nelle mani di Colui che lo chiama[5]. Abramo è l'uomo che vive la fatica di credere soprattutto nel mistero della sua paternità e della maternità di Sara sua moglie. L'anziano patriarca deve fare i conti con il limite del tempo. Egli è chiamato a fidarsi quando orami ha settantacinque anni (Gen 12,4). La sua fede non consiste nel fare,

[3] Cf. Es 24,11-11; Nm 14,18; Dt 5,9-10; Sal 87,15.

[4] Cf. Sal 143,1; 89,1-9.25-40.

[5] Cf. C. M. Martini, *Abramo, nostro padre nella fede*, Borla, Roma 1983; J. L. Ska, *Abramo e i suoi ospiti: il patriarca e i credenti nel Dio unico*, EDB. Bologna 2003.

ma nel saper attendere (Gen 15,6). Il carattere peculiare della fede del patriarca appare in tutta la sua paradossalità: uscire dal proprio paese per una nuova terra che gli è straniera, costruire una nuova relazione con gli abitanti di Canaan, riorganizzare la propria vita e quella della sua famiglia secondo il volere di Dio: per Abramo credere significa «ricominciare». Nello sviluppo narrativo si evidenziano tre aspetti qualificanti la figura abramitica. Il primo riguarda la capacità di credere «oltre» le previsioni umane (Gen 18,17-33). Il secondo fa riferimento all'obbedienza senza condizioni con cui Abramo si rende docile di fronte al misterioso piano celeste. Il terzo aspetto rivela la dimensione religiosa che caratterizza le relazioni del patriarca in rapporto a se stesso e agli altri. Il patriarca rimane fedele soprattutto nella prova paradossale del sacrificio di Isacco (Gen 22,1-19), diventando modello di ogni credente (Sir 44,20; 1Mac 2,52).

2.4. La fedeltà all'alleanza

Le tradizioni anticotestamentarie sono contrassegnate dal motivo dell'alleanza e dal dono della Legge (*Torah*) che *Yhwh* consegna al popolo eletto (cf. Es 19-24). Prefigurata e preparata nei racconti genesiaci, *Yhwh* compie la sua alleanza attraverso il prodigioso esodo del popolo dalla schiavitù dell'Egitto verso la terra promessa (cf. Es 1-15). L'iniziativa di Dio, che pone a capo del suo popolo Mosé, assume un valore costitutivo e stabile che implica la risposta di fede. In tal modo la teofania del Sinai determina una relazione vitale e generativa con Israele, a cui è richiesta piena fedeltà. Come intermediario tra *Yhwh* e il suo popolo, Mosè è garante del dono della Legge e mediatore della volontà di Dio. Nel rito dell'alleanza, Mosè innalza dodici stele per le dodici tribù ed un altare per il sacrificio. Offre sacrifici, versa una parte del sangue sull'altare e ne asperge il popolo, per connotare l'unione che si stringe tra *Yhwh* e Israele. Allora il popolo si impegna solennemente ad osservare le clausole dell'alleanza (Es 24, 38). Il sangue dell'alleanza ha una parte essenziale in questo rituale. L'arca della alleanza in cui sono deposte le «tavole della testimonianza» è il segno della presenza di Dio in Israele (Es 25,1022; Nm 10, 3336). La tenda in cui essa è posta, abbozzo del tempio futuro, è il luogo d'incontro tra *Yhwh* e il suo popolo (Es 33,711). La memoria di questa relazione di fedeltà accompagna la storia di Israele, la predicazione profetica e la sintesi sapienziale. In tale prospettiva la fede consiste nell'ascolto della Legge e nella sua

adesione fedele. Allo stesso modo il venir meno della fede da parte del popolo indica il non ascolto di Dio e il rifiuto di accogliere la sua Legge (Ger 29,19).

2.5. La sfida della fedeltà

I racconti biblici testimoniano in molte situazioni come Israele ha sperimentato la fatica di credere e le infedeltà nei riguardi del Signore e della sua Legge. A cominciare dall'idolatria del vitello d'oro (Es 32,1), sovente la fede del popolo si dimostra debole e inconsistente (Es 32,15-21). In tal modo il popolo cade nel laccio della tentazione e resta segnato dal peccato che produce ingiustizia, divisione e morte (1Re 14,8; 17,7-17; 21,22; Sal 78,9-10; 95,8-11). Sono soprattutto i profeti a denunciare la crisi della fede e l'allontanamento del cuore dall'amore di Dio (Ger 17,5). La ribellione di Israele e la volontà di non ascoltare la Parola di Dio sono il segno più eloquente dello smarrimento e del fallimento dell'alleanza (Ger 11,8-11; 25,1-11; Ez 20,8-21). La rottura del patto di alleanza (1Re 19,10) non produce però la definitiva distruzione del popolo, ma la sua purificazione in vista della fede futura che si compirà nei tempi messianici (Is 28,16). La fede rimane una sfida che sarà vinta con l'aiuto di *Yhwh* e la riposta di un «resto» che aderirà al Signore e alla sua Legge (Mi 5,6-7; Sof 3,12-18; Ab 2,4)[6]. La visione futura del popolo è la salvezza e il suo compimento in una «nuova alleanza» (Ger 31,31-34), che sarà caratterizzata dal dono di un «cuore nuovo» (Ez 36,26-28). Nel tempo dell'attesa del messia, anche i pagani si convertiranno a Dio e si apriranno alla fede nella sua salvezza (Gn 4; Sal 47,10; Dn 3,4; Sap 12,2; Sir 36,4).

