

Francesco Scanziani

SUL PRIMATO DELLA GRAZIA

Antropologia cristiana e matrimonio sacramentale

SOMMARIO: I. L'INTERROGATIVO: AMORE «UMANO»-AMORE «CRISTIANO»? – II. LA LEZIONE DELLA STORIA: DAL DUALISMO NATURA-SOPRANATURA AL CRISTOCENTRISMO: 1. *La tesi del soprannaturale*; 2. *Revisione critica*; 3. *Il superamento: il cristocentrismo* – III. PER UNA RIPRESA DELLA TEOLOGIA DELLA GRAZIA – IV. PROSPETTIVE POSSIBILI PER LA TEOLOGIA SACRAMENTARIA: 1. *Tutto è creato in Cristo*; 2. *Il «Mysterion» nella lettera agli Efesini*; 3. *Un capovolgimento metodologico: da Cristo-Chiesa all'amore coniugale*; 4. *Il primato del sacramento per comprendere il mistero del matrimonio*; 5. *Il dinamismo della Grazia: la gradualità* – V. CONCLUSIONI

I. L'INTERROGATIVO: AMORE «UMANO» - AMORE «CRISTIANO»?

«Forse non è nemmeno privo di utilità pratica chiedersi quale sia il nucleo più profondo del matrimonio *inteso in senso cristiano*. Che significa dire che l'amore coniugale è santificato dalla Grazia di Dio? In che modo il sacramento rende più profondo e più radicale ciò che il matrimonio è già per sua stessa essenza?»¹.

Gli interrogativi elementari, ma radicali posti da K. Rahner, già alla fine degli anni '60, non perdono di vivace attualità. Essi costringono la ricerca teologica a un costante approfondimento della verità del matrimonio, riportando le urgenze della pastorale a istanze di fondo che solo apparentemente si giocano lontano o al di fuori delle loro ricadute pratiche.

Quando si parla di amore «umano» e amore «cristiano» quale differenza si sottintende tra i due? È necessario mantenere tale distinzione? In che rapporto stanno l'amore di coppia e il sacramento del matrimonio? L'annuncio della Chiesa deve mettere in risalto la continuità o maggiormente la discontinuità?

¹ K. RAHNER, «Il matrimonio come sacramento», in ID., *Nuovi saggi III*, Paoline, Roma 1969, 575-602: 575.

«Il matrimonio è un istituto naturale che Gesù Cristo ha elevato alla dignità di sacramento»: la formulazione tradizionale, fissata nel Codice (CIC can. 1055 § 1) riflette nitidamente la visione classica, secondo cui l'amore umano viene accolto come un dato «naturale» che la Grazia di Dio, in un secondo momento, innalza ad essere simbolo reale dell'amore di Cristo per la Chiesa.

Un simile linguaggio – non solo giuridico, ma ancora diffuso: ad esempio nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1993) –, si è fissato indubbiamente nel tempo in ragione di alcuni vantaggi che non devono essere trascurati. Infatti, questa presentazione, collocando il matrimonio tra le realtà «naturali» intende da un lato affermare la validità intrinseca di tale istituzione e, dall'altro, lo fa in un modo che evidenzia immediatamente la novità cristiana, facendo risaltare la superiorità del dono di Grazia.

Tuttavia, occorre doverosamente chiedersi se tale presentazione sia, oggi, ancora altrettanto adeguata. Non tanto per un vago adattamento alle mode del tempo, quanto per i progressi compiuti dalla ricerca teologica postconciliare. Non si tratta di un semplice aggiustamento di linguaggio, ma di un possibile approfondimento nella comprensione stessa del sacramento e di un'opportunità per il suo annuncio nel presente. Nell'odierna situazione socioculturale, segnata da difficoltà pratiche e da opposti dibattiti sulla natura del matrimonio, non suona superfluo l'interrogativo radicale che anche G. Canobbio esplicita con chiarezza: «Che cosa aggiungerebbe il sacramento al matrimonio, già in se stesso riconosciuto come buono?»².

Si avverte il rischio di una definizione che sa affermare la differenza senza però riuscire a rendere ragione reale del legame intrinseco. Non sfugge quanto torni ancora il linguaggio del soprannaturale e con questo modello si evochi il dualismo tra «natura-soprannatura». Il dibattito contemporaneo, però, ha abbondantemente affrontato e superato la questione, riconducendola alla tesi della creazione in Cristo. Resta da chiedersi se e fino a che punto tale acquisizione, apparentemente «pacifica e scontata» per l'antropologia teologica, possa esser considerata tale anche per la sacramentaria. E, soprattutto, al di là delle dichiarazioni d'intenti, va valutato se tale prospettiva abbia portato un effettivo ripensamento nella lettura della storia umana e concrete ricadute nel campo della teologia dei sacramenti.

² G. CANOBBIO, «Il matrimonio sacramento», in *Il matrimonio* (= Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 9), Morcelliana, Brescia 1999, 125.

Nostro obiettivo, pertanto, è semplicemente di aprire un dialogo tra le due discipline, invitando ad assumere come punto di partenza il modo di intendere il rapporto «Grazia e libertà», alla luce della centralità di Gesù Cristo, secondo la prospettiva teologica rilanciata dal Vaticano II, per verificare quali implicazioni possa e debba avere anche sulla sacramentaria. In questo senso, la riflessione si muove dal punto di vista della recente antropologia teologica e intende riprenderne alcune acquisizioni (in particolare la questione del soprannaturale e la teologia della Grazia) per rilanciarle alla teologia sacramentaria in vista di un possibile confronto e come possibile contributo al dibattito attuale.

Procederemo con una sintetica ripresa della tesi del soprannaturale, ponendoci in ascolto della lezione della storia, per evidenziare poi l'opportunità di un ripensamento della dinamica della Grazia nell'uomo, accennando infine a possibili ricadute sulla sacramentaria, con l'intento di introdurre ad un ascolto reciproco. L'obiettivo non è di proporre nuove conclusioni, quanto di avanzare almeno alcuni interrogativi.

II. LA LEZIONE DELLA STORIA: DAL DUALISMO NATURA-SOPRANNATURA AL CRISTOCENTRISMO

La questione del soprannaturale è stata abbondantemente studiata, a partire dalle note ricerche di H. De Lubac³ che ne ha ricostruito l'origine storica, mettendo in luce l'ambiguità della tesi nata come «ipotesi» antibaiana e poi progressivamente intesa come una realtà «storica», in uno scivolamento difficile da documentare. Non risulta necessario ripetere la ricostruzione dell'intera vicenda del suo superamento⁴ né il recente dibattito sul tema.

³ H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris 1946 e la successiva ripresa sia storica che teologica in *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965 e *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965. Per una dettagliata ricostruzione storica cf G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, Glossa, Milano 1996 e L.F. LADARIA, «Naturale e soprannaturale», in B. SESBOÜÉ (ed.), *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza*, Piemme, Casale Monferrato 1997, vol. II, 327-360.

⁴ Oltre agli studi di H. De Lubac, si pensi a M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza pratica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993 (or. fr. 1893), al contributo di K. RAHNER («Rapporto tra natura e grazia», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. Paoline, Roma 1969, 43-

1. *La tesi del soprannaturale*

La tesi afferma la distinzione di due «ordini» (e conseguentemente due fini) nella definizione dell'uomo e nella comprensione della storia: quello della natura e quello della Grazia, l'ordine naturale e quello soprannaturale.

La formulazione di tale modello pare iniziare già con Tommaso, viene rilanciata dal Cajetano e da Suarez e trova la sua consacrazione nel Vaticano I (1870) e nell'enciclica *Aeterni Patris* (1879), con la cosiddetta teologia del duplice ordine che riconosce all'uomo due possibili fini: una felicità naturale (conoscibile all'uomo tramite ragione e raggiungibile attraverso le sue forze) e la *visio beatifica* (dischiusa dalla rivelazione e data solo per Grazia). In realtà, il modello che arriva così a fissarsi in teologia, ha le sue remote radici nella controversia baiana. Fu la reazione a Baio e la sua condanna (Pio V nel 1567) l'episodio storico che portò a sviluppare la nozione di «natura pura», ossia quello stato «in cui l'uomo avrebbe i beni della natura senza l'elevazione all'ordine soprannaturale». La teologia antibaiana coniò tale concetto come pura «ipotesi teologica» a difesa della gratuità del dono divino, ma un lento e difficilmente documentabile scivolamento da mera «ipotesi» a realtà storicamente realizzata ha dato dignità e consistenza al dualismo su cui si strutturò la teologia. Ciò portò a definire l'antropologia non più dall'uomo realmente esistente né dalla relazione con Dio, bensì da «una nozione astratta di natura pura che può realizzarsi nell'elevazione alla Grazia o senza di essa»⁵.

