

Convegno

Separati, divorziati, risposati

Fallibilità dell'amore umano nello sguardo di Dio

Bologna 13 settembre 2014

MISERIA E MISERICORDIA

Flavio Dalla Vecchia¹

È compito degli esegeti contribuire [...] alla più profonda intelligenza ed esposizione del senso della sacra Scrittura, affinché mediante i loro studi, in qualche modo preparatori, maturi il giudizio della Chiesa (DV 12).

Vorrei attenermi, per quanto possibile a questa indicazione conciliare, ovviamente nei limiti delle mie competenze.

In 1Cor 7,29-31, l'apostolo Paolo, verso la conclusione di un passo assai influente, afferma:

Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; coloro che piangono, come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano del mondo, come se non ne usassero appieno: perché passa la scena di questo mondo!

Potrebbe sorprendere una simile partenza per una riflessione sul matrimonio, ma ritengo che il titolo proposto a questo mio intervento la giustifichi ampiamente. In effetti, la riflessione su un istituto così consolidato nella realtà umana quale il matrimonio induce con facilità a indagini di tipo sociologico o psicologico, che sono certamente utili, sebbene spesso rischino di fotografare una situazione, senza aiutare a penetrarne il valore intrinseco. Quanto emerge nel passo paolino è in ogni caso una relativizzazione della condizione umana *tout court*, e tra le realtà umane si colloca appunto il matrimonio.

Va precisato – e il contesto delle affermazioni paoline non lascia adito a dubbi al riguardo – che non ci troviamo di fronte a una svalutazione della realtà umana, ma a una sua relativizzazione: l'irruzione del regno ha inaugurato per i credenti una situazione esistenziale nuova, la quale può portare a lasciare tutto (cf. Mc 1,16-20//) ed esige inoltre che al primo posto nelle preoccupazioni della vita sia posto il “regno” («cercate prima...», Mt 6,33). Come mostrano tuttavia sia le norme che Gesù propone ai discepoli (Mt 5,27-32; 19,1-12// Mc 1-12; Lc 16,18) sia quelle che incontriamo nel resto del NT (Rm 7,1-3; 1Ts 4,4; 1Cor 7,1-16; Col 3,18-21; Eb 13,4; 1Pt 3,7; 1Gv 2,12-14; 1Tm 3,2-12; Ti 1,6), la famiglia è la condizione

¹ Docente di Sacra Scrittura presso lo Studio Teologico "Paolo VI" di Brescia e di Lingua e letteratura ebraica presso l'Università Cattolica di Milano. Ha diretto la sezione Antico Testamento de *La Bibbia Piemme* (Casale Monferrato, 1995) con il commento dei libri: *Proverbi, Ester e Giuditta* e, in collaborazione, *Geremia*. Ha tradotto per *I libri di Dio. La Bibbia* (Oscar Mondadori), i seguenti libri: *Proverbi, Giosuè, Tobia, Ezechiele*. Ha curato l'edizione italiana di: R. Zimmermann, *Compendio delle parabole di Gesù* (Queriniana, 2011); John P. Meier, *Un ebreo marginale* (Queriniana, 2001-2009 - voll. 4).

abituale dei credenti; ciò significa che l'irrompere del regno non rappresenta uno sconvolgimento dell'ordine naturale, ma una peculiare qualificazione dello stesso. Questa riflessione s'impone, poiché non è raro incontrare chi ancora attribuisce alla visione cristiana del matrimonio e della famiglia un debito culturale nei confronti di talune tendenze ellenistiche, le quali avrebbero indotto una generale svalutazione della dimensione corporea dell'essere umano, al punto da ridurre tale stato di vita a una sorta di ripiego, quando non di rimedio a eventuali depravazioni. Senza negare che il dialogo con il mondo ellenistico-romano abbia certamente improntato la tradizione teologica giunta fino a noi, è però necessario ricollocare il pensiero del cristianesimo nascente nel suo alveo naturale, vale a dire l'ebraismo del I sec. d.C. – il quale peraltro viveva già da diversi secoli un dialogo/confronto con l'ambiente ellenistico prima e romano poi. Tenere come ambito di riferimento l'ebraismo del I sec., significa mettere in luce alcune caratteristiche del matrimonio così come era allora inteso, pur consapevoli che l'approccio alle fonti del periodo esige una certa cautela, poiché l'ebraismo del tempo non si presenta come una grandezza monolitica, ma evidenzia diverse sfaccettature e accentuazioni;² si tenga conto inoltre che non esistono nell'AT norme che regolano l'istituto matrimoniale nel suo complesso e nel caso di quelle presenti si tratta di prassi socialmente accettate.³ Alcuni dati sono però comuni ai vari gruppi del tempo di Gesù:

- il matrimonio rappresentava nell'ebraismo dell'epoca la condizione cui accedevano normalmente gli uomini e le donne giunte all'età della pubertà (circa la data del matrimonio in genere si ritiene piuttosto presto)⁴;
- il matrimonio era sentito come la realizzazione del compito assegnato da Dio a ogni essere umano all'atto della creazione (Gen 1,26-28) in vista della procreazione;
- di norma, specialmente in Palestina, il matrimonio era endogamico; inoltre, pur essendo ammessa in linea di principio la poligamia, la condizione abituale era quella del matrimonio monogamico; lo stesso valeva per il ripudio: il fatto che fosse ammesso in linea di principio non significava – come mostrano le discussioni rabbiniche posteriori – che fosse lasciato all'arbitrio del marito (cf. Mt 19), in effetti, sembra che la coppia fosse stabile⁵;
- divenendo moglie, la donna concedeva di sé una *riserva esclusiva* al marito (contro l'adulterio): cf. Es 20,14; Dt 5,18; Lv 18,20; Dt 22,13-27. L'AT prevede per l'adulterio - nel caso di flagranza - la pena di morte (non così

² Cf. E.P. Sanders, *Il Giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, Morcelliana, Brescia 1999; G. Boccaccini, *Il Medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Genova 1993; J.M.G. Barclay, *Diaspora. I giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano (323 a.C. – 117 d.C.)*, Paideia, Brescia 2004.