Riassumendo le indicazioni emerse, si può affermare che il tema della fede come fedeltà si declina nella relazione con Dio, con il prossimo e con se stessi ed assume una doppia direzione. In primo luogo l'esercizio della fede-fedeltà si presenta come «risposta» alla fedeltà di Dio che precede l'agire umano. In secondo luogo la fede si declina in un cammino segnato da momenti di crescita e situazioni di

[6] Va sottolineato come tra i diversi simboli che caratterizzano il dinamismo della fede nelle tradizioni anticotestamentarie vi colloca quello «nuziale». Il binomio fede e nuzialità è impiegato soprattutto nella predicazione profetica e ripreso nella teologia neotestamentaria; cf. G. VIVALDELLI, *Sposo e sposa*, in *Temi teologici della Bibbia*, pp. 1345-1351.

prove, di sfida e di cadute nell'infedeltà. In questo senso l'esercizio della fede è collegato al dinamismo della speranza e dell'intervento provvidenziale e misericordioso di Dio.

2.6. La fede-fedeltà in Gesù di Nazaret

Le istanze segnalate nella letteratura anticotestamentaria vengono rielaborate nel Nuovo Testamento[7]. Centro della storia salvifica e compimento delle promesse divine è la persona e la missione di Gesù Cristo, figlio di Dio. Nel presentare la missione di Cristo gli evangelisti descrivono il dinamismo della fede. Esso caratterizza le narrazioni evangeliche e le figure che si intrecciano nel corso della predicazione di Gesù di Nazaret. Modello di fede è la Vergine Maria (Lc 1,35.45), Giuseppe suo sposo (Mt 1,18-25) e il precursore di Gesù, Giovanni Battista (Mt 3,11-17; 11.7-15). Sono molte le donne e gli uomini che si lasciano guidare dall'amore del Signore e si affidano alla sua parola onnipotente[8]. L'insegnamento della fede è rivolto soprattutto ai discepoli, chiamati a seguirlo fidandosi di lui e della sua potenza salvifica[9]. La fede nasce dall'ascolto della Parola e dalla sua interiorizzazione[10]. Anche di fronte allo scandalo della croce, la fede permette di superare la paura (Mc 15,39; Lc 22,32). Modello della fede è lo stesso Gesù, che si abbandona nelle mani del Padre donando la sua vita nella pasqua[11].

2.7. Fedeli a Cristo risorto

La comunità cristiana fonda la propria fiducia nel Cristo crocifisso e risorto, non senza esitazioni (Mt 28,17). Tuttavia solo la fede permette di vivere la missione del Vangelo attraverso la testimonianza universale dei credenti (Mt 28.19-20; At 1,8). Sia la storiografia lucana degli Atti degli Apostoli che la riflessione teologica paolina evidenziano l'importanza fondamentale del cammino di fede dei

[7] Spicca tra le riletture dei personaggi della «storia salvifica» la splendida pagina di Eb 11,1-40.

[8] Cf. Mc 5,21-43; 7,25-30; 10,46-52; Lc 7,1-10; Gv 9,1-41; 11,1-44.

[9] Cf. Mt 14,31; 18,6; Mc 4,35-41.

[10] Cf. Mt 7,24-27; 13,13; 16,13-19.

[11] Cf. V. Lopasso, *La fede di Gesù nei Vangeli Sinottici*, in «Vivarium» 21 (2013), pp. 301-311.

battezzati. La fede proviene dall'ascolto della Parola evangelizzata (Rm 10,17) e insegnata (1Tm 4,6; 2Tm 4,1-5). Per tale ragione riscoprire la fede significa rendersi docili all'insegnamento e condividere la comunione ecclesiale. Più che una dottrina, la fede cristiana è una condivisione di vita che genera futuro. Credere è aprirsi all'intelligenza del mistero divino che si compie con ogni sapienza e conoscenza in Cristo (1Cor 1,17-31; Col 2,3) e nel suo amore (Fil 3,8; Ef 3,19); Gc 2,1-5; 3,13-18). Mediante la sua grazia Dio illumina ogni credente che si lascia trasformare interiormente dall'amore, per essere a servizio dei fratelli e per loro donare la sua vita sull'esempio di Figlio. Un aspetto importante da sottolineare è rappresentato dalla riflessione cristologica di Paolo relativa alla «fede di Cristo»[12]. Essa si colloca nel contesto dell'argomentazione relativa alla giustificazione (cf. Gal 2,14-16)[13].

3. La realtà del matrimonio e la famiglia nel progetto vocazionale di Dio

3.1. Il matrimonio e la famiglia come «vocazione»

La fedeltà coniugale si colloca all'interno della riflessione vocazionale. Intendiamo per «vocazionale» l'inserimento della vita matrimoniale in un preciso progetto divino (cf. Gen 2,23-24) che riguarda la finalità (destino) della vita umana nel «mistero» dell'amore divino (cf. Ef 5,30) [14]. Ai fini della nostra riflessione ci limitiamo a segnalare la connotazione «vocazionale» dell'istituzione matrimoniale-familiare sul versante biblico. Possiamo cogliere l'istanza vocazionale precisamente nel racconto genesiaco di Gen 2,4b-25, costruito intorno ad una triplice relazione. La presentazione di

[12] Cf. A. Pitta, *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive*, EDB, Bologna 2009, pp. 145-161; R. Penna, *Lettera ai Romani* (SOC 6/1), EDB, Bologna 2010, pp. 241-244; G. Canobbio (ed.), *La fede di Gesù. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 Maggio 1998*, Bologna 2000.