Va riconosciuta a questo modello la ferma preoccupazione di salvaguardare la gratuità del dono di Grazia: «Non solo la Grazia in quanto aiuto necessario per raggiungere il fine, ma lo stesso fine – la visione beatifica – risulta gratuito, precisamente perché poteva non essere donato»⁶. Il «sopra»-naturale permette di cogliere più efficacemente la «superiorità» della proposta cristiana e la sua «gratuità»: è una possibilità di pienezza

77; «Natura e grazia», *ivi*, 79-122), H.U. VON BALTHASAR (*La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985), J. ALFARO («Il problema teologico della trascendenza ed immanenza della grazia», «Persona e grazia», in *Id.*, *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Cittadella, Assisi 1973, 256-397. 398-423) e numerosi interpreti del dibattito nella stagione conciliare.

⁵ L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992, 87.

⁶ G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, 343.

ulteriore non necessaria, non esigibile da parte dell'uomo e che appare unicamente come dono, in quanto non dovuto in nessun modo – né *constitutive*, né *consecutive*, né *exigitive*. Inoltre, in un orizzonte culturale contrassegnato da un radicale dualismo (tra fede e ragione, teologia e filosofia, Chiesa e mondo), la teologia dei due ordini appare strumento «funzionale» – per quanto riduttivo – per cercare di mantenere un rapporto con la cultura ambiente. In realtà, la teologia finì per adeguarsi a quel contenuto, assumendo acriticamente la visione «naturalistica» dell'uomo limitandosi ad aggiungervi, solo in seconda battuta, la specificità cristiana.

Nonostante tali intenti, la storiografia ha ormai evidenziato anche i limiti di tale vicenda⁷. In primo luogo, il dualismo di fondo che la sostiene ha progressivamente introdotto una *separazione* (non una semplice distinzione logica) tra un livello cosiddetto naturale, autosufficiente ed autonomo, ed uno soprannaturale, dono divino, che resta indebito ed ineducibile. Una volta accettata come presupposto la separazione tra natura e sopra-natura non si vede, poi, come recuperarne il nesso, se non in seconda battuta. Sostanzialmente natura e soprannatura, ragione e fede, ultimamente Grazia e libertà, sono pensate come realtà separate e definibili autonomamente. Tale presupposto appare problematico e conduce ad un esito ulteriormente «equivoco», poiché il rapporto tra i due momenti, recuperato solo in seconda battuta, si riduce a una mera giustapposizione: il soprannaturale risulta letteralmente *sopra*-la natura, aggiunto ad una realtà già consistente e completa in se stessa che, alla fin fine, gli rimane estrinseca.

In conseguenza di questo estrinsecismo il soprannaturale risulta essere un «di più», un aspetto aggiuntivo, letteralmente un «superadditum», ma – per questo –, al limite, anche non-necessario. Di qui la problematica pretesa di determinare con sufficiente precisione i contenuti della «natura», a monte

⁷ Rimandiamo ai più recenti manuali: L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Marietti - Pontificia Università Gregoriana, Casale Monferrato 1993 (1986¹), 174-202; F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* (= Nuovo corso di teologia sistematica 12), Queriniana, Brescia 2005; G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1997. Si vedano anche: M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, LEF, Firenze 1969, 425-438; G. COLOMBO, «Soprannaturale», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. III, 293-301.

dalla Grazia, o più radicalmente di definire l'uomo a prescindere da Dio e da Gesù Cristo, magari identificandola con lo stato in cui l'uomo si trova dopo la caduta nel peccato. In realtà, «questi tentativi di determinare i contenuti della natura e della sua consistenza ebbero come conseguenza che quest'ordine nello stesso tempo in cui appariva come non dovuto appariva anche come estrinseco all'essere dell'uomo... Il risultato, evidentemente non voluto, è stato che l'uomo può prescindere da Dio per essere se stesso»⁸.

Se ne deve concludere che si danno ormai «due separate considerazioni sull'uomo: una secondo la *ragione*, l'altra secondo la *rivelazione*. In pratica si abbandona la prospettiva storico-salvifica entro cui comprendere l'uomo, per parlarne semplicemente in termini di «natura», a cui aggiungere – in un momento successivo – l'elevazione soprannaturale, intesa come la chiamata ad «un fine nuovo, eccedente, non dovuto alla natura umana come tale, un fine appunto soprannaturale»⁹.

In questo modo – come stigmatizza G. Colombo – la «teologia naturale», al di là degli intenti,

«invece di mettere in risalto il “mistero” dell'uomo, secondo l'insegnamento della rivelazione, tende, se non a “ridurlo”, certo ad offuscarlo. È un'antropologia nella quale il soprannaturale, benché chiaramente affermato, risulta oggettivamente disatteso e sottovalutato. Costituisce infatti un elemento “ulteriore” nella definizione dell'uomo, la quale è completa in se stessa, a prescindere dal soprannaturale»¹⁰.

⁸ L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, 89. Similmente Colzani: «Da una parte la persona è pensata in ordine al cosmo e alla nozione di essere, più o meno come natura» (perdendo la sua chiamata originaria alla alleanza, cioè alla comunione con Dio) «dall'altra il riferimento cristologico non tocca più la profondità della persona finendo per mantenere il dono della grazia in termini esteriori e accidentali» (G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 27).

⁹ Con lucidità Luigi Serenthà chiarisce la logica: «Al di sotto di questa esterna configurazione del trattato sta una concezione dell'uomo come “natura”, cioè come un essere la cui definizione può prescindere dal rapporto storico-salvifico con il piano di Dio e può essere fatta semplicemente sulla base di certe caratteristiche che compongono la sua essenza, al di là delle variabili storiche: a questa natura umana vengono ricondotte alcune tesi proposte dalla Rivelazione ma accessibili anche alla ragione» (L. SERENTHÀ, «Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica», *Teologia* 1 [1976] 173).

¹⁰ G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, 345.

Assumendo la ragione come un punto di partenza e come criterio privilegiato di argomentazione, sospinge il mistero su un piano dichiarato ma sostanzialmente inoperante, al punto che l'uomo può essere definito, senza alcuna contraddizione per la sua natura, a prescindere da qualsiasi riferimento a Dio.

In definitiva, si comprende la ragione della lacuna cristologica in questa antropologia (emblematicamente fissata nel dualismo del trattato *De Deo creante et elevante*¹¹): il rapporto con Gesù Cristo rimane un «di più», qualcosa di separato rispetto all'umano, e difficile da giustificare.

Si conclude in questo modo il progressivo oblio del riferimento storico-cristologico nella definizione dell'uomo e della creazione in favore di una sottolineatura cosmologica ed essenzialista. L'uomo pare poter essere adeguatamente definito dalla sua *natura*, a *prescindere* da Cristo.

2. *Revisione critica*

La storiografia ha già ben messo in luce i problemi derivanti da tale impostazione. H. De Lubac ha denunciato l'astrattezza dell'impostazione precedente e l'astoricità della visione di uomo utilizzata, con la conseguente ambiguità del concetto di natura che, per quanto apparentemente pacifico e immediato, in realtà rimane «aperto», se non equivoco. Viene, dunque, denunciato un discorso teologico che assuma come punto di partenza l'uomo astratto della «natura pura», per muovere invece dall'uomo concreto, il solo che storicamente esiste.

Rahner, in particolare, ha messo in luce la contraddizione insita nella pretesa di poter definire ciò che è naturale e il soprannaturale scindendoli, poiché i due aspetti sono presenti in noi *inseparabilmente*. Conseguentemente definisce quello di natura un «concetto residuale», in quanto sarebbe ciò che resta dopo aver tolto mentalmente ciò che in noi procede dall'elevazione

¹¹ Evidente l'estrinsecismo tra le due parti del trattato denunciato da M. Flick già negli anni '50: «Il *De Deo creante* rischia così di apparire soltanto una introduzione di ibrido carattere filosofico-teologico al *De Deo elevante* e viene favorita l'idea di una pura sovrapposizione estrinseca del soprannaturale al naturale» (M. FLICK, «La struttura del Trattato "De Deo creante et elevante"», *Gregorianum* 36 [1955] 284-290: 287).

soprannaturale»¹². Ma tale procedimento logico si rivela di fatto inattuizzabile e, per sé, problematico. Sostanzialmente nella stessa linea, il discorso viene portato avanti anche da Balthasar – e poi da Alfaro con la tesi dell'«esistenziale cristico»¹³ – per il quale la «natura può essere solo il risultato di un'astrazione – propriamente di una sottrazione – operata sull'ordine creato, che è in realtà quello della Grazia». In questa scia, diverse proposte contemporanee hanno cercato di ripensare tutto il discorso secondo le categorie personaliste (Bouillard, Schillebeeckx, Flick, Alfaro), nell'intento di partire da Gesù Cristo. Allo stesso tempo, però, G. Colombo rilancia l'istanza simmetrica: anche «per comprendere la Grazia è necessario partire dall'economia di Dio, anzitutto, anziché dall'analisi dell'uomo»¹⁴.