³ Cf. B.S. Jackson, *Essays on Halakhah in the New Testament*, Brill, Leiden 2008.

⁴ T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Hendrickson, Peabody, MA 1996, 66-69.

⁵ Ivi, 141-147.

drastico il Vicino Oriente antico), a motivo dell'accentuazione religiosa del reato, sebbene in realtà né nell'AT, né all'epoca che ci interessa siano documentate esecuzioni per delitti di tal genere (e il famoso racconto di Susanna è puramente un *exemplum* non un fatto storico)⁶. Ovviamente il marito poteva incorrere in adulterio solo in rapporto al matrimonio altrui;

- non mancano infine indicazioni che alcuni ebrei del periodo vedevano nel celibato un ideale di vita, in base a diversi motivi: Giovanni Battista, Gesù, Banno, esseni, terapeuti⁷.

Un'attenta analisi dei testi neotestamentari mostra che la prospettiva dei primi cristiani non era affatto distante da quanto sopra esposto, anzi le convergenze sono notevoli e questo induce a sviluppare la mia riflessione in due momenti:

- *anzitutto* il riferimento alla creazione, poiché, come nell'ebraismo coevo, anche nel NT si fa riferimento ai passi della Genesi proprio trattando tematiche relative al matrimonio come istituto di carattere giuridico;
- *poi* una riflessione sul simbolismo matrimoniale come espressione della relazione con Dio.

1. Il matrimonio nell'ordine della creazione

Mi sembra che il riferimento alla creazione sia un dato scontato in qualsiasi riflessione di antropologia teologica. È tuttavia singolare che le leggi del Pentateuco, così come i passi profetici che trattano del matrimonio e della famiglia, non facciano mai ricorso a questi testi; inoltre nel canone (cattolico) i primi testi che li richiamano esplicitamente sono *Sir 36,24* e *Tb 8,6-8*, quindi testi piuttosto recenti. In tal senso, il NT, pur collocandosi nella scia dell'AT, è anche il testimone di un momento storico particolare in cui il riferimento a queste narrazioni era punto di convergenza di diversi gruppi ebraici; infatti, sia nel dibattito tra Gesù e i farisei circa la liceità del ripudio (cf. *Mt 19,3-9*; *Mc 10,2-12*) sia nei testi di Qumran (cf. *CD IV,20-V,2*) il ricorso a questi testi è decisivo per la determinazione delle norme da seguire. Ma quali dati possiamo ricavare riguardo al nostro tema dalla lettura dei testi genesiaci?

- Anzitutto una qualifica dei due partner: essi sono creati a immagine e somiglianza di Dio, perciò vi è uguale dignità e valore (*Gen 1,26-27*).
- A entrambi è assegnato il compito di dominare la terra, moltiplicandosi su di essa (*1,28*): di mira c'è qui soprattutto la procreazione.
- La relazione uomo-donna è dono di Dio, sua attenzione benevola nei confronti di una creatura che, priva di tale relazione, si troverebbe minacciata dalla solitudine (*2,18*).

⁶ Ivi, 135-136.

⁷ Per le fonti, si veda P.W. Van der Horst, «Celibacy in Early Judaism», *RB* 109 (2002) 390-402.

Associazione Viandanti • Rete dei Viandanti

- L'incontro uomo-donna è quasi un miracolo di riconoscimento: è scoperta dell'alterità del partner e nello stesso tempo della profonda affinità (2,23).
- Dal loro incontro nasce una nuova relazione tale da ridefinire i rapporti sociali di entrambi, superando addirittura il legame parentale, sentito così decisivo in una cultura tradizionale (2,24; cf. *Es 20,12*).

In tal modo abbiamo cercato di leggere insieme i due racconti genesiaci⁸, proprio come faceva Gesù, il quale non distingueva tra ipotetici documenti P e J nella composizione del Pentateuco. Va però osservato che non tutti questi aspetti dei due racconti sono ripresi nel NT; ciò dipende certamente dal fatto che si rinviene in esso una catechesi sistematica sul tema; spicca in ogni caso che sempre si affermi la stessa dignità di entrambi i partner della coppia (ciò vale anche per quei passi in cui emerge tutto il peso di una cultura in cui la donna resta alle dipendenze dell'uomo; cf. *1Cor 11; 1Tm 2,8-15; 1Pt 3,1-7*) e, rispetto alle finalità tradizionalmente assegnate al matrimonio in ambito ebraico (e poi cristiano), il fatto che quasi mai si metta a tema quella procreativa della relazione matrimoniale. Se però si tiene conto che le affermazioni sul matrimonio del NT rientrano in quel settore della dottrina rabbinica che si definisce *halakâ*, possiamo quantomeno ritenere che, circa quest'ultimo tema, Gesù e i primi cristiani non avessero nulla di nuovo da apportare rispetto alla dottrina recepita: «il matrimonio, nel garantire a un uomo la esclusiva e stabile acquisizione di una donna in moglie (fine giuridico primo e immediato), mira in definitiva a garantirgli preminentemente una discendenza legittima (fine giuridico secondo e mediato)»⁹. Problematico invece a livello *halakico* era il legame matrimoniale in sé (quando ci si poteva o no sposare e quante volte)¹⁰ e la sua eventuale rottura (divorzio). Su tali questioni dibattute, Gesù e i primi cristiani prendono posizioni chiare. Per il discepolo di Cristo *non vale solo il matrimonio endogamico*, anzi:

«Se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace! E che sai tu, donna, se salverai il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie?» (*1Cor 7,12-16*; cf. anche *1Pt 3,1-6*).