[13] Cf. A. Pitta, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo* (BTC 190), Queriniana, Brescia 2017, pp. 75-80.

[14] Cf. A. Bonora, *Uomo e donna in Gn 1-11*, in «*PSV*» 1 (1986), pp. 11-26; S. Cipriani, «matrimonio», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano - G. Ravasi - A. Girlanda, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, pp. 919-930; M. Rastoin, *L'alleanza coniugale nella Bibbia*, in «La Civiltà Cattolica» 3887 (2012), pp. 463-471; G. Witaszech, *La famiglia istituzione divina fondata sul matrimonio. Dono divino e risposa umana*, Lateran University Press - Editiones Academiae Alfonsianae, Città del Vaticano 2013.

'ādām (= uomo/umanità) è caratterizzata da *tre relazioni*, che definiscono l'identità e il dinamismo vocazionale dell'essere umano creato «a immagine e secondo la somiglianza di Dio»: a) la relazione con Dio–creatore; b) la relazione con il mondo creato; c) la relazione uomo-donna. Tutte e tre queste relazioni implicano una risposta di fedeltà, per il fatto che sono consegnate ad *'ādām* come «dono».

a) Nella prima relazione si afferma la realtà dell'essere in relazione a Dio, «nella sua somiglianza secondo la sua immagine» (*b^{e}salmēnu ki-dmûtēnû*)[15]. Si tratta di una caratteristica unica che non si trova nei modelli narrativi dell'antichità. L'uomo non è né un «dio decaduto», né una particella di spirito piovuta dal cielo in un corpo. Nella sua essenzialità il racconto presenta *'ādām* come una «creatura libera» che è in relazione costante ed essenziale con Dio. Nato dalla terra (dalla «polvere del suolo»), egli non è limitato ad essa; la sua esistenza è sospesa allo spirito di vita che Dio gli inspira. In questo senso *'ādām* diventa allora «anima vivente»: si definisce come essere personale ed allo stesso tempo sperimenta una vitale dipendenza da Dio. Il racconto biblico presenta la natura umana, strutturata fin dall'origine in una relazione «religiosa», senza dualismi né precomprensioni immanentistiche. Dopo aver descritto il «composto» somatico-spirituale dell'essere creato e l'ambiente vitale che permette lo sviluppo dell'esistenza (il simbolo del «giardino»), il narratore introduce il dialogo del Creatore con Adamo con cui si apre la relazione: si tratta del divieto di mangiare dell'«albero della conoscenza del bene e del male» (Gen 2,16-17). La percezione della propria autonomia nasce dall'esperienza del limite, dalla scoperta dell'alterità, dall'incontro con «colui che è di fronte». *'ādām* comprende di essere chiamato alla vita in una relazione di obbedienza di fronte al volere del Creatore. In questa precisa

[15] Con tale terminologia l'autore non giustapponeva due concetti distinti, ma intendeva sottolineare la privilegiata ed esclusiva similitudine tra la creatura umana e il Creatore, quale fondamento originario del dialogo tra i due soggetti, preludio dell'alleanza e dell'auspicato dialogo di comunione come nella relazione tra padre e figlio (Gen 5,1» (P. Bovati, *"Che cosa è l'uomo". Il nuovo Documento della Pontificia Commissione Biblica*, in «La Civiltà Cattolica» 4071/1 (2020), pp. 209-220; cf. Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo?*, LEV, Città del Vaticano 2019, nn. 46; 49.

distinzione si colloca lo «spazio di libertà» dell'uomo e del suo progetto di realizzazione.

b) La seconda relazione, che concerne il rapporto con il mondo creato, è introdotta dal motivo della «solitudine», che il Signore intende risolvere mediante la creazione degli animali (Gen 2,18-20). Dio pone l'uomo in una creazione bella e buona (2,9) per coltivarla e custodirla. Presentandogli gli animali Dio vuole che Adamo esprima la sua sovranità su di essi, dando loro il nome (cf. 1, 28-29). In tal modo si richiama l'idea che la natura non dev'essere divinizzata, ma dominata, assoggettata. Allargando la prospettiva della relazione con il cosmo si coglie la responsabilità di conservare e trasformare il mondo mediante l'opera del lavoro umano. Nell'atto creativo l'essere umano (maschio e femmina) non riceve un ordine ma una benedizione: la specie umana si moltiplicherà dando origine ad altri popoli e riempirà al terra, esercitando su di essa il governo (1,28). Non si tratta di un brutale sfruttamento ma di una relazione finalizzata a proseguire la volontà divina di ordinare il mondo e di vincere le forze del caos. In definitiva l'essere immagine di Dio non segna una frattura tra l'uomo e il creato, ma genera una collaborazione mediante il dinamismo del lavoro[16].

c) La terza relazione riguarda la relazione con la donna e più in generale la dimensione sociale, familiare ed affettiva dell'essere umano. Nei racconti genesiaci la donna come l'uomo costituisce la riproduzione vivente dell'immagine e della somiglianza con Dio (cf. 1,27). Le figure evocate nel racconto di Gen 2,22-24 sottolineano come la bipolarità sessuale è parte essenziale dell'essere umano. Come tale l'uomo e la donna sono stati creati per relazionarsi in perfetta uguaglianza di dignità e di natura. Per completarsi ed integrarsi l'uomo e la donna hanno bisogno l'uno dell'altra. La differenza fondamentale dei sessi è ad un tempo il tipo e la fonte della vita in società, fondata non sulla forza ma sull'amore. Dio intende questa relazione come un «aiuto reciproco»; e l'uomo, riconoscendo

[16] Circa il linguaggio dell'ordine/comandamento, cf. le puntualizzazioni in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo?*, nn. 271-272; 285-293.