In definitiva, l'*intentio profundior* del dibattito consiste nella necessità di tenere insieme i poli del rapporto senza sciogliere equivocamente la tensione, mantenendo, da un lato, l'assoluta gratuità della Grazia, che rimane indeducibile dalla natura ma, dall'altro lato, senza perdere il legame tra le due, istituito dal fatto che la Grazia rimane l'origine e il senso della natura stessa. Per questo Rahner, criticando quel dualismo di partenza che pregiudicava l'intero percorso, proponeva una visione «unitaria» tra Grazia e libertà, con la nota formula dell'«esistenziale soprannaturale»: l'uomo esiste da sempre nella Grazia¹⁵. Questa è la cifra sintetica che propone, per indicare la convinzione che la libertà umana non si dà se non, da sempre, all'interno di un contesto di Grazia. Qui si dischiude la via di uscita dall'impasse della impostazione «a-storica» del rapporto: natura e soprannaturale, libertà e Grazia, devono venire definiti non a partire da qualche precomprensione esterna alla rivelazione, ma da Gesù Cristo stesso¹⁶.

Il cristocentrismo, dunque, si propone come prospettiva da seguire: per la teologia in genere e, coerentemente, per l'antropologia teologica.

¹² K. RAHNER, «Rapporto tra natura e grazia», 70.

¹³ J. ALFARO, *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Cittadella, Assisi 1973.

¹⁴ G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, 353.

¹⁵ K. RAHNER, «Rapporto tra natura e grazia», 43-77; «Natura e grazia», *ivi*, 79-122; «Esistenziale soprannaturale», in *Sacramentum Mundi III*, Morcelliana, Brescia 1975, 591-592.

¹⁶ G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 28.

3. *Il superamento: il cristocentrismo*

Sia il percorso storico che la revisione critica a cui la questione è stata sottoposta dalla teologia recente, indicano concordemente come via di soluzione il ritorno a un punto di partenza cristologico: «il cosiddetto problema del “soprannaturale” è in fondo quello della creazione dell’uomo ad immagine e somiglianza divine»¹⁷. La moderna antropologia teologica, alla luce del rinnovamento conciliare, si impernia precisamente sull’asse di questa indicazione metodologica chiaramente fissata in GS 22: «Solo nel mistero del Verbo incarnato trova piena luce il mistero dell’uomo». Ciò implica precisamente il superamento del dualismo tra natura e soprannatura: «data la sua creazione in Cristo e la sua creazione ad immagine di Dio l’uomo si trova da sempre nell’ordine soprannaturale, non soltanto quando viene giustificato... Questa dimensione appartiene all’essenza concreta dell’uomo, di ogni uomo»¹⁸.

L’assunzione di questo punto di partenza e la declinazione del nesso cristologia-antropologia, sgombra il campo da alcune definizioni insufficienti e problematiche. In particolare, mostra che non si dà una «natura umana» neutra o generica. Non si dà la separazione tra un ordine puramente naturale e uno soprannaturale, ma un unico ordine cristiano¹⁹. Tale annuncio anziché rimanere presupposto implicito – talvolta più dichiarato che effettivo – si propone come punto di partenza fecondo (GS 22) – pur nella complessa vicenda della Costituzione pastorale e i limiti dei compromessi cui è giunta – e ha inteso superare definitivamente il dualismo del soprannaturale, indicando esplicitamente «un’unica vocazione divina» per l’uomo. Coerentemente, la teologia postconciliare si è mossa a partire da questo criterio, ponendo come principio architettonico dell’antropologia teologica la tesi della creazione in Cristo o della predestinazione (se biblicamente intesa)²⁰.

Il punto di partenza «logico e cronologico» è Cristo (L. Serenthà) che svela definitivamente l’uomo all’uomo e rivela il senso unitario della storia

¹⁷ L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, 90.

¹⁸ L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, 91.

¹⁹ K. RAHNER, «Rapporto tra natura e grazia».

²⁰ Cf F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 157-213; G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 285-309; L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 408-444.

(GS 10). La teologia ha formalizzato questo annuncio nella tesi della *predestinazione*²¹:

«Dio Padre ha predestinato, con volontà gratuita e infallibilmente efficace, tutti gli uomini a divenire figli nel Figlio suo Gesù Cristo, per opera dello Spirito Santo».

Ladaria, pur con altre categorie, ribadisce tale tesi, esplicitando il contenuto della vocazione divina nella chiamata alla filiazione: «l'uomo è chiamato per Grazia, per favore divino, alla *filiazione divina*, a partecipare nello Spirito Santo in quella relazione filiale che è propria di Gesù»²².

La tesi, così formulata, mette a tema la verità ultima dell'uomo-donna secondo la rivelazione. Al di là di una certa difficoltà che il termine suscita all'interlocutore moderno, la predestinazione ha la pretesa di indicare il senso obiettivo della creazione dell'uomo in Cristo, rivelandone la verità. Poiché essa si presenta come la tesi fondante e sintetica dell'antropologia teologica²³, ne indichiamo ora, succintamente, solo alcuni nodi fondamentali utili allo sviluppo della nostra riflessione.

3.1. La dimensione cristologica

In primo luogo, appare con immediata evidenza che la caratteristica fondamentale e qualificante la predestinazione è la sua qualità *cristologica*: la volontà di Dio riguarda anzitutto Cristo, è dischiusa pienamente nella sua storia, ma soprattutto si rivela centrata su di Lui. Gesù stesso è il cuore

²¹ Sulla dottrina della predestinazione si vedano i testi ormai classici di M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960 (or. 1865), 697-735; K. BARTH, *La dottrina dell'elezione divina. Dalla dogmatica ecclesiastica*, UTET, Torino 1983; M. LOHRER, «Azione della grazia di Dio come elezione dell'uomo», in *Mysterium Salutis* IX, 225-295. Si veda anche G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 285-310; L. DE LORENZI, «Elezione», in PIETRO ROSSANO - GIANFRANCO RAVASI - ANTONIO GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, 444-458; L. SERENTHÀ, «Predestinazione», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. II, 775-790; G. COLOMBO, *L'ordine cristiano*, Glossa, Milano 1993.

²² L.F. LADARIA, *Introduzione*, 11.

²³ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 157-213; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, 426.

del piano divino. Così si esplicita il senso ed il fondamento del *nesso cristologia-antropologia*: l'uomo si comprende pienamente solo in Cristo poiché è stato *creato a sua immagine* (Col 1,12-20; Ef 1,3-14).

Per quanto trascurato dalla tradizione teologica, soprattutto nell'epoca moderna, tale tratto costituisce un dato pacifico per la Bibbia e la tradizione patristica. Prima viene il Figlio Unigenito, poi l'uomo (Rm 8,29). Prima l'*Imago Dei*, poi la creatura. Coerentemente, si comprende che la relazione con Cristo è «originaria e costitutiva» per ogni persona: è data sin dall'origine ed è il fondamento stesso dell'uomo, in quanto Cristo è «colui nel quale» ciascuno è voluto e plasmato. Ciò riguarda ogni uomo, superando di fatto ogni pretesa di una ipotetica natura umana «neutra» o l'illusione di poter definire adeguatamente l'uomo a prescindere da Lui.

Tale congedo «dell'antropologia naturale» opera un ribaltamento nell'impostazione, poiché ormai «è la singolarità di Cristo il principio e la misura per la comprensione dell'uomo, non la natura dell'uomo»²⁴.

3.2. Dimensione trinitaria

Tale relazione originaria tra l'uomo e Gesù Cristo non è adeguatamente compresa se non collocata, contemporaneamente, entro la costitutiva dimensione trinitaria del piano salvifico: l'uomo è creato per entrare in comunione con Dio Padre nella stessa forma del Figlio Unigenito. Tale comunione diviene realmente possibile non in base alle proprie forze, bensì per il dono dello Spirito Santo (Rom 8,1; Ef 1,13 ecc.), che con-forma il volto di ciascun uomo a quello del Figlio. Questa è la natura di ciò che chiamiamo Grazia e il dinamismo che essa opera.