⁸ Circa le interpretazioni antiche, cf. ora G.P. Luttikhuisen (ed.), *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Brill, Leiden 2000.

⁹ A. Tosato, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale* (AnBib 100) Biblical Institute Press, Roma 2001², 120.

¹⁰ Si veda il dibattito su Lv 18,18 a Qumran; cf. A. Tosato, «The Law of Leviticus 18:18: A Reexamination», *CBQ* 46 (1984) 199-214; A. Shemesh, «4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law», *JJS* 49 (1998) 244-263. Inoltre: *Mt 22,23-33; 1Cor 7*.

Si incontra qui addirittura un principio opposto a quelli che sovrintendono alle norme di purità ebraiche: mentre per quelle è l'impurità che si trasmette da un essere (o un oggetto) a un altro, quasi come un contagio, qui invece assistiamo a una santità contagiosa ("aggressiva" la chiama K. Berger); si tratta di una novità che scaturisce dal legame tra il credente e Cristo, vincitore del peccato e della morte, quindi della radice di ogni impurità¹¹.

Il principio della creazione (Gen 2,24) ha valore assoluto (un solo matrimonio) sia per l'uomo che per la donna e ogni trasgressione in tal senso rientra nell'applicazione estensiva che Gesù, con altri ebrei del suo tempo, fa del sesto comandamento¹²: a parte la poliginia che non entra in questione nei dibattiti di Gesù con i suoi antagonisti, ci si concentra invece sul tema del divorzio e su quello dell'adulterio, che Gesù praticamente considera trasgressioni dello stesso comandamento: «Chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio; chi sposa una donna ripudiata dal marito, commette adulterio» (Lc 16,18). Secondo alcuni autori¹³, Gesù si inserisce in una tendenza già ravvisabile nei testi dell'AT (Gen 2,24; Pr 5,15-20; Mt 2,13-16) verso l'esaltazione del matrimonio unico e indissolubile, tendenza che troverebbe espressione anche in alcuni manoscritti del Mar Morto¹⁴; ma, come mostra l'atteggiamento rabbinico, nei testi dell'AT si può al massimo ravvisare un ideale verso il quale orientare la relazione matrimoniale non una norma legale (*halakâ*); diversamente sembra muoversi invece la tradizione cristiana - si vedano i Sinottici e Paolo (1Cor 7,10-11) - secondo la quale Gesù non intenderebbe proporre un ideale, ma assumere come dispositivo legale l'affermazione di Gen 2,24. Si possono al riguardo notare due aspetti peculiari:

- Mt 5,31-32 e 19,3-9 riflettono la prassi ebraica¹⁵ [di conseguenza un contesto giudeo-cristiano] secondo la quale solo il marito può ripudiare la moglie - quindi lo scioglimento del vincolo matrimoniale dipende dalla decisione del marito; riguardo a questo, le discussioni intra-giudaiche sono tutte orientate a stabilire quando tale decisione non sia arbitraria (quindi

¹¹ Cf. Mc 7,14-23//; per il tema della purità a Qumran, cf. F. García Martínez-J. Treballe Barrera, *Gli uomini di Qumran*, Paideia, Brescia 1996, 225-254.

¹² Cf. W. Deming, «Mark 9.42-10.12, Matthew 5.27-32, and *b.Nid.* 13b: A First Century Discussion of Male Sexuality», *NTS* 36 (1990) 130-141.

¹³ A. Tosato, «On Genesis 2:24», *CBQ* 52 (1990) 389-409.

¹⁴ Cf. G. Vermes, «Sectarian Matrimonial *Halakhah* in the *Damascus Rule*» *JJS* 25 (1974) 192-202; Y. Yadin, «L'attitude des esséniens envers la poligamie et le divorce», *RB* 79 (1972) 98-99; G. Brin, «Divorce at Qumran», in M. Bernstein-F. Garcia Martinez-M. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (Brill, Leiden 1997) 231-244; ma cf. V. Noam, «Divorce in Qumran in Light of Early *Halakhah*», *JJS* 56 (2005) 206-223.

¹⁵ Oltre ai commentari, si veda ora, su due opposte posizioni: G. Lorusso, «Il NT e alcuni punti nodali sul matrimonio», in *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano. XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana – Roma, 8-10 maggio 2008* (Studia Ephemeridis Augustinianum 114), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2009, 37-52; C. Marucci, «Le clausole matteane di impudicizia ieri e oggi», in *Ivi*, 53-66.

immotivata) ma legittima; *Mc 10,11-12; Lc 16,18; 1Cor 7,10-11* riflettono invece il contesto delle prime comunità cristiane composte sia da ebrei sia da pagani convertiti; per questi ultimi ovviamente valeva la prassi romana secondo la quale entrambi i coniugi potevano intraprendere l'iniziativa dello scioglimento¹⁶. Quanto di radicale vi sia in questa norma è dimostrato dalle discussioni che l'accompagnano nel testo di Matteo 19,10s., le quali stanno a indicare che le problematiche che ancor oggi circondano una simile prospettiva non sono affatto nuove: di fronte a questa parola di Gesù non ci si può accontentare di una minuziosa esegesi e neppure semplicemente tentare scappatoie teologiche (come segnala W. Kasper). Certo è, e bene lo mostrano i commenti di Gnülka e Luz¹⁷, che già le prime generazioni cristiane hanno dovuto trovare degli equilibri tra la prospettiva evangelica, che è la salvezza degli uomini, e una norma che, se intesa in senso giuridico, può portare a chiudere la porta della salvezza forse in modo irreparabile;