> nella donna, che Dio gli ha presentata, l'espressione di se stesso, si dispone alla pericolosa uscita da sé che è costituita dall'amore. Un ulteriore simbolo è rappresentato dalla nudità originaria che non produce vergogna. In questo contesto primordiale la relazione sociale è ancora senz'ombra, perché la comunione con Dio è totale e splendente di gloria.

La dimensione vocazionale è confermata dalla risposta di fedeltà che la prima coppia vive in armonia con il cosmo e la natura. Gli sviluppi narrativi che caratterizzano l'istituzione matrimoniale e la sua evoluzione giuridica collegata alla soluzione di singoli casi (casuistica) non contraddicono il principio dell'unicità e dele fedeltà matrimoniale, anche nel caso della separazione dei coniugi, così come emerge nella legislazione mosaica[17]. Il matrimonio e la famiglia sono voluti dal Signore Onnipotente e chi sceglie la via matrimoniale risponde ad una «vocazione» che è iscritta nel progetto salvifico di Dio[18].

3.2. La rilevanza biblico-teologica della metafora nuziale nei profeti

L'insegnamento biblico sul matrimonio e sulla famiglia fa emergere il motivo della fedeltà coniugale soprattutto nell'impiego della «metafora nuziale» attestato nella predicazione profetica. E' Dio stesso a definirsi come «sposo» (cf. Is 54,5) per esprimere simbolicamente il suo amore a favore di ogni creatura ed in particolare del popolo eletto. Oltre alla storia struggente espressa nel Cantico dei Cantici, dedicata all'epopea dell'amore come simbolo teologico della relazione tra *Yhwh* e il popolo, l'immagine nuziale è presente in altri importanti luoghi, in contesti e con protagonisti diversi, particolarmente nei profeti. E' utile ripercorrere gli aspetti centrali dei testi-chiave relativi all'impiego della metafora nuziale.

[17] Cf. la questione del «libello di ripudio» in Dt 24,1-4 ripresa e discussa in Mt 5,31-32; 19,3-9.

[18] Oltre ai riferimenti conciliari (cf. GS, 47-52), la connotazione "vocazionale" del matrimonio e della famiglia è trattata in Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, ed è ulteriormente sviluppata nell'insegnamento post-conciliare. Sul versante spirituale, cf. C. Pirrone, *Comunicazione e amore. Quale linguaggio in famiglia?* Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2015; F. Scanziani, *Giorno per giorno. Primi passi di spiritualità coniugale,* EDB, Bologna 2015.

a) Il profeta Osea

Il protagonista più noto è il profeta Osea e la sua esperienza matrimoniale (Os 1-3) da cui si evince la profonda simbologia nuziale applicata al giudizio profetico dell'infedeltà del popolo all'alleanza con Dio[19]. La metafora nuziale si basa sul racconto del matrimonio del profeta con una donna, Gomer, che egli ama e da cui ha avuto due figli, ma che lo abbandona per darsi alla prostituzione. La grande tensione narrativa e lirica del racconto profetico descrive una storia di felicità e di miseria, dall'amore all'infedeltà, che rende il profeta protagonista in prima persona dell'avventura e della sventura del proprio destino nuziale. Sentimenti e situazioni si alternano in un chiaro-scuro di espressioni: essere amati ed essere traditi, fecondità e sterilità, comunione e solitudine, nuzialità e vedovanza: gli oracoli che descrivono l'esperienza dello sposo e della sposa rivelano e denunciano il mistero dei rapporti tra l'amore di *Yhwh* che fa alleanza con Israele ed il conseguente tradimento del popolo mediante l'adulterio, che si perpetua nell'idolatria. Dopo aver accusato la donna con forti parole di giudizio (Os 2,4-15), il profeta fa insieme a lei l'esperienza del «deserto» (Os 2,16) e la riscoperta dell'amore nella fedeltà (Os 2,17-25). Così decide di riaccogliere con sè Gomer nel perdono e nella misericordia e di metterla alla prova per rinsaldare i vincoli di amore e di fedeltà della loro unione matrimoniale (3,1-5). E' importante cogliere da questa vicenda come l'iniziativa divina è sempre aperta alla nuova storia di fedeltà per un cammino di amore: «Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore, ti fidanzerò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore» (2,21-22). Dio è presentato come colui che «rifà l'alleanza», corteggiando la sua fidanzata, parlando al «cuore» della sua sposa traviata: «Perciò, ecco, la sedurrò, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore» (2,16). La storia nuziale del profeta rivela il progetto della salvezza di Dio, concludendo con l'amore che salva il suo popolo dall'infedeltà: «Io li guarirò dalla loro infedeltà, li amerò profondamente, poiché la mia ira si è allontanata da loro» (14,5)[20].