È a questo livello che si comprende l'originarietà del rapporto tra Grazia e libertà, evitando ogni pretesa di recuperarlo in seconda battuta. Inoltre, questa visione libera la riflessione sul rapporto Grazia-libertà da possibili speculazioni astratte, poiché ne precisa da subito l'identità cristiana e indica la pneumatologia come via per approfondire il nesso.

²⁴ G. COLOMBO, «Soprannaturale», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Torino, Marietti 1977, 293-301: 299.

3.3. La verità dell'uomo: figlio nel Figlio e fratello di ogni uomo

Colto dentro tale progetto l'uomo coglie la propria verità. Il rapporto con Dio è qualificante l'uomo e si trova, sin dall'inizio, precisato «cristologicamente», in quanto plasmato secondo la *forma Christi*. Non si tratta di una semplice relazione da creatura a Creatore. Neppure quella di un qualsiasi partner all'interno di un patto di amicizia: l'uomo non è creato e, poi (in un ipotetico «secondo» momento), chiamato, «elevato ad un rapporto di comunione particolare con Dio». Non si dà una creazione «in-determinata», né «generica» dell'uomo. Alla luce della predestinazione, l'uomo non può essere definito adeguatamente parlando, a suo riguardo, solo di natura, né di creatura, poiché questo non dice a sufficienza la qualità cristologica della relazione tra Dio e l'uomo, tra Creatore e creatura. Dio Padre ha voluto l'uomo pensandolo in una relazione filiale, ad immagine del Figlio Suo, tramite lo Spirito Santo. Qui si dischiude sinteticamente il contenuto della tesi: la predestinazione non è genericamente la chiamata dell'uomo alla comunione con Dio, ma questa si rivela cristianamente come relazione *filiale*: «Dio vuole stabilire la relazione di Paternità con tutti»²⁵.

«La filiazione di Gesù è il modello a partire dal quale noi possiamo essere considerati figli; la sua filiazione è il fondamento della nostra. Gesù, il Figlio, rende possibile con la sua incarnazione che noi possiamo essere anche figli. La metafora dell'adozione non tende a indebolire la nostra condizione filiale, ma a sottolineare l'amore di Dio che ce la concede, volendo unirci a suo Figlio. ... La vita dei figli di Dio consiste nel partecipare alla relazione che Gesù ha con il Padre. Espressione di questa relazione è la nostra invocazione "Abbà", la stessa con la quale Gesù si è rivolto al Padre»²⁶.

²⁵ L.F. LADARIA, *Introduzione all'antropologia teologica*, 11; più distesamente L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 408-444.

²⁶ L.F. Ladaria ha sviluppato il tema della *filiazione adottiva* analizzando la categoria di *uiothesia*, termine che trova ed analizza nei passi di Gal 4,4-7; Rom 8,14-17; Ef 1,5. La differenza tra la filiazione di Gesù e la nostra è così sottolineata da questa categoria sconosciuta dalla LXX, ma documentata dal greco profano, per indicare esattamente l'adozione. Anche il Vangelo di Giovanni mantiene tale distinzione tra noi e Gesù, con la differenziazione dei termini: solo Gesù Cristo è l'*uios*, mentre gli uomini sono indicati come *tekna* di Dio (L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 413-421: 417).

Se questa è la vocazione che definisce la relazione *originaria e costitutiva* dell'uomo con Dio, non si renderebbe pienamente ragione alla verità della predestinazione se si tacesse l'altro versante di tale dono. L'uomo, infatti, per il fatto stesso di essere pensato, voluto e creato come *figlio nel Figlio*, è posto al contempo nella relazione con gli altri, pensati come fratelli. È l'aspetto più facilmente trascurato anche dalla tradizione teologica: la dimensione *comunitaria* della libertà creata. Contro la visione individualistica e solitaria tipica della cultura moderna, il Vangelo rivela che l'uomo è originariamente fatto per la comunione e che pure la relazione con l'altro gli è originaria e costitutiva. Il progetto di Dio, dunque, si apre contemporaneamente alla comunione verticale tra Dio e l'uomo e a quella «orizzontale» tra gli uomini, che riteniamo costituisca il fondamento antropologico della Chiesa. Non è forse il significato insito in LG 1, laddove il concilio, presentando il mistero della Chiesa, la definisce precisamente «come sacramento, ossia segno e strumento dell'intima comunione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»?

È dentro questa trama di relazioni tra Dio e l'uomo e degli uomini tra loro o tra questi poli chiamati alla comunione che si comprende l'uomo e la sua concreta vicenda storica.

3.4. L'unico ordine cristiano

Un ultimo tratto, che esige di essere evidenziato dentro questo sguardo sul concreto darsi della storia della salvezza, riguarda il fatto che questo progetto vale per tutti, perché è l'unico piano esistente. Il superamento di una visione astratta e storica della natura umana converge con il recuperato cristocentrismo e col contributo del rinnovamento biblico a sottolineare che il «mistero salvifico» sin qui descritto indica l'unica volontà salvifica che in Cristo si è rivelata e attuata: «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi» (1 Tim 2,4). Anche il dibattito storico sulla predestinazione ha visto impegnato il magistero precisamente nella difesa dell'unicità dell'intenzione divina.

In definitiva, il recuperato cristocentrismo fornisce unità e coerenza interna alla visione della storia: esiste un solo *ordine* storico realmente esistente, quello «*cristiano*», ossia quello fondato su Gesù Cristo²⁷. La

²⁷ G. COLOMBO, *L'ordine cristiano*, Glossa, Milano 1993, 11-12.

creazione in Cristo rivela che tutti sono chiamati ad essere figli nel Figlio, per opera dello Spirito Santo. Questa è l'unica vocazione per tutti gli uomini: nessuno è al di fuori di essa. Il senso dell'esistenza umana è «vivere con Cristo per vivere come Lui», scopo è essere con Lui e vivere come Lui, da figli.

Precisamente, su questa base riteniamo che l'antropologia teologica contemporanea possa offrirsi come interlocutrice stimolante della teologia sacramentaria.

III. PER UNA RIPRESA DELLA TEOLOGIA DELLA GRAZIA

Il recupero del cristocentrismo porta non solo a un generale ripensamento dell'antropologia e della storia, ma anche della dottrina della Grazia che si offre come necessario interlocutore del confronto con la sacramentaria. In realtà, occorre confessare i limiti che rimangono ancora nell'attuale riflessione in campo cattolico, in modo particolare per il deficit di riflessione pneumatologica, che si rilancia come un compito promettente²⁸. Per cui ci limitiamo a richiamare alcuni nodi affidandoli poi al dialogo con la riflessione sul sacramento del matrimonio.

In primo luogo il ricentramento cristologico e, in generale, l'esito del dibattito storico sul soprannaturale hanno portato la riflessione sulla Grazia a recuperare il primato della sua identità teologica. La Grazia è Dio in persona: il dono dello Spirito Santo che conforma l'uomo al Figlio Gesù. Non si tratta di un generico dono, al modo di una «cosa» che si riceve, si possiede e si può perdere. Ciò porta in primo luogo a ripensare la Grazia in termini relazionali, contro ogni sua reificazione e riduzionismo. Questa iniziale acquisizione meriterebbe un tempo di decantazione che ne faccia emergere i possibili sviluppi per la teologia sacramentaria. In particolare implica una ricalibratura della teologia tradizionale sul primato del versante teologico («chi» è la Grazia) rispetto al versante antropologico («cosa» la

²⁸ F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo. Mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 1987; B. SESBOÜÉ, «La personalità dello Spirito santo nella testimonianza biblica, nella teologia recente e nell'esperienza storica della Chiesa», in *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, 21-75.

Grazia opera nell'uomo). Inoltre, ritroverà nella pneumatologia un prezioso legame «tra la trattazione trinitaria e cristologica con la dottrina sacramentaria, l'antropologia e l'ecclesiologia»²⁹.

La priorità del volto personale e relazionale della Grazia invita, in secondo luogo, ad intendere la sua azione in senso globale, senza ridurla al solo livello intellettuale. Il dono di Dio non si limita semplicisticamente a far conoscere qualcosa che prima non si sapeva. Per quanto reale, tale aspetto non appare sufficiente per dire la ricchezza dell'azione dello Spirito. Piuttosto, immette in una reale relazione amorosa con il Padre, in Cristo, che rende così possibile amare come Lui: «Amatevi come io vi ho amato» (Gv 13,34).