- va inoltre notato che Gesù, nella legge del divorzio, mette gli uomini nella stessa condizione delle donne, poiché secondo la legge ebraica solo la donna in realtà può infrangere il proprio matrimonio (cioè commettere adulterio: tale è la prospettiva di *Mt 5,32*), mentre l'uomo solo quello altrui. Il detto di Gesù, la cui forma primitiva secondo molti interpreti non dovrebbe essere quella matteaana,¹⁸ invece mette tutti sullo stesso piano, indicando che il divorzio produce per entrambi le stesse conseguenze: anche per l'uomo il sesso si può praticare solo nel matrimonio (fatto che in ambito ebraico sembra rappresentasse una novità)¹⁹.

Se poi osserviamo il seguito del dibattito in *Mt 19,10-12* assistiamo a una interpretazione "creativa" della tradizione di fede in cui Gesù è inserito, fondata sulla sua comprensione della realtà nuova inaugurata dal regno ormai presente: il fatto che per Gesù sia possibile vivere da celibi per il regno. Già l'introduzione dell'insegnamento mostra che si tratta di qualcosa di straordinario: «non tutti capiscono la parola, ma coloro ai quali è stato concesso» (v. 11); questo, però, va compreso alla luce della vita dello stesso Gesù²⁰ e non come una negazione del valore del matrimonio: è la causa del regno che lo motiva, anche se ciò contrasta

¹⁶ T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, 143.

¹⁷ J. Gnülka, *Il vangelo di Matteo. Parte prima* (Paideia, Brescia 1990) 259-260 cita il pensiero di Fitzmyer: se Mt, per ispirazione dello Spirito, ha introdotto la clausola in considerazione dei problemi del proprio tempo, perché la chiesa attuale non potrebbe adottare provvedimenti analoghi di fronte alle scottanti difficoltà matrimoniali dei nostri giorni?

¹⁸ Circa la forma primitiva e originaria dei detti, cf. U. Luz, *Vangelo di Matteo. Volume 3. Commento ai capp. 18-25*, Paideia, Brescia 2013, 122-123.

¹⁹ W. Deming, «Mark 9.42-10.12, Matthew 5.27-32, and *b.Nid.* 13b: A First Century Discussion of Male Sexuality», *NTS* 36 (1990) 130-141.

²⁰ Cf. J. Gnülka, *Il vangelo di Matteo*, 235: il termine "eunuco" si presta bene a essere inteso come un insulto rivolto a Gesù stesso.

con l'ordine della creazione dal quale Gesù (con gli altri ebrei) fa dipendere la sua *halakâ* sul matrimonio. Più ancora che una relativizzazione del matrimonio, ciò innalza il fatto che, nella nuova situazione in cui irrompe il regno, l'insegnamento di Gesù è «un pressante appello alla conversione rivolto a tutti coloro che pensano al matrimonio con superficialità e che contestano o minimizzano la colpa che va congiunta al divorzio. Vivere un matrimonio cristiano è possibile in ultima analisi soltanto a coloro che si pongono consapevolmente alla sequela di Gesù»²¹.

2. La simbolica nuziale

A) NELL'ANTICO TESTAMENTO

«Canterò per il mio diletto un canto d'amore alla sua vigna» (*Is 5,1*).

Il profeta, prestando la voce a Dio, racconta la storia di un amore deluso, una storia che vede implicati i suoi ascoltatori e che si ritorcerà contro di loro come un atto di accusa. Scorrendo il testo biblico si può inseguire la trama di questa vicenda d'amore.

Tutto ha inizio con una scelta:

«Ti passai accanto e ti osservai: era ormai per te l'età dell'amore, ti presi in sposa e coprii la tua nudità, e ti giurai e strinsi alleanza con te, oracolo del Signore YHWH, e tu diventasti mia» (*Ez 16,8*).

Dio ha visto e ha scelto. Così inizia la storia d'amore. Una fanciulla cresciuta senza alcun tutore, «gettata in piena campagna il giorno della sua nascita» (*Ez 16,5*), è ora oggetto della premura e dell'attenzione di Dio. L'amore rende importanti, non bada a spese, perciò Dio la riveste come una regina e la ricopre di preziosi monili²².

Era il tempo dell'amore, il tempo in cui tra i due partner vi era comprensione, affetto, lealtà. Questo idillio ha avuto tuttavia una durata effimera, perché la prescelta, la donna della giovinezza, si è presto dimenticata dei benefici ricevuti, dei canti d'amore indirizzati all'uomo che aveva volto il suo sguardo verso di lei, e ha ricercato altri partner, altri amanti, altri regali. Ora la storia d'amore assume contorni tragici; si narrano le infedeltà di questa donna, ci si attarda a descrivere la collera dello sposo tradito, si riportano le sue minacce e i castighi che incombono sulla donna infedele²³.

²¹ J. Gnilka, *Il vangelo di Matteo*, 236.