[19] Cf. S. Virgulin, *La sposa infedele in Osea*, «PSV» 1 (1986), pp. 27-40.

[20] Cf. L. Alonso Schökel - J. L Sicre-Diaz, *I profeti*, Borla, Roma 1984, pp. 1042-1045. Per una rilettura biblico-pastorale di Os 2, cf. G. De Virgilio, *Bibbia e catechesi. Profili e percorsi*, Edusc, Roma 2023, pp. 131-139.

b) I profeti Geremia ed Ezechiele

La simbologia nuziale è presente in Geremia ed Ezechiele, con tratti simili al profeta Osea[21] . Il profeta Geremia esprime la passione di Dio per il destino del popolo, in un momento critico della storia d'Israele (la distruzione del Regno e l'esilio). Infatti l'intera relazione del profeta, le emozioni e i sentimenti che vengono espressi, i simboli matrimoniali e i dialoghi intimi testimoniano la valenza espressiva della relazione con Dio, che viene presentato come un amante appassionato e sofferente per l'esperienza del tradimento[22]. Il peccato di infedeltà del popolo è inciso sulla tavola del «cuore» (Ger 17,1), espressione della «caparbietà del cuore» inclinato al male (cf. Ger 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 17,9; 18,12; 23,17). Ma *Yhwh* è il Dio che «saggia i cuori» (Ger 12,3; 17,10) e che li trasforma nel suo amore eterno. L'intero libro di Geremia è segnato dalla scoperta dell'amore eterno di *Yhwh* (Ger 31,3) che il profeta esperimenta personalmente (Ger 20,7) e che annuncia come mistero di una «nuova alleanza» mediante l'interiorizzazione della legge nel «cuore» del suo popolo (Ger 31,31-33). Similmente il profeta Ezechiele, nel contesto dell'esilio babilonese rielabora la storia d'amore tra Dio e il popolo mediante la metafora di una fanciulla abbandonata che viene salvata e curata da Dio ed una volta divenuta adulta, preferisce prostituirsi con tutti rifiutando l'amore di Dio (Ez 16). Una simile metafora è ripetuta in Ez 20 e 23, in cui il profeta presenta la storia del traviamento del suo popolo e le conseguenze della sua infedeltà. Nondimeno una volta che il popolo si è ravveduto, Dio è pronto a cominciare una nuova storia e ristabilisce con lei una nuova alleanza (Ez 16,60-63)[23]. Il motivo del «cuore» è tuttavia affrontato nell'oracolo di Ez 36, 24-28, in cui Dio rifà l'alleanza nuziale con il suo popolo, cambiando radicalmente il suo cuore, da un «cuore di pietra» ad un «cuore di carne» (cf. anche Ez 11,19).

[21] G. Ravasi parla di «cinque profeti dell'amore nuziale»: Malachia (cf. Ml 1,1-3); Isaia (cf. Is 1,21; 5,1); Geremia (2,2; 31,3); Ezechiele (16; 23); Secondo Isaia (54,1-10); Terzo Isaia (cf. 61,1-12); cf. G. Ravasi, *Il rapporto uomo-donna simbolo dell'alleanza nei profeti*, «Parola Spirito e Vita» 1 (1986), pp. 45-55.

[22] L'immagine prevalente è quella dello sdegno dello sposo, la cui figura simbolica è riferita a *Yhwh*, a motivo del tradimento della sposa, immagine del popolo d'Israele (cf. Ger 2,17-20).

[23] Cf. L. Alonso Schökel - J.L Sicre-Diaz, *I profeti…*, cit., pp. 821-832.

c) Il Deutero Isaia

Seguendo la medesima metafora nuziale, nel Secondo Isaia, si riafferma con parole poetiche e profondamente umane l'amore gratuito e fedele di *Yhwh* per Gerusalemme, personificazione della sposa attesa ed amata dallo sposo:

> 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, ti ha il Signore 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. (Is 54, 4-7).

Gratuito e fedele, eterno ed immutabile l'amore dello sposo trionferà e trasformerà ogni peccato della sposa rendendola candida e verginale (Is 61,10) ed offrendole un'alleanza eterna: ««Nessuno ti chiamerà più Abbandonata, né la tua terra sarà più detta Devastata, ma tu sarai chiamata Mio compiacimento e la tua terra, Sposata, perché il Signore si compiacerà di te e la tua terra avrà uno sposo» (Is 62,4).

3.3. La simbologia nuziale nel Cantico dei Cantici

Nondimeno il canto all'amore più conosciuto nel mondo biblico è racchiuso nel mirabile poema del Cantico dei Cantici, dove l'esaltazione dell'amore umano viene riletta nella prospettiva teologica dell'amore di Dio per il suo popolo[24]. Il libro del Cantico si presenta come la celebrazione poetica del fidanzamento, anche se si possono accettare entrambe le interpretazioni: sia quella dell'amore naturale in una coppia, sia quello dell'amore religioso tra Dio e l'uomo, mediante l'alleanza. Si tratta di un «inno alla fedeltà oblativa» tra un giovane ed una giovane, che si appella ad una fedeltà più grande, oltre l'oriz

[24] Cf. L. Alonso Schökel, *Antologia della poesia biblica*, Piemme, Casale Monferrato 1992, pp. 189-209; T. Elliott, *Lo sposo e la sposa nel Cantico dei Cantici*, in «Parola Spirito e Vita» 1 (1986), pp. 57-68.

zonte di un'esperienza intima e privata: la fedeltà dell'amore divino per ciascun uomo.