Il comando di Gesù dischiude la dinamica interna della Grazia: non solo l'uomo è chiamato ad amare «come» è amato da Lui – prendendone l'esempio e conformandosi al suo modello –, ma ancor di più è «proprio perché amato» che diventa capace di amare come Gesù. Quell'aoristo rimanda ad un fatto preciso, ad un'esperienza: ossia ad un incontro reale e personale con l'amore pasquale di Cristo. Del resto, sin dai primi interventi magisteriali la dottrina sottolineava questa azione «integrale» della Grazia mediante la quale non solo «ci viene rivelata e aperta la comprensione dei comandamenti, di modo che sappiamo che cosa volere, che cosa evitare», ma anche «attraverso di essa ci viene concesso che amiamo e siamo anche in grado di fare ciò che abbiamo conosciuto di dover fare» (DS 226, can. 4 del Concilio di Cartagine). In altri termini, la Grazia non si limita a far conoscere il bene, ma anche – e, forse, ancor di più – rende capaci di compierlo, poiché introduce in una comunione reale con Dio stesso. Tale dinamica potrebbe essere fruttuosamente sviluppata valorizzando quegli accenni che anche il concilio di Trento introduce nel *Decreto sulla Giustificazione*³⁰.

Riprendendo alcune immagini bibliche, il concilio così descrive il fondamento dell'agire meritorio del giustificato (cap. 16):

«Lo stesso Gesù Cristo, come il capo nelle membra (Ef 4,15) e la vite nei tralci (Gv 5,15), trasfonde continuamente la sua virtù in quelli che sono giu-

²⁹ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 82.

³⁰ *Decreto sulla Giustificazione*, Sessione VI, 22 giugno 1546-13 gennaio 1547 (DS 1520-1583). Per un commento si veda: F. BUZZI, *Il concilio di Trento (1545-1563)*, Glossa, Milano 1995, 71-119; L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 258-268.

stificati, virtù che sempre precede, accompagna e segue le loro opere buone» (DS 1546).

Il primato teologico della Grazia è ribadito. Piuttosto, pur coi limiti del linguaggio del tempo, Trento intende rifiutare ogni forma di separazione tra Cristo e noi: «In tal modo né si esalta la nostra giustizia come se provenisse proprio da noi, né si ignora o si rifiuta la giustizia di Dio. Infatti, quella giustizia che si dice nostra, perché, inerendo a noi, ci giustifica, è quella stessa di Dio, perché ci viene infusa per i meriti di Cristo» (DS 1547). Non si dà una sorta di «trasfusione» dei meriti di Cristo a noi, quanto della sua stessa *virtus*, che è la Grazia appunto. I rimandi biblici che vengono riportati esprimono efficacemente il legame intrinseco tra Cristo e l'uomo, la priorità di Cristo, quale capo, radice e fondamento di questo rapporto vitale ed insieme rendono ragione della reale fruttuosità che questo legame comporta nell'uomo.

Se la Grazia concretamente si declina in questa relazione tra Dio e l'uomo nello Spirito, essa conseguentemente si dà nella storia e genera una storia. La comunione tra due persone non si riduce ad un incontro puntuale, ma si sviluppa nel tempo, vive di tappe e si concretizza via via attraverso un cammino graduale. Per questo, la tradizione ha costantemente difeso l'azione della Grazia lungo tutto il movimento della libertà, senza ridurla al solo momento della giustificazione. Contro le tendenze semipelagiane, sin dai primi secoli, ha ribadito la partecipazione della Grazia sin dall'*initium fidei* (Concilio di Orange 529, DS 375) e lungo l'intero itinerario preparatorio alla salvezza (DS 376-378), così come per il cammino successivo di perseveranza (DS 379-390). Il concilio di Trento ne ha descritto la presenza lungo tutto l'itinerario di preparazione alla giustificazione (capp. 5-6 dove ne viene offerta un'esemplificazione autorevole: DS 1525-1527), la sua pienezza nella celebrazione del sacramento (cap. 7 DS 1528-1531), ma anche la vicenda che da essa si genera, fatta di accrescimento della Grazia (cap. 10 DS 1535), di perseveranza (cap. 13 DS 1541), di possibile defezione e recupero dei peccatori (cap. 14 DS 1542-1543). In definitiva, è connaturata alla dottrina della Grazia la consapevolezza che essa non si riduca ad interventi «puntuali», ma si dia nella storia e generi una storia³¹.

³¹ F. BUZZI, *Il concilio di Trento (1545-1563)*, 92-98.

Infine, il superamento del dualismo del soprannaturale ha permesso di recuperare l'originaria unità dell'economia della salvezza, offrendo una ricaduta da valorizzare. In altri termini, nell'unico ordine cristiano la Grazia c'è sempre: l'uomo non è mai al di fuori di essa.

Precisamente in riferimento a questo orizzonte unitario e dinamico, la teologia è chiamata a precisare la singolarità del sacramento e a mostrare come esso sia decisivo per comprendere la generale economia della Grazia.

IV. PROSPETTIVE POSSIBILI PER LA TEOLOGIA SACRAMENTARIA

La predestinazione di tutti gli uomini in Cristo, tramite lo Spirito, ossia il mistero di Dio che dischiude la verità dell'uomo e il senso della storia dentro la costante presenza della Grazia quali sviluppi può offrire alla teologia sacramentaria? Quali possibili ricadute può avere? Quali prospettive per comprendere la ricchezza custodita nel sacramento dell'amore?

Dal punto di vista dell'antropologia teologica preme porre ai competenti l'interrogativo. Suggeriamo alcuni elementi per introdurre il confronto.

1. Tutto è creato in Cristo

Gesù Cristo è il punto di partenza per la comprensione dell'uomo e della storia: questo significa partire dal soprannaturale concreto, dall'uomo esistente. Tale base afferma l'unità originaria del piano divino, precludendo ogni ambiguo dualismo che separi natura e soprannatura. Non si dà persona, realtà umana al di fuori di tale progetto. In questo orizzonte unitario si supera la visione di una natura intesa come qualcosa che stia «prima» o persino fuori del riferimento a Cristo, quasi costituisse una sorta di «materiale neutro» che, poi, Dio utilizza. Eventuali residui di linguaggi tradizionali – ma soprattutto gli schemi di pensiero sottesi – chiedono di essere adeguati.

L'obiettivo distinzione – che rimane – non deve riportare alla separazione. Così come, allo stesso modo, il primato cristocentrico non intende appiattire ogni diversità. Al contrario, è precisamente ciò che mantiene l'unità pur senza confusione. Semplicemente esige di impostare il discorso a partire da un'originaria visione unitaria, entro cui declinare poi la relazione.

Dal punto di vista della riflessione sul matrimonio, tali acquisizioni invitano a riconoscere positivamente il valore dell'amore tra uomo e donna, anche prima del sacramento. Già Rahner lo sottolineava con lucidità:

«Questo amore personale, che trova la sua manifestazione nel matrimonio è, nell'ordine salvifico attuale, sorretto di fatto dalla Grazia divina, la quale lo salva *sempre*, lo innalza e lo apre a un rapporto immediato con Dio. Ciò non avviene solo quando tale amore incontra il messaggio evangelico esplicito e predicato attraverso la parola... In altre parole potremmo dire: Nell'ordine salvifico fattuale nessun atto etico compiuto dall'uomo è meramente "naturale!". Là dove esistono questi atti sono sempre anche, di fatto, sorretti dalla Grazia, sono soprannaturalmente finalizzati alla autopartecipazione immediata di Dio, da essa anzi resi possibili anche se tutto ciò non sia ancora presente in maniera tematica a livello di coscienza riflessa e oggettivante dell'uomo»³².

Quello che viene detto amore «naturale» si rivela carico di una dignità non trascurabile anche dal punto di vista religioso. L'amore coniugale non è mai solo «cosa profana»³³ ma ha sempre «un rapporto oggettivo nascosto a Cristo»³⁴.

L'unico ordine cristiano supera di fatto un falso dualismo. D'altro canto permette di mantenere le differenze, senza alcuna confusione. Analogamente a quanto avviene nella Trinità, il discorso teologico è chiamato a tenere un corretto equilibrio – forse, smarrito talvolta nei dibattiti della storia – evitando sia separazione che forme di appiattimento, contrapposizione o eccessi di omologazione. Prima ancora della tensione tra Grazia e libertà, sta il dato originario e fondante della relazione tra i due.

2. Il «Mysterion» nella lettera agli Efesini

Un invito a recuperare questa previa e originaria unità del piano divino come contesto entro cui collocare la riflessione specifica sul matrimonio viene dalla Scrittura stessa. Il noto passo di Ef 5, a proposito del «mistero

³² K. RAHNER, «Il matrimonio come sacramento», 582-583; Id., «Rapporto tra natura e grazia», 43-77.