²² «Ti feci indossare vesti ricamate e ti calzai di pelle, ti cinsi con lino e ti rivestii di seta. Ti ornai di monili e ti posi braccialetti ai polsi e una collana al collo. Ti misi un anello al naso e ornamenti alle orecchie e un diadema prezioso sul capo. Splendevi per l'oro e l'argento, per le tue vesti di lino e seta e per i ricami, mangiavi fior di farina, miele e olio; diventasti sempre più bella e prosperasti più di una regina» (*Ez 16,11-13*).

²³ «Tu ti sei disonorata con molti amanti e osi tornare da me? Alza gli occhi sui colli e osserva: dove non ti sei disonorata? Tu sedevi sulle vie aspettandoli, come fa l'Arabo nel deserto. Sfrontatezza di prostituta è la tua, ma tu non vuoi arrossire» (cf. *Ger 3,1-3*). «Accusate vostra madre, accusatela, perché essa non è più mia moglie e io non sono più suo marito! Si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni e i segni del suo adulterio dal suo petto; altrimenti la spoglierò tutta nuda e la renderò come quando nacque e la ridurrò a deserto, come una terra arida, e la farò morire di sete» (*Os 2,4-5*).

A questo punto del racconto è opportuno fermarsi a riflettere sulla portata delle immagini finora presentate. Indipendentemente dal mezzo espressivo utilizzato (sia esso lo scritto, il canto, la rappresentazione scenica), ogni storia d'amore risuona nell'intimo del lettore o spettatore, coinvolgendolo nelle attese, negli entusiasmi e nelle frustrazioni dei protagonisti²⁴. I profeti (perché a loro va fatto risalire il primo utilizzo dell'immagine sponsale per illustrare la relazione che intercorre tra Dio e il suo popolo) riflettono un ambiente religioso in cui non era inconsueto attribuire a un dio sentimenti e atteggiamenti modellati su quelli umani: nel Canaan antico si veneravano dei e dee che amavano, seducevano, generavano. Ma la presentazione che i profeti fanno di Dio si distacca radicalmente da quella del loro ambiente: essi non collocano più la vicenda amorosa di Dio in un passato mitico inafferrabile, benché sempre decisivo per il presente; per essi la vicenda amorosa di Dio si è consumata entro la vicenda storica del popolo: è il popolo infatti la sposa che è stata osservata e scelta mentre si trovava ai margini della strada, perché esso era schiavo e l'amore di Dio lo rese libero; è il popolo che ha goduto dei preziosi doni divini nella terra donatagli da Dio, era infatti Dio che «gli dava grano, vino nuovo e olio e gli prodigava l'oro e l'argento» (cf. *Os 2,10*). I benefici di Dio non hanno tuttavia trovato un'adesione corrispondente da parte di Israele: invece di mantenersi fedele al suo benefattore, esso si è rivolto ad altre divinità, come una donna che, infedele al marito, si abbandona ai suoi amanti.

Accanto all'immagine sponsale, per definire la relazione tra Dio e il suo popolo, l'AT utilizza l'immagine dell'alleanza (cf. *Es 19-24*). Ognuno di noi ha in mente un'idea di alleanza, che in genere fa riferimento alle relazioni che intercorrono tra stati o popoli e che è intesa primariamente come un modo di regolare, sotto il profilo giuridico, i rapporti tra due parti attraverso una serie di impegni reciprocamente sottoscritti: un'alleanza è a scopo difensivo o a scopo offensivo, deve avvantaggiare entrambi i contraenti, fa riferimento a un codice scritto in cui sono espressi gli obblighi che entrambi i contraenti si impegnano a rispettare. La nostra idea di alleanza tuttavia si presta inadeguatamente a esprimere il senso della relazione con la quale Dio si è vincolato al popolo d'Israele. Anzitutto in quella relazione non abbiamo un rapporto tra pari: Dio non è un uomo o una nazione; inoltre è Dio stesso che ha *creato* il suo partner, non tanto perché è il creatore, ma perché liberandolo dall'Egitto gli ha dato la possibilità di impegnarsi liberamente nei suoi confronti, di essere cioè un popolo. Si chiarisce dunque perché i profeti, quando intendono esprimere il rapporto tra Dio e il popolo non si servano dell'immagine del rapporto che lega tra loro due stati, ma ricorrano a due immagini che esprimono relazioni personali:

²⁴ Una lettura femminista coglie anche tutte le asperità del discorso profetico sulle relazioni sponsali e le possibili implicazioni o conseguenze per la vita di coppia: cf. R. Weems, *Battered Love. Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*, Fortress Press, Minneapolis 1995; C.A. Newsom-S.H. Ringe (edd.), *La Bibbia delle donne. Un commentario. Volume secondo: da Ester ai Deuterocanonici*, Claudiana, Torino 1998.

a) la più antica: **il matrimonio**. Un'immagine che i profeti utilizzano specialmente quando intendono accusare il popolo d'infedeltà verso Dio. Che cosa intende mostrare l'immagine del matrimonio? Un vincolo che non si esaurisce nella legge e che invece è fondato sull'*amore* reciproco, che richiede fedeltà reciproca.

b) la più recente: **la paternità di Dio** (cf. *Is 64* in cui troviamo un evidente richiamo all'Esodo). Un'immagine che il profeta utilizza nel contesto della situazione disperata del post-esilio.

Esprimendo la relazione Dio/popolo attraverso l'immagine sponsale, la relazione giuridica²⁵ che ne consegue è strettamente legata a elementi di ordine affettivo:²⁶ l'amore, la fedeltà, l'adesione del cuore. Non basta perciò l'immagine politica (alleanza) a definire la relazione Dio/popolo, essa va invece integrata con quella matrimoniale e ciò costituisce per la nozione di alleanza un arricchimento considerevole, perché così essa assume delle risonanze affettive: Israele e il suo Dio sono vincolati per il cuore e non solo per il diritto. In tal modo inoltre i rapporti tra Dio e Israele potrebbero fungere da paradigma per i rapporti uomo-donna nel matrimonio²⁷.