Lo scenario ideale del Cantico dei Cantici sognato in prima persona da una giovane innamorata, le sue poetiche espressioni di amore, il dialogo affettivo e celebrativo (il motivo del «vino» collegato alla passione inebriante e alla festa nuziale) che ritrae scenicamente la relazione tra lo sposo e la sposa fanno da cornice alla riflessione sulla donazione fedele ed oblativa e consentono di rileggere anche gli altri testi matrimoniali in una nuova prospettiva esistenziale. Il libro racconta di un poema d'amore collegato a sentimenti e simboli naturali. I protagonisti si ambientano in una campagna primaverile, in un clima di gioia e di canto, il più adatto per un fidanzamento che esprime la freschezza e l'impetuosità della relazione, come un irrompere della vita (Ct 2,10-13). Il racconto dell'unione e del desiderio viene narrato dalla fidanzata che contempla e desidera l'incontro con il suo sposo, i sentimenti sono profondi e ricchi di simbolismo: nel cuore della notte la giovane, «malata d'amore» si alza dal letto e percorre le strade della città in cerca del suo amato (Ct 3,1-3), senza desistere neppure dinanzi ai pericoli notturni e agli oltraggi (Ct 5,7). La fidanzata esulta di gioia nel sentire la voce del suo diletto e il fidanzato la contempla invitandola a mostrargli il suo viso e a far sentire la sua incantevole voce (Ct 2,4-14). Emergono dalla lettura del Cantico importanti aspetti della relazione sposo-sposa: a) l'immenso bisogno di vivere l'uno per l'altra mediante una continua ricerca e un desiderio di contemplazione e di gioia; b) la forza straordinaria dell'amore spinge la fidanzata a «cercare» l'amato con coraggio e fedeltà, mostrando come l'amore è un cammino di ricerca nella fedeltà e di impegno personale che deve poter superare tutti gli ostacoli esterni; c) il senso profondo dell'amore è simboleggiato dalla reciprocità del donarsi l'un l'altro nel segno di una fedeltà indissolubile, rappresentata dall'immagine del «sigillo» o dell'anello:

> 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 passione: 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).

L'abbraccio tra lo sposo e la sposa non indica una chiusura egoistica, ma il compimento di una fedeltà che unisce due libertà in un unico progetto di felicità e di speranza. Si tratta di una relazione che nasce dal «cuore» e che si «sigilla nel cuore». La dimensione nuziale che unisce i «due cuori amanti» si traduce nel tendere alla ricerca della pienezza d'amore che è la meta del cuore umano, la più intima aspirazione per scoprire il segreto e la grandezza della vita e della sua completa realizzazione. Amare allora significa «far vivere». Vita e amore sono sue realtà dello stesso mistero umano-divino. La fedeltà nuziale è fedeltà alla vita e alla sua realizzazione. Si comprende molto bene il motivo per cui tra le varie immagini umane e i diversi simbolismi applicati alla persona di Dio è prevalente la simbologia nuziale. Infatti la relazione tra *Yhwh* e il suo popolo trova una adeguata raffigurazione narrativa proprio nei comportamenti e nei sentimenti umani di due sposi, che esprimono la ricchezza del mistero intimo dell'amore misericordioso e vitale del Padre celeste e della sua fedeltà incondizionata all'uomo e al suo destino[25].

Il motivo nuziale ritorna anche nella novellistica biblica ed è costitutivo di alcune storie di amore, tra le quali spiccano quelle di Rut e di Tobia e Sara[26].

Infine la meditazione dei sapienti sottolinea fortemente il carattere interiore dell'unione del cuore con l'amore di Dio. Così non fa meraviglia vedere come Dio comunica al credente una sapienza che è «sua figlia» (Pr 8,22) e che si comporta nei confronti dell'uomo come una «sposa» (Sir 15,2). Affinché il credente possa diventare saggio, egli dovrà cercare e desiderare di vivere con la sapienza (Sap 7,28; 8,2.9): la sapienza è la «sposa» che solo Dio può dare, che rende immortale e virtuosi gli uomini (Sap 8,6.21). Si nota come il simbolismo coniugale, fortemente accentuato nella letteratura profetica, qui viene notevolmente spiritualizzato, preparando così

[25] La prospettiva teologica della nuzialità è stata utilmente impiegata, tra gli altri, in G. Mazzanti, *Persone nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia*, Bologna 2005; Id., *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, Bologna 2002.

[26] Per l'approfondimento del tema, cf. G. De Virgilio, *Hanno creduto all'amore. Figure bibliche di vocazione*, Rogate, Roma 2022, pp. 79-98; 155-172; Id., *Il «Vangelo della famiglia»: Aspetti biblico-teologici del racconto di Tobia e Sara*, in «Alpha e Omega» 2 (2021), pp. 235-263.

la strada alla rivelazione neotestamentaria, nella quale il tema della nuzialità si concentra sul mistero di Cristo, di Maria e della Chiesa[27].

4. La metafora nuziale nei vangeli

La dimensione della fedeltà coniugale è sviluppata nella presentazione nuziale della cristologia dei vangeli. In modo particolare va sottolineata la metafora di Gesù «sposo (*nymphios*) fedele» così come emerge sia nella tradizione sinottica che in quella giovannea[28].