³³ K. RAHNER, «Il matrimonio come sacramento», 592.

³⁴ K. RAHNER, «Il matrimonio come sacramento», 599.

grande», offre un aiuto prezioso per interpretare la vicenda matrimoniale dentro l'orizzonte storico-salvifico complessivo.

F. Montagnini critica, infatti, gli studi che si sono unilateralmente concentrati sulla singola pericope di Ef 5, 21-33, invitando a una valutazione d'insieme del testo, collocato entro la teologia complessiva della lettera, in particolare entro l'unità fornita dal «mysterion» divino³⁵. Questo tema teologico può e deve essere valorizzato meglio, poiché, al di là delle singole ricorrenze del lemma, esso indica la *prospettiva teologica* del discorso paolino: «il *mysterion* introduce la descrizione dell'agire salvifico divino che si dipanerà per tutta la lettera»³⁶. Esso indica l'eterna volontà di comunione di Dio che presiede la creazione (Ef 1,4-5.11) e che si manifesta pienamente nella «nuova creazione» in Cristo (Ef 2,10). Tale agire salvifico che ha come meta una relazione di comunione con il Padre, si attua nella storia in tappe e sotto aspetti poliedrici: supera il caos cosmico (Ef 1), poi le divisioni tra i popoli e le razze (Ef 3) e, in conclusione, quella tra uomo e donna (Ef 5)³⁷.

In realtà, tale categoria custodisce dal punto di vista biblico un significato ancora più radicale e pregnante per Paolo: il *mysterion* è termine tecnico, assunto dalla letteratura apocalittica per indicare il piano divino³⁸: 1 Cor 2,1.7; Rm 16,25; Col 1,26.27. 2,2. 4,3; Ef 1,9. 3,3.4.9; 6,19. Qui la teologia ritrova la verità dell'uomo ed il suo legame con Cristo. L'apostolo presenta il «mysterion» divino in una dialettica di nascondimento-rivelazione:

«A me, che sono l'ultimo fra tutti i santi, è stata concessa questa Grazia: annunciare alle genti le impenetrabili ricchezze di Cristo e illuminare tutti sulla

³⁵ S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini: nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2003, 241.

³⁶ S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini*, 241.

³⁷ F. MONTAGNINI, «La coppia cristiana e "il mistero" nella lettera agli Efesini», in *Il matrimonio* (= Quaderni teologici del Seminario di Brescia), Morcelliana, Brescia 1999, 33-48.

³⁸ R. PENNA, *Il "misterion" paolino, traiettoria e costituzione* (= Supplementi alla Rivista Biblica 10), Paideia, Brescia 1978; S. ROMANELLO, «Temi teologici della lettera agli Efesini», in *Lettera agli Efesini: nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2003, 241-256; W.A. ELWELL, «Elezione e predestinazione», in G.F. HAWTHORE - R.P. MARTIN - D.G. REIDE (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1999, 522-528.

attuazione del mistero nascosto da secoli in Dio, creatore dell'universo, affinché, per mezzo della Chiesa, sia ora manifestata ai Principati e alle Potenze dei cieli la multiforme sapienza di Dio, secondo il progetto eterno che egli ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore, nel quale abbiamo la libertà di accedere a Dio in piena fiducia mediante la fede in lui» (Ef 3,8-12).

Analogamente in Colossesi 1 il disegno era «*nascosto da secoli e da generazioni*» ma viene «ora manifestato ai suoi santi. A loro Dio volle far conoscere la gloriosa ricchezza di questo mistero in mezzo alle genti: Cristo in voi, speranza della gloria» (Col 1,26-27).

Il «*mysterion*» indica «la volontà divina» (Ef 1,9) che, alla luce della rivelazione di Cristo, ora non è più segreta o nascosta. Biblicamente inteso, il termine non equivale a qualcosa di «misterioso» o incomprensibile. Al contrario, indica il disegno eterno di Dio, ormai disvelato e conosciuto in Gesù Cristo. Anzi, tal progetto pare identificarsi con Cristo stesso. In Lui la volontà salvifica di Dio si è manifestata e, dunque, non è più né «oscura» né equivocabile. All'origine di tale piano sta dunque la Trinità stessa, fonte di quel dinamismo di comunione che ha come destinatario il cosmo intero (Ef 1,9-10.23; 4,6.10) ma che riconosce come «segno e strumento del *mysterion* unificatore divino» la Chiesa e l'esistenza dei credenti³⁹.

Più precisamente, il contenuto di tale piano è declinato da Paolo nella tesi della predestinazione, la quale, a sua volta, si specifica nella filiazione in Cristo per opera dello Spirito Santo e nella fraternità tra gli uomini (cf in particolare Rm 8,28-30; Ef 1,9-10; 3,3-6; Col 1,26-28). La predestinazione, pertanto, non indica altro rispetto al piano di Dio, piuttosto ne è il contenuto concreto e ribadisce il senso dell'unico ordine storico esistente.

Tale *mysterion* divino si manifesta nella storia come una «realtà polimorfa», che si declina e deve essere analizzata in tutte le sue componenti: teologica-trinitaria, cristologica, antropologica, ecclesiologica e sacramentaria⁴⁰.

Non è necessario ora stare a riprendere la ricchezza dei contenuti di questo messaggio biblico che – come accennato in precedenza – l'antropologia teologica ha riconosciuto come l'orizzonte fondamentale del proprio discorso. Piuttosto, offre un contesto teologico globale che attraversa l'intera lettera agli Efesini e dentro il quale dev'essere collocata la pericope di Ef 5. Anche il testo biblico, a suo modo, invita a impostare correttamente

³⁹ S. ROMANELLO, «Temi teologici della lettera agli Efesini», 242-253: 247.

⁴⁰ R. PENNA, *Il "mysterion" paolino*, 53.

la questione sul matrimonio, constestualizzandola entro il complessivo mistero salvifico. Invita a riconoscere la priorità del progetto divino di comunione che, nella pluralità della sue attuazioni storiche, fa risaltare la singolarità della vocazione coniugale. Infine, indica la priorità di Cristo che dischiude pienamente e in maniera definitiva il mistero d'amore cui è chiamata la relazione sponsale.

Simili prospettive – che dal punto di vista biblico intrecciano alcune acquisizioni del recente dibattito teologico – aprono l'interrogativo sulle possibili ricadute per la riflessione sul matrimonio. Se è di *questo* mistero di comunione che il matrimonio diventa sacramento, la teologia dell'amore nuziale quali guadagni può ottenere?

3. *Un capovolgimento metodologico: da Cristo-Chiesa all'amore coniugale*

Il percorso compiuto dall'antropologia teologica a proposito del soprannaturale suggerisce un *capovolgimento metodologico* anche per comprendere il sacramento del matrimonio: il punto di partenza non dovrebbe essere un supposto concetto di «natura», rispetto al quale, poi, definire il soprannaturale. Al contrario, si parte dalla Grazia per comprendere l'uomo e la sua vicenda. Coerentemente, anche per comprendere il mistero del matrimonio occorre muovere da Cristo, non genericamente da qualsiasi esperienza dell'amore. Non a caso Efesini inverte l'analogia: se nell'AT il rapporto sponsale è assunto come metafora per dire qualcosa dell'Amore di Jhwh per Israele, ora, al contrario, si muove dall'Amore di Cristo per la Chiesa per comprendere quello tra uomo e donna. Il punto di partenza diventa squisitamente cristologico: ma non in una forma «deduttiva» che tolga spazio alla storia, bensì che la fondi e ne riveli il senso pieno⁴¹.

Come Cristo svela il mistero dell'uomo e costituisce il criterio ermeneutico dell'antropologia, così analogamente il rapporto Cristo-Chiesa si propone come il *princeps analogatum* dell'amore coniugale e diviene rivelazione autentica dell'amore uomo-donna.

⁴¹ «È importante non perdere di vista un punto cardine dell'argomentazione, ossia l'analogia stabilita tra relazione coniugale e relazione cristologico-ecclesiale, che fa assumere a questa il carattere di elemento sorgivo di quella» (S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini*, 210).

Dal rapporto Cristo-Chiesa si coglie la qualità piena dell'Amore sponsale, non viceversa: quel «come» io vi ho amato apre alla novità piena e definitiva dell'amore che sorge nel cuore dell'uomo. La Pasqua di Gesù dischiude fino in fondo le dimensioni dell'amore, ne dice il fondamento e, in particolare, rende l'uomo capace di amare come lui. Nello Spirito Santo il reale legame con Cristo è un legame squisitamente amoroso – e, pertanto, non si riduce al puro piano intellettualistico – abilita gli sposi ad amare nella stessa forma.