Riprendiamo adesso la storia d'amore precedentemente interrotta. Di fronte alla sposa infedele quale atteggiamento assumerà il marito? La gelosia e il dolore per il tradimento sembrerebbero doverlo costringere a punire, come mostrano alcune espressioni profetiche²⁸. Punendo la sposa infedele Dio non farebbe che rispettare i codici legali da lui stesso promulgati, i quali prevedevano per l'adultera l'esecuzione (cf. *Lv 20,10; Dt 22,22-24*). Dio tuttavia ci sorprende, perché il procedimento che mette in atto va in tutt'altra direzione:

«Ecco io stesso la sedurrò, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore. Là mi risponderà come quando era giovane, come quando salì dall'Egitto» (cf. *Os 2,16-17*).

Invece della conclusione tragica di una vicenda siamo ricondotti a un nuovo inizio: Dio, il marito tradito, vuole nuovamente *sedurre* la sposa infedele. Il verbo usato da Osea è forte (cf. anche *Ger 20,1*), ma la situazione è disperata: l'intervento di Dio rappresenta l'estremo tentativo per mantenere in vita colei che ormai sarebbe destinata a perire. E la storia ricomincia là dove era iniziata, nel deserto, il luogo in cui per la prima volta il popolo ha sperimentato l'intimità con Dio, dove la sposa di nuovo sedotta potrà perciò *rispondere*, cioè riconoscere il suo sposo, riconoscere chi le dà affetto, amore, dignità:

«Allora mi chiamerai: Sposo mio, e non più: Baal mio» (*Os 2,18*).

²⁵ Bene sottolinea questo A. Tosato, *Il matrimonio israelitico*, 12: «il matrimonio israelitico è un atto essenzialmente giuridico, semplicemente inesistente al di fuori della sfera giuridica».

²⁶ Che tali aspetti siano implicati nella relazione matrimoniale così come era intesa nell'antico Israele è ben documentato nei racconti biblici (cf. p. es. *Gen 29*).

²⁷ Tale tuttavia non è il caso nell'AT: di fatto è l'immagine matrimoniale a illuminare circa i rapporti tra Dio e il popolo; mai tuttavia ci si richiama al rapporto Dio-popolo per qualificare e normare le relazioni sposo-sposa.

²⁸ «Le farò scontare i giorni dei Baal, quando bruciava profumi per loro e, ornata di anelli e collane, inseguiva i suoi amanti, dimenticandosi di me!» (*Os 2,15*).

Associazione Viandanti • Rete dei Viandanti

Il rapporto (l'alleanza, cf. *Os 2,20*) è di nuovo fondato, ma questa volta lo sguardo è volto al «per sempre»:

«Ti farò mia sposa per sempre» (*Os 2,21*).

Il verbo usato dal profeta per esprimere questo nuovo atto di Dio («sposare») è applicato nella Bibbia regolarmente a una giovane vergine: Dio ha rinnovato la sua partner, è ormai trasformata. Ora la quota che il marito deve versare (*mōhar*) per avere la sua sposa non sono più beni materiali, ma realtà che toccano l'intimo del cuore e che permettono la trasformazione in profondità del partner umano nella relazione nuziale: giustizia, diritto, affetto, tenerezza, fedeltà (cf. *Os 2,21-22*). La trasformazione è tale che si può di nuovo riproporre il linguaggio delle origini, quel linguaggio che il popolo aveva già udito quando Dio si era impegnato a liberarlo dalla schiavitù (cf. *Es 6,7*):

«Io li seminerò di nuovo nel paese e amerò Non-amata; e a Non-mio-popolo dirò: Popolo mio, ed egli risponderà: Dio mio» (*Os 2,25*).

La vicenda amorosa tra Dio e il suo popolo non si chiude perciò con lo sguardo corrucciato dell'amante tradito o con la vendetta d'onore che elimina gli adulteri. L'accusa del profeta culmina invece nella proclamazione dell'agire futuro di Dio, che riporta a sé l'amata e rinnova le gioie dell'originaria relazione. Dio non dimentica la «donna della giovinezza» (cf. *Pr 5,18; Ml 2,14*) e a tempo opportuno la riporterà a sé. In *Ger 3,1* si ha addirittura l'impressione che Dio contravvenga alle sue stesse leggi (cf. *Dt 24,1-4*):

«Se un uomo ripudia la moglie ed ella si allontana da lui per appartenere a un altro, tornerà il primo ancora da lei? Quella terra non sarebbe tutta contaminata? E tu, che ti sei prostituita con molti amanti, osi tornare da me? Oracolo del Signore».

Così si esprime Dio, ma poi invita alla conversione, dunque è disposto a riprendersi la sposa. «Qui Geremia riecheggia l'intuizione di Osea sull'amore vulnerabile e pieno di rischi di YHWH per Israele»²⁹. Come afferma *Os 11,8-9*: YHWH perdona perché è Dio e non un essere umano.

Questo è l'esito della vicenda matrimoniale di YHWH, secondo l'AT. Non la legge, ma l'amore misericordioso determina la condotta divina.