4.1. Il nymphios *in Mt 9,15 (Mc 2,19; Lc 5,34)*

In continuità con il motivo sponsale rilevato nell'Antico Testamento, la metafora della nuzialità è applicata alla riflessione cristologica ed ecclesiologica neotestamentaria. Il binomio «sposo/sposa» (ebr.: *kallāh*; gr.: *nymphē-nymphios*)[29] appare nel NT quasi esclusivamente in senso traslato[30]. Nei Vangeli sinottici troviamo l'impiego di *nymphios* in Mt 9,15 (parr.: Mc 2,19-20; Lc 5,33-35), dove è Gesù stesso a definirsi «sposo», parafrasando la propria venuta salvifica nella storia con l'immagine di una festa nuziale.

Il *logion*, attestato in triplice tradizione, è contestualizzato nel racconto della rivelazione cristologica che segue la chiamata di Matteo Levi, mentre il Cristo è a pranzo con altri invitati «pubblicani e pec-

[27] Cf. M.-F. Lacan, «sposo-sposa», in *Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di X. Léon-Dufour, Marietti, Torino 1976, pp. 1243-1245.

[28] Cf. G. De Virgilio, *Nymphios*: *The image of "bridegroom" and his peculiarites in the Gospels*, in Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, *The Gospels. History and Christology. The Serarch of Joseph Ratzinger-Benedict XVI – I Vangeli. Storia e Cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger- Benedetto XVI*, vol 2, B. Estrada, E. Manicardi, A. Puig I Tàrrech (eds.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, pp. 231-248.

[29] Il termine *kallah* nei LXX ha anche il significato di «nuora» (cf. Gen 11,31; 38,11; Rut 1,6). Nel NT il termine *nymphē* ricorre in Mt 10,35 (par. Lc 12,53) come allusione alla nuora; Mt 25,1 (variante); Gv 3,29; Ap 18,23; 21,2.9; 22,17. Il termine *nymphios* ricorre in Mt 9,15 bis (par.: 2,19-20; Lc 5,34s); Mt 25,1.5.6.10; Gv 2,9; 3,29; Ef 5,22-23; Ap 18,23; 19,7-9; 21,2.9; 22,17. La sposa è chiamata *gynē* (donna), poichè secondo il diritto matrimoniale la fidanzata è già legata all'uomo alla stregua di una donna sposata (cf. J. Jeremias, «*nynphē/nynphios*», in GLNT, VII, 1442).

[30] Cf. J. Jeremias, «*nynphē/nynphios*», in GLNT, VII, 1439-1458. La terminologia sponsale usata nel NT va inquadrata a partire dal retroterra veterotestamentario e giudaico (cf. «cuore» in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, p. 985).

catori» (Mt 9,10). Esso riporta la controversia di Gesù con i farisei sul tema del digiuno (Mt 9,14-17)[31]. Alla domanda polemica degli scribi e dei farisei sulla necessità del digiuno e sul fatto che Gesù siede a tavola in compagnia di persone impure, il Signore rivela la «novità» della salvezza di Dio. La risposta di Gesù è articolata in tre sentenze (vv. 15-17). Nella prima si giustifica il comportamento dei suoi discepoli, facendo ricorso all'immagine dello sposo e delle nozze durante le quali gli invitati-discepoli non possono digiunare (v. 15)[32]. Le due successive sentenze di carattere parabolico (vv. 16-17) fanno leva sulla contrapposizione tra "vecchio" e "nuovo", attraverso la duplice immagine della toppa-vestito (v. 16) e del vino-otri (v. 17). Il Signore è come il medico venuto per guarire gli ammalati (Mt 9,13), come lo sposo che fa festa insieme agli invitati (Mt 9,15), e questo comportamento rivela la novità dell'azione divina che contraddice lo stile vecchio e sterile del modo di pensare degli scribi e dei farisei[33]. Tutti sono invitati ad entrare in una nuova prospettiva e a cogliere l'opportunità della salvezza e dell'ingresso nel Regno di Dio.

La rilevanza dell'attestazione cristologica è dovuta soprattutto alla presentazione della persona e della missione di Gesù come un evento nuziale, con un chiaro riferimento al contesto veterotestamentario della relazione tra Dio e il suo popolo. Nella venuta del Cristo, che chiama gli uomini alla salvezza e alla sequela, si porta a compimento la promessa annunciata dai profeti: Dio attira a sé la sua sposa, parla al suo cuore e la ristabilisce nella relazione di amore e nella sua originaria dignità nuziale. Il testo si concentra sulla figura e sul destino dello sposo: gli invitati alle nozze (*oi hyioi tou nymphōnos*) non possono fare digiuno mentre lo sposo è con loro. Non si parla della sposa, lasciando intendere che la sposa è la comunità dei credenti chiamata a vivere la gioia della presenza messianica del Cristo. Nella seconda parte della frase si accenna ai giorni futuri (*eleusontai de ēmerai*) nei quali

[31] Cf. S. Grasso, *Il vangelo secondo Matteo*, Dehoniane, Roma 1995, pp. 251-255.

[32] Si nota la ricorrenza del motivo del «vino» collegata alla metafora sponsale, così come è presente in Ct e soprattutto in Gv 2,1-12; cf. I. De la Potterie, *Maria nel mistero dell'alleanza* (Dabar 6), Genova 1989, p. 216.