Inoltre, precisamente perché in Cristo si attua la pienezza dell'amore, attira l'uomo, chiarisce il suo desiderio e lo porta a compimento. In definitiva, più che guardare una supposta «dimensione umana» dell'amore, è partendo da Cristo che si illumina il desiderio di amore del cuore umano.

«Questa stessa Grazia che crea l'unità tra Dio e l'uomo, si rivela nell'unità tra Cristo e la Chiesa e precisamente in una manifestazione che è in maniera assoluta, escatologica e come fine il fondamento di ogni altra Grazia e della sua funzione unificatrice del mondo. Quindi l'unità di amore di due persone e l'unità Cristo-Chiesa non presentano solo una analogia esteriore, bensì anche un rapporto di reciproco condizionamento: la prima esiste perché esiste la seconda. Il loro rapporto analogico non è estrinseco, ma è vero e proprio rapporto di partecipazione. Infatti, l'unità coniugale deriva causalmente dall'unità tra Cristo e la Chiesa»⁴².

Se si assume come base l'esperienza «umana» o «naturale» dell'amore di coppia – ritenendola già data e nota – ci si trova poi a sforzarsi di argomentare la novità cristiana, per differenza o per aumento (quasi fosse un «di più»). Ma questo non ripete precisamente gli errori dell'impostazione dualistica? Oltretutto, si suppone che quando si parla di «matrimonio» si pensi a un immaginario univoco e ben definito. In realtà, non si può dare per scontato, oggi (ma neppure lungo la storia, come ha mostrato il precedente studio del prof. Marcaletti), che il desiderio sincero di amarsi tra un uomo e una donna abbia lo stesso volto del rapporto Cristo-Chiesa, ossia intenda assumere quei tratti di amore che la Chiesa attribuisce al sacramento. All'opposto, lo stesso mistero del matrimonio potrebbe essere ulteriormente chiarificato a partire da quell'amore pasquale che svela le profondità del desiderio di amore sbocciato nel cuore dell'uomo, ne indica gli orizzonti pieni e gliene dà la possibilità.

⁴² K. RAHNER, «Il matrimonio come sacramento», 600.

Lo stesso Rahner, pur muovendo dalla valorizzazione di ogni «intima e personale unità di amore tra due persone (di sesso diverso)», come già in se stessa segno e luogo di Grazia, fatica poi a recuperare in un secondo momento la specificità del sacramento parlando di una «“radicalizzazione” di questo amore personale attraverso ciò che noi chiamiamo la Grazia»⁴³. Semplicemente, ci chiediamo se una seria inversione metodologica non possa aiutare meglio la ricerca.

In questo senso forse si può recuperare anche il matrimonio come vocazione: una meta a cui l'uomo si sente chiamato, un'attrazione che viene al contempo «fuori di sé», ma pure risuona come intima e personalizzante, che dà nome e forma al desiderio che la fa essere come persona.

4. Il primato del sacramento per comprendere il mistero del matrimonio

Alla luce del cammino sin qui compiuto, la convinzione che si debba partire da Cristo per comprendere la vicenda umana dell'amore invita coerentemente a mettere in primo piano l'evento sacramentale, poiché costituisce il luogo in cui la Grazia si dà certamente e in pienezza.

L'azione dello Spirito Santo nei sacramenti della Chiesa ha un valore paradigmatico rispetto a tutte le altre forme⁴⁴. Per questo acquista una priorità: non ha la pretesa di essere l'unica possibilità di intervento nella storia. Tuttavia, mantiene una specificità, in quanto è il luogo in cui si dà in pienezza e manifestamente il dono dello Spirito e, di conseguenza, permette di riconoscerne le tracce – i «*semina Verbi*» – in altri ambiti e in altre forme.

«In sintesi, la modalità “ordinaria” attraverso cui si realizza la configurazione degli uomini a Gesù Cristo (e, dunque, la salvezza) è quella sacramentale, messa in atto nell'ambito della Chiesa come visibile popolo di Dio. Tale modalità può definirsi “ordinaria”, perché rappresenta la *forma storica compiuta* della comunione di Gesù Cristo con gli uomini. D'altra parte, va riconosciuta la possibilità che lo Spirito operi per vie che vanno ben al di là

⁴³ K. RAHNER, «Il matrimonio come sacramento», 580.

⁴⁴ Cf in questo Dossier: P. CASPANI, «Condizioni di accesso al sacramento del matrimonio», *La Scuola Cattolica* 137 (2009) 339-340.

dei confini visibili della Chiesa e dei riti sacramentali che essa celebra. In ogni caso, se lo Spirito soffia dove vuole, la sua sovrana libertà non è “anarchica”, senza un principio e una direzione: qualunque sia la modalità d’azione che la sua inesauribile fantasia sa inventare, lo Spirito, frutto della Pasqua di Cristo, muove verso quella configurazione degli uomini al Signore crocifisso e risorto, che ha nei sacramenti la propria compiuta attuazione storica. Di conseguenza, anche le modalità non sacramentali dell’azione dello Spirito, lungi dall’essere senza relazione con l’eucaristia e gli altri sacramenti, trovano in essi la loro forma storica compiuta»⁴⁵.

Si deve dunque partire dal sacramento per svelare fino in fondo l’azione della Grazia anche nelle dinamiche umane. Più che ritenere il sacramento una «eccezione», esso è il luogo proprio dell’azione di Dio, che illumina pienamente ciò che avviene negli altri momenti. Se non conoscessimo la Grazia di Dio, nella Pasqua di Cristo, come potremmo parlare della sua opera nella storia? Precisamente il fatto di *conoscere* la presenza di Dio nel sacramento rende possibile *riconoscere* l’azione anche nelle altre forme.

Di nuovo, si nota l’ambiguità del dualismo natura-soprannatura. Partire da una storia pensata a prescindere dalla Grazia si riteneva facesse emergere più facilmente il sacramento nella sua assoluta superiorità e novità. In realtà, ciò lo ha reso estrinseco e tendenzialmente «superfluo», un «di più» riservato a pochi: «Cosa aggiungerebbe la celebrazione sacramentale all’amore di due giovani? Perché è necessario sposarsi in Chiesa?». Questi e altri simili dubbi non provengono da un’impostazione simile del discorso cristiano?

Più che dibattersi nel dilemma forse è opportuno capovolgere lo sguardo muovendo dal dono di Grazia e, dunque, dal sacramento, che è manifestazione e attuazione piena dell’intenzione di Dio nella storia. Non si parte da una sorta di minimo comune denominatore per additare lo «specifico cristiano» in aggiunta. Al contrario, proprio poiché si conosce il modo di agire di Dio si può riconoscerne le tracce anche altrove. Anche nella vicenda umana dell’amore quel compimento che è la Pasqua di Cristo illumina quanto sta prima e permette di cogliere la meta verso cui è orientato. Anzi, gli dà senso: non lo svuota come se fosse puramente «non-sacramento» o qualcosa al di fuori della Grazia. Semmai viene ricompreso meglio in rapporto ad esso. Per quel che vale l’immagine, il sacramento è

⁴⁵ P. CASPANI, *Rinascere dall’acqua e dallo Spirito. Battesimo e cresima sacramenti dell’iniziazione cristiana*, EDB, Bologna 2009, 201.

paragonabile alla cima di un monte: il vertice evidentemente è unico, ma non annulla quanto sta sotto di sé. Al contrario, diviene punto prospettico per cogliere come il cammino, pur attraverso sentieri tortuosi, arriva sin lì, o per smascherarne possibili deviazioni ed equivoci. In questo senso è preciso il quarto paragrafo di GS 22: prima «si sa» il sacramento che è la Pasqua di Cristo, pienezza e realtà della Grazia, e poi se ne può affermare l'esistenza anche per il resto della storia e degli uomini, pur con la discrezione di riconoscere che avviene «nei modi che Dio solo sa».

Precisamente i sacramenti conducono a conoscere e a valorizzare i luoghi di «emergenza» della Grazia nella storia umana. Nel caso del matrimonio, essi manifestano in pienezza il senso dell'amore umano e lo rendono possibile. In definitiva, il primato cristologico porta in luce il primato del sacramento.