B) NEL NUOVO TESTAMENTO

Nel NT una scena di grande impatto aiuta ad approfondire questo discorso. È l'episodio della donna adultera trascinata davanti a Gesù dai farisei che volevano lapidarla (*Gv 7,53-8,11*), un testo che ha avuto una storia complessa di trasmissione, probabilmente per la tematica che affronta. Possiamo rilevare la sorprendente decisione di Gesù di perdonare questa donna senza chiederle alcuna condizione e questo potrebbe essere inteso come giustificazione del tradimento che la donna ha fatto a suo marito. Comprendete che, per una certa mentalità, ma pure per noi, ciò risulta problematico, se vi riflettiamo onestamente. In effetti che

²⁹ W. Brueggemann, *Teologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1988, 40-41.

cosa ha fatto questa donna per *meritarsi* il perdono? Teniamo presente che Gesù non sta negando il valore della legge. Gesù non dice niente. Si legge: «Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio. Ora Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?». Ma Gesù non dice niente, e si mette a scrivere per terra. Gesù non contesta le legge. Quello che Gesù contesta, a me sembra, è semmai a chi spetti il giudizio, e non solo, ma pure a chi spetti la punizione, cioè l'esecuzione della condanna. Non penso che si possa risolvere in maniera privatistica questo tipo di rapporto con il peccato, con il delitto: la legge che Gesù non fa applicare è quella che tra gli Ebrei regolava la convivenza sociale, anche sotto il dominio romano. Rimane quindi problematico il fatto che Gesù vada contro questa legge, ovviamente problematico pure per noi. Credo tuttavia che non si debbano in questa materia tentare risposte affrettate.

Il dialogo conclusivo tra Gesù e la donna è: «Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?». «Nessuno, Signore». «Neanche io ti condanno». Gesù non dice "ti perdono". Il problema che qui si pone non è tanto di giudicare se uno sia giusto o no, ma se una punizione debba essere applicata. Perdonare è essenzialmente rinunciare a condannare, a punire, almeno in testi di questo tenore, cioè rinunciare ad applicare quello che la legge impone come sanzione a un determinato atto negativo. Questo non significa tuttavia dare un giudizio su quella persona, non significa cioè giustificare la sua azione; neppure significa che il male non è chiamato male e che non si debba riconoscere che è stata fatta un'ingiustizia, perché l'ingiustizia va chiamata per nome. Tanto più che in questo caso il perdono dovrebbe essere dato dal partner non certo dal giudice. Non condannare non significa perciò sottacere il male, bensì fornire una diversa risposta al peccato, proponendola al colpevole come una nuova opportunità. Gesù infatti conclude dicendo: «Va' e d'ora in poi non peccare più»; *d'ora in poi* non può essere ridotto a una mera specificazione cronologica: questo è il momento in cui la vita ha trovato la vera e definitiva opportunità di riscatto, Gesù l'offre alla donna in dono, ora spetta a lei valorizzare e far generare da questa occasione un nuovo orientamento per la sua vita che sia conseguente al dono ricevuto. Non sappiamo se la donna ha cambiato vita: il gesto di Gesù non è condizionato da questo, ma dal voler offrire a lei, come a tutti, questa nuova opportunità per costruire la vita alla luce di Dio e per lasciare a noi una testimonianza di come *vincere il male con il bene*.

Se, alla luce di queste narrazioni, il rapporto con la testimonianza biblica si risolve solo nella ricerca di leggi probabilmente ci ritroviamo in un vicolo cieco e ripiombiamo in una casistica di tipo rabbinico. Si può osservare, come mostrano Matteo e Paolo, che già le prime generazioni cristiane hanno dovuto trovare degli equilibri tra la prospettiva evangelica, che è la salvezza degli uomini, e una norma che, se intesa in senso giuridico, può portare a chiudere la porta della salvezza

forse in modo irreparabile.³⁰ Perché non prendere sul serio il fatto che non è mai la legge che determina l'agire di Dio?

È lui che riprende la sua partner, anche se contaminata; tuttavia per Matteo l'adultera è contaminata e dunque non può essere ripresa dal marito (da qui la prassi da lui indicata alle sue comunità, che taluno identifica con la semplice separazione sulla base di 1Cor 7,10-11 – cf. Luz³¹, seguito da Lorusso³² – ma le obiezioni di altri mi sembrano assai convincenti - cf. Marucci³³, L. Morris; Instone-Brewer³⁴; J. Nolland³⁵; R.T. France³⁶): non si riflette qui un tabù che Dio stesso ritiene superabile? È sempre Dio, infatti, che riprende il suo popolo anche dopo i reiterati tradimenti e addirittura lo rinnova – cf. la vergine di Isaia e la sposa rinnovata di Osea.

È il Figlio di Dio che non fa perire l'adultera e le offre una nuova opportunità; lui non il marito!

E sia l'AT sia il NT affermano che l'essere umano deve imitare Dio: *siate santi* (Levitico), *siate perfetti* (Gesù in Matteo), *siate misericordiosi* (Gesù in Luca).

3. Che cosa ricavare da tutto questo?

Non ho particolari proposte, ma penso sia doveroso essere consapevoli della distanza che intercorre tra noi e la testimonianza biblica: come si giungeva al matrimonio e quale valenza sociale esso assumeva? Oggi al matrimonio di minorenni organizzato dalle famiglie è subentrato il matrimonio d'amore tra due persone adulte. Inoltre, mai come oggi ci si aspetta tanta felicità dall'«amore» e molta predicazione sul matrimonio mette in risalto il suo legame con l'amore ... non di rado, però, il matrimonio è stato presentato come 'tomba' dell'amore (non solo nella prospettiva di Alberoni), dato che è vincolo giuridico. L'amore può essere normato? Ne consegue che ci si debba interrogare sul *significato del concetto e della parola* «amore» e sul suo valore nel matrimonio.