[33] Rileva Grasso: «Mediante la progressione delle immagini (…) si afferma l'incompatibilità tra le strutture giudaiche, ormai inutili nel veicolare la salvezza anticotestamentaria e il nuovo regime salvifico inaugurato da Gesù» (S. Grasso, *Il vangelo secondo…*, cit., p. 252).

lo sposo sarà loro tolto[34] e allora digiuneranno. Anche se il motivo del cuore non è esplicitato, tuttavia nel contesto si coglie la necessità di una adesione alle nozze messianiche che implica l'apertura della propria intimità di fronte alla novità della rivelazione cristologica. Dio è venuto a chiamare i peccatori, i quali aderiscono nel loro cuore all'appello salvifico e fanno l'incontro con il Cristo, «sposo fedele» del nuovo popolo eletto[35].

4.2. Il nymphios *in Mt 25,1-13*

La dimensione sponsale è particolarmente segnalata nella parabola matteana di Mt 25,1-13, significativamente collocata nel contesto escatologico di Mt 25[36]. Il racconto delle dieci vergini in Mt 25,1-13 rappresenta una delle parabole più suggestive e per alcuni versi inquietanti del discorso escatologico di Gesù. La storia viene presentata in tre scene importanti: nella prima scena si illustrano i preparativi che le vergini fanno per l'accoglienza dello sposo e la situazione di ritardo che fa addormentare le ragazze (vv. 2-6), nella seconda scena lo sposo arriva nel cuore della notte e si narrano gli ultimi preparativi per accoglierlo, con la constatazione che metà delle vergini non erano preparate all'arrivo dello sposo (vv. 7-9), nella terza scena si illustrano l'arrivo dello sposo e gli eventi che seguono fino alla conclusione (vv.10-13). Il punto culminante del racconto è l'incontro delle vergini con lo sposo, che rivela l'errore delle cinque vergini stolte: non aver considerato il ritardo dello sposo, senza prevedere un supplemento di riserva di olio per le lampade. Questa omissione che sembrerebbe a prima vista trascurabile e che appena emerge nella prima scena, di fatto diventa discriminante e motivo di assenza nel momento focale dell'arrivo dello sposo (seconda scena) e causa della triste esclusione dalla festa (terza scena).

[34] L'impiego di *aparthē* (aoristo passivo di *apairō*) sta a designare la volontà divina a cui è legato il piano della salvezza dell'umanità, che si realizza mediante il sacrificio di Cristo, inteso come un evento sponsale.

[35] Il tema teologico del nuovo popolo eletto è particolarmente rilevante nel vangelo matteano, cf. V. Fusco, «Matteo», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, pp. 932-937)

[36] Cf. H. Weder, *Metafore del Regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, Paideia, Brescia 1991, pp. 283-294; M. Gourgues, *Le parabole di Gesù in Marco e Matteo, dalla sorgente alla foce,* LDC, Leumann (TO) 2002, pp. 178-200.

La sentenza finale: «Vegliate dunque, perché non sapete né il giorno né l'ora» (Mt 25,13), inserisce questa vicenda nel discorso sulla fine dei tempi che Gesù rivolge alle folle e permette di applicare il messaggio contenuto alla vita dei credenti i quali probabilmente rinunciano alla perseveranza e alla fedeltà nella vigilanza, presumendo di conoscere tempi e modalità del loro incontro con il Signore che viene. La ricchezza dei messaggi contenuti nella parabola delle dieci vergini ci induce a riflettere sul significato e sui modelli della fedeltà del cristiano. Il richiamo pressante alla vigilanza è invito alla fedeltà di una comunione duratura e vitale. Emergono tre prospettive della nuzialità collegata con la dimensione dell'interiorità e del cuore umano.

La prima consiste nella fedeltà all'incontro con Cristo. L'appuntamento della nostra storia è dato dall'incontro con il Signore risorto. La vita interpretata in questa prospettiva non può essere banalizzata da una semplice valutazione cronologica, ma chiede di essere compiuta nell'attesa dell'incontro determinante e progettuale di Dio con l'uomo. Nella parabola evangelica questa verità è simboleggiata da un corteo festivo «verso lo sposo» e il credente è paragonato alla vergine nella gioiosa e luminosa attesa di raggiungere la meta della sua esistenza. L'incontro finale ha come condizione l'esperienza della fiducia che Egli possa raggiungerci mentre nella notte rimaniamo pronti e fedeli.

La seconda prospettiva è data dalla fedeltà al momento «presente». Infatti l'invito alla vigilanza non è da interpretare nel senso della paura dell'ira di Dio, ma alla luce del mistero pasquale esso conferma l'importanza del «tempo presente», dell'oggi della salvezza. Per questo gli amici dello sposo non possono digiunare quando lo sposo è con loro (Mc 2,19), in quanto la vicinanza del Regno annulla ogni determinazione spazio-temporale ed afferma che il tempo dell'attesa di Dio è adesso. Essere fedeli all'ora presente significa non lasciarsi sfuggire l'incontro con l'Eterno, che ci chiede di incontrarlo «qui ed ora» nella concretezza della nostra vita e nella libertà della nostra coscienza. Il cristiano possiede la consapevolezza dell'impegno «dentro la storia», perché nell'attesa dell'incontro con Dio egli vive la pienezza dell'incontro con i fratelli, momento per momento.

Una terza prospettiva è costituita dalla fedeltà all'uomo e al suo destino di felicità. La fedeltà all'uomo è parte integrante dell'incontro con il Padre, così come l'amore per Dio è posto accanto a quello per