Per ripartire da questo occorre liberare il discorso dal pregiudizio che il sacramento abbia una valenza esclusivamente intraecclesiale. G. Colombo rileva in questo una comprensione ancora dualistica del rapporto natura-soprannatura che porta a un duplice equivoco sul sacramento, inteso «da un lato in senso "riduttivo", cioè come se quanto dice fosse riservato in esclusiva ai cristiani, invece che destinato a tutti gli uomini senza eccezione né discriminazione; e in senso "fondamentalista", cioè come se quanto dice fosse il principio dal quale poter dedurre, senza soluzione di continuità e quindi senza le necessarie mediazioni, quanto pertiene alla contingenza storica dell'esistenza umana»⁴⁶. Sono i due esiti opposti di una non corretta lettura del soprannaturale: nel primo si introduce un dualismo indebito in quella realtà che è unitaria, nel secondo non si mantengono le distinzioni che pure la costituiscono. Di qui la conclusione di G. Colombo:

«Ritrovato il senso proprio del soprannaturale, si comprende la valenza propria del sacramento, nella fattispecie del sacramento del matrimonio, istituito non a beneficio esclusivo dei cristiani, ma di tutti gli uomini, in quanto solo nel sacramento l'esperienza di coppia, comunque vissuta, trova il suo senso "compiuto"»⁴⁷.

⁴⁶ G. COLOMBO, «La santità della Chiesa e i sacramenti. In margine all'opera di G. LAFONT, *Imaginer l'Eglise catholique* (1995)», in E. CHICA - S. PANIZZOLLO - H. WAGNER (edd.), *Ecclesia tertii millennii advenientis. Omaggio al p. Angel Antón*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1997, 359-371, 371.

⁴⁷ G. COLOMBO, «La santità della Chiesa e i sacramenti», 371.

5. *Il dinamismo della Grazia: la gradualità*

Il ripensamento della Grazia e del suo rapporto con la libertà introduce a una ricomprensione dinamica della sua azione, senza ridurla a un puro evento puntuale: il rapporto di Dio con l'uomo si dà nella storia e genera una storia⁴⁸. Non si riduce a un momento, non si brucia in un attimo: neppure in quello solenne della celebrazione. Al contrario, proprio la singolarità e la pienezza data nel sacramento illumina ciò che sta prima e dopo. La teologia ha valorizzato il momento celebrativo e le conseguenze. Forse può valorizzare meglio ciò che sta prima? Come anticipato, la tradizione con Trento ha descritto il percorso della preparazione alla Giustificazione, in cui la Grazia risulta già attivamente operante sin dall'inizio (capp. 5-6).

In analogia a questo, non si può ritenere che proprio l'unicità del sacramento getti una luce che rischiara anche quanto avviene prima della celebrazione? Si può parlare di una Grazia che prepara, attira e dispone al sacramento del matrimonio? Senza alcuna pretesa di forzare l'analogia né di confonderla col sacramento, in che termini è possibile riconoscere una Grazia presente e operante già prima della celebrazione del sacramento e in funzione di esso (che rimane comunque il punto di arrivo e il criterio di comprensione)? Il sacramento è stato abbondantemente analizzato in sé, nelle sue condizioni di validità e nei suoi frutti, ma meriterebbe una considerazione anche ciò che lo precede, tutto ciò che lo prepara.

In quest'ottica un'iniziale proposta è avanzata da E. Schillebeeckx il quale, proprio nel precisare il matrimonio come sacramento, ossia come «segno visibile dell'attività divina», torna a riconoscere tale azione anche nel cammino previo:

«È vero d'altra parte che, anche prima del matrimonio, l'amore tra due giovani che si sono scambiati una promessa non è al di fuori dell'influsso di Dio.

⁴⁸ «La presenza dello Spirito non conosce solo la differenza tra il grado iniziale della creazione e quello compiuto della redenzione, ma l'intera gamma delle gradazioni intermedie che compongono il processo della giustificazione. La presenza dello Spirito è, infatti, un "processo dinamico" in cui sono distinguibili livelli qualitativamente diversi della grazia» (A. FUMAGALLI «I fondamenti dell'etica cristiana nell'opera di H.U. von Balthasar», *La Scuola Cattolica* 133 [2005] 421-444: 435).

Perché essi non si recano all'altare per spogliare il loro amore della sua qualità umana. *Ubi caritas et amor, Deus ibi est...* Se due giovani si sono incontrati in un vero amore, Dio è già in mezzo a loro ed il loro amore è sacro. Permettendo il loro incontro, egli ha già dato principio a ciò che compirà definitivamente nel sacramento del matrimonio. Dio ha veramente una parte in questo amore fin dai suoi inizi»⁴⁹.

Il rapporto tra il tempo precedente e la celebrazione sacramentale è declinato in un rapporto di continuità pur nella discontinuità. Più precisamente nella tensione tra un «già» e il «non ancora», tra l'inizio e il suo compimento. Anche i recenti tentativi di pensare forme di catecumenato in vista del matrimonio⁵⁰ (o meglio, in analogia ad esso) suggeriscono uno spazio ancora da sondare non solo dal punto di vista pastorale, ma anche propriamente teologico.

Quest'approccio non sminuisce la singolarità del sacramento che – come Schillebeeckx ribadisce subito dopo – rimane «un punto culminante di un evento che egli ha suscitato in noi». Al contrario, porterebbe a risaltarne la singolare pienezza che, come polo d'attrazione, si offre quale punto di riferimento per interpretare e guidare il cammino previo che tende ad esso.

Nell'atto sacramentale

«giunge a maturazione un percorso di crescita che ha permesso alla persona di dichiarare il suo amore totale e definitivo per un'altra al punto da essere per lei segno dell'amore totale e definitivo di Dio. Tale maturazione è Grazia che raggiunge il suo culmine nell'atto libero di esprimere la propria volontà di dedizione: il consenso o contratto. Questo diventa il Knotenpunkt [punto nodale] di un processo che si radica nella disposizione di Dio tesa a costituire di due persone un'unità indissolubile. L'atto della decisione appare pertanto, nello stesso tempo, attuazione della libertà e dono che viene da Dio (Grazia)»⁵¹.

⁴⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1986, 29.

⁵⁰ Cf in questo Dossier: T. CASTIGLIONI, «Un catecumenato prematrimoniale? Indagine nei documenti del Magistero universale e italiano», *La Scuola Cattolica* 137 (2009) 307-336.

⁵¹ G. CANOBBIO, «Il matrimonio sacramento», 130.

V. CONCLUSIONI

Il cammino percorso, pur iniziale, suggerisce la fecondità di un dialogo tra le varie discipline teologiche. Gli apporti dell'una divengono uno stimolo per l'altra e occasione di ulteriori approfondimento.

Il superamento che l'antropologia teologica contemporanea ha prodotto su uno snodo ineludibile come il soprannaturale si propone come sfondo prezioso per una questione di attualità come la teologia del matrimonio, sia dal punto di vista sacramentario che pastorale. Allo stesso tempo, però, il confronto provoca l'antropologia ad approfondire ulteriormente l'unità del mistero divino che sia capace di ospitare le diversità e di declinare il fondamentale rapporto tra Grazia e libertà, in un cammino graduale che rispetti il funzionamento dell'economia salvifica e i concreti passi della libertà.

Dentro tali istanze di fondo, torna la convinzione che una corretta impostazione dogmatica del valore del matrimonio costituisca la guida liberante e sicura per l'azione della Chiesa. Questo sguardo non distoglie la comunità cristiana dalle dovute attenzioni al contesto civile e ai problemi che l'odierna situazione del matrimonio presenta. Semmai le offre un riferimento sicuro per il proprio discernimento e per rilanciare l'annuncio sulla vocazione all'amore, come efficacemente suggeriva G. Colombo:

«La Chiesa non ha il diritto/dovere di credere che la sua capacità di far fronte alla varietà delle situazioni umane, deriva in ultima analisi, dalla sua fede nel matrimonio sacramento? Poiché presenta il vertice insuperabile del rapporto di coppia, si propone come l'oggettivo polo di attrazione di tutte le esperienze umane di coppia; ma correlativamente rifluisce a dire il senso, positivo o negativo, di tutte le esperienze umane di coppia. Non deve la Chiesa, e quindi i cristiani, riconoscere questa potenzialità ed affidarsi ad essa?»⁵².

FRANCESCO SCANZIANI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

27 febbraio 2009

⁵² G. COLOMBO, «La santità della Chiesa e i sacramenti», 370.

SUMMARY

This article, starting from the results of recent theological anthropology, introduces into the dialogue with sacramental, moral and pastoral theology about the actual event of marriage. The passing over the traditional dualism between nature and super-nature and the recovery of Christ as the centre of life allow an unitary vision of human history and of the action of the Grace in it. Such bases suggest to start again from the primacy of sacrament in order to understand the history of conjugal love and of the steps which gradually lead to it.