Alla vita vissuta nei grandi clan familiari è subentrata la famiglia mononucleare, spesso socialmente lasciata a se stessa. La durata media delle vite delle persone si è più o meno raddoppiata rispetto all'antichità, di conseguenza

³⁰ J. Gnllka, *Il vangelo di Matteo. Parte prima*, Paideia, Brescia 1990, 259-260: cita il pensiero di Fytzmyer: se Matteo, per ispirazione dello Spirito, ha introdotto la clausola in considerazione dei problemi del proprio tempo, perché la chiesa attuale non potrebbe adottare provvedimenti analoghi di fronte alle scottanti difficoltà matrimoniali dei nostri giorni?

³¹ U. Luz, *Vangelo di Matteo. Volume 3. Commento ai capp. 18-25*, Paideia, Brescia 2013.

³² G. Lorusso, «Il NT e alcuni punti nodali sul matrimonio», cit., 37-52

³³ C. Marucci, «Le clausole mattee di impudicizia ieri e oggi», cit., 53-66.

³⁴ D. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible. The Social and Literary Context*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2002, 133-188.

³⁵ J. Nolland, «The Gospel Prohibition of Divorce: Tradition History and Meaning», *JSNT* 58 (1995) 19-35.

³⁶ R.T. France, *The Gospel of Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2007. Al tempo di Gesù l'adulterio non era punito con la morte; il divorzio serviva dunque a suggellare un matrimonio ormai cessato proprio per l'adulterio; cf. l'intenzione di Giuseppe riguardo a Maria (e per questo l'evangelista lo definisce giusto).

anche la durata media di un matrimonio. L'età moderna ci ha mostrato il risvegliarsi della coscienza individuale, al punto che le aspettative di una persona riguardo al matrimonio sono notevolmente mutate rispetto al passato. Va poi aggiunto che le norme che regolano l'istituto matrimoniale nella Bibbia (anche nella tradizione cristiana che la riflette, e non in solo quella cattolica) lo denunciano come una delle (più sottili) istituzioni di potere del patriarcato. Di certo l'elemento che maggiormente caratterizza l'attuale rapporto della persona con il matrimonio è il fatto che questa non è più un'istituzione data per scontata, bensì deriva la sua solidità solo dalla scelta e dalla volontà di due persone consapevoli. E le relazioni umane hanno tutte carattere processuale: basta un suggello pubblico per fissarne la definitività?

Né va dimenticata la diversa percezione della corporeità e conseguentemente della sessualità che caratterizza l'attuale contesto nel quale si propone il messaggio cristiano. Siamo certamente oggi assai più sensibili ai temi della fragilità e della vulnerabilità che possono caratterizzare ogni relazione umana; ma il matrimonio, così come attualmente è percepito e vissuto, è in grado di proteggere ed emancipare da queste dimensioni umane?

Noi possiamo certo ribadire con Efesini (5,21-32) che la relazione matrimoniale significa e testimonia nella storia la relazione Cristo-chiesa, ma come la chiesa, pur essendo santificata e dotata dello Spirito, deve continuamente rimettersi in sintonia con il suo Signore – dato che, al di là della retorica teologica, essa necessita continuamente di purificazione – così ci si può chiedere perché solo la relazione matrimoniale sarebbe da pensare come già attuata nel momento in cui un consenso è pubblicamente espresso.

In Efesini inoltre si assiste – a mio parere - a un rovesciamento rispetto all'uso della metafora matrimoniale nell'AT: non è più l'esperienza umana a rivelare un aspetto di Dio, ma è l'agire di Cristo che ora dà forma a ogni esperienza umana, rendendola attestazione storica di un mistero che realizza la salvezza dell'umanità. Sarebbe utile a tale proposito tener presente che la vicenda matrimoniale di Dio (e del Cristo) non si consuma in un archetipo (cf. le ierogamie), ma in un processo storico e dinamico che coinvolge ogni generazione, anche se è popolo o chiesa. Quando Dio sceglie questo partner ne conosce la fallibilità, ma non lo abbandona a se stesso e Gesù non condanna neppure l'adultera! Non sarebbe opportuno perciò incamminarci verso un processo al cui centro sta il dinamismo della conversione e che non è mai un percorso completo in questa vita? L'anno liturgico al riguardo è esemplare: ogni anno ripropone il mistero pasquale a ricordarci che tutti siamo sotto lo sguardo del Giudice e del Padre misericordioso; a ricordarci che l'appello profetico vale per ciascuno di noi e che Colui che è morto ed è risorto ha donato se stesso affinché la nostra incapacità di amare Dio fosse, per mezzo del suo Spirito, resa disponibile ad accogliere quella grazia sempre immeritata che è il perdono. Immeritata, ma donata.

Così pure, vivere in una società post-cristiana che significa? Perché non prendere sul serio le indicazioni di Paolo in 1Cor 7: Paolo conosce la parola del

Associazione Viandanti • Rete dei Viandanti

Signore, ma non si accontenta di ripeterla meccanicamente, poiché di fronte alla nuova situazione di partner convertiti che devono convivere con chi non ha abbracciato la fede egli rischia il discernimento del pastore: “io Paolo dico...”. Lo Spirito soffiava solo al tempo di Paolo, o non chiede anche oggi, a un popolo di Dio al quale il Concilio ha riconfermato il *sensus fidelium*, di ripensare alcune prassi che rischiano di precludere in modo definitivo a qualcuno la piena appartenenza al Corpo di Cristo?