

Alberto Conci
 MATRIMONIO E DIVORZIO
 NELLA TRADIZIONE PROTESTANTE

SOMMARIO: I. LA CONCEZIONE DEL MATRIMONIO – II. LA QUESTIONE DELL'INDISSOLUBILITÀ – III. IL PROBLEMA DEL DIVORZIO – IV. UNA PASTORALE DI ACCOMPAGNAMENTO

Più che come l'esposizione compiuta delle posizioni maturate all'interno della tradizione protestante, le pagine che seguono vanno intese come una breve ricognizione che attraversa in punta di piedi un pensiero teologico complesso e articolato a partire da una precisa prospettiva: quella di un cattolico che si mette in ascolto e si lascia interpellare dalla riflessione sul matrimonio e il divorzio elaborata in un contesto diverso dal proprio. Tale prospettiva stabilisce i confini ma soprattutto i limiti dell'approccio, che rimane inevitabilmente incompleto. Con la prudenza che questa premessa richiede, mi accingo dunque a proporre qualche suggestione attorno a un tema tanto delicato per la vita delle chiese e dei credenti.

Due sono i cardini sui quali poggia questo contributo: la concezione del matrimonio nelle chiese protestanti e l'atteggiamento in esse maturato nei confronti della separazione e del divorzio. La scelta di illustrare preliminarmente i tratti principali della visione del matrimonio non deriva solo dalla necessità di evitare eccessive semplificazioni, ma soprattutto dal fatto che quando si avvicina una tradizione diversa dalla propria risulta sempre importante tracciare il quadro di riferimento. Nel caso specifico per molti aspetti sono proprio le differenze e i punti di contatto fra la concezione cattolica e quella protestante che possono aiutare a comprendere diversità e somiglianze nel giudizio espresso sul divorzio.

I. LA CONCEZIONE DEL MATRIMONIO

Il dibattito teologico che si sviluppò nel periodo della Riforma ebbe in generale una profonda influenza sulla teologia sacramentale. Fin dall'inizio, la dottrina dei sacramenti divenne uno dei maggiori punti di attrito

fra il concilio di Trento e Lutero, e di questo scontro fece le spese anche la concezione del matrimonio.

Due fattori, nello specifico, non possono essere trascurati.

Da una parte, in generale, il carattere e i contenuti del confronto, che investì in realtà tutti gli aspetti della fede e della vita cristiana: dietro i toni – talvolta pacati e costruttivi, talvolta polemici e perfino violenti – che contrassegnano il confronto e lo scontro fra la chiesa cattolica e le chiese della Riforma¹, si intravede una straordinaria fecondità sul piano teologico, che ha inevitabilmente condizionato anche lo sviluppo delle riflessioni sul matrimonio.

Dall'altra, nel particolare, l'impressione diffusa che fosse necessario mettere a tema il problema dei matrimoni clandestini, affrontando con ciò la questione della «forma». Se infatti la natura sacramentale del matrimonio era, per la chiesa cattolica, fuori discussione, le modalità in cui il matrimonio veniva contratto rimanevano soggette a numerose variabili e su di esse si riteneva necessario intervenire. La questione della forma non era del resto affatto secondaria: non solo perché la mancanza di chiarezza rischiava di creare situazioni particolarmente difficili sul piano personale e su quello comunitario, ma anche perché fin dalle origini la chiesa si era trovata di fronte alla necessità di pronunciarsi sulla forma della celebrazione e sulla legittimità dei matrimoni contratti secondo le norme previste dalla legislazione civile.

«Nel corso dei primi secoli – ha sottolineato in proposito G. Cereti – la chiesa aveva accettato come realtà umana che veniva accolta e trasfigurata nel mistero del matrimonio cristiano la concezione del matrimonio propria del diritto romano, che nella sua forma più evoluta concepiva il matrimonio come un rapporto interpersonale, fondato sull'affetto reciproco e sulla perdurante volontà di essere marito e moglie. L'esistenza e il perdurare di un matrimonio cioè, per il diritto romano, era attestata dalla presenza dell'*affectio coniugalis*, testimoniata a sua volta dall'*honor matrimonii* che gli sposi si rendevano reciprocamente; il detto *nuptias non concubitus, sed consensus facit*, significava che il matrimonio era costituito non dalla convivenza e dai rappor-

¹ Ricordando che il recente documento della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla chiesa*, 29 giugno 2007, chiarisce la non attribuzione del termine di chiesa alle Comunità cristiane nate dalla riforma, utilizziamo il termine in quanto ci poniamo in ascolto di come tali confessioni si presentano e si esprimono, senza entrare nel merito di ulteriori dibattiti.

ti coniugali, ma dal consenso, e cioè dalla volontà degli sposi di essere marito e moglie, una volontà e quindi un consenso che doveva perdurare perché perdurasse il matrimonio. A partire dal quarto secolo, ma in qualche caso anche prima, la celebrazione di un matrimonio fra cristiani è caratterizzata dall'intervento di un ministro ordinato per una preghiera, una benedizione o un rito matrimoniale. Tale intervento acquisterà sempre maggiore importanza, sino a diventare, verso l'anno mille, obbligatorio in Oriente e abituale in Occidente, dove tuttavia il prevalere della dottrina consensualistica consentirà ai matrimoni clandestini di essere riconosciuti come validi sino al concilio di Trento ed oltre»².

Come ha fatto notare Mario Galzignato, lo sviluppo della dottrina sul matrimonio si snoda per questo su binari diversi rispetto a quanto accade per gli altri sacramenti, nei quali un intreccio profondo fra la dimensione pastorale, quella liturgica e quella teologica dà l'idea di una «sintonizzazione tanto stretta da rendere assai problematico lo stabilire dove i progressi dell'una anticipano e promuovono gli sviluppi dell'altra»³; per il matrimonio, invece, tale «sintonizzazione» non è così scontata e dobbiamo fare i conti con una riflessione teologica che, almeno per i primi secoli, sembra porre l'accento primariamente sulla necessità che il matrimonio venga vissuto in conformità con la fede battesimale. Questo fece sì che, nonostante nei Padri si trovi talvolta la raccomandazione di celebrare l'unione fra gli sposi con il consenso del vescovo, per un lungo periodo la chiesa di fatto si disinteressasse al problema della forma in cui veniva contratto il matrimonio. L'istituzionalizzazione di una forma specifica per il matrimonio cristiano non era percepita come una necessità e si considerava sufficiente il fatto che esso venisse scelto, abbracciato, vissuto in conformità con la fede della chiesa.

La lettera a Diogneto, al capitolo 5, richiama chiaramente questa prospettiva, affermando fra l'altro:

² Per queste osservazioni iniziali rimango debitore all'interessante contributo di M. GALZIGNATO, «La dottrina sul matrimonio e i matrimoni misti», *Credere oggi* 160 (giugno-luglio 2007) 94-130, da cui sono tratte anche alcune delle citazioni che seguono. Qui G. CERETI, «Inseparabilità fra contratto matrimoniale e sacramento del matrimonio. Un problema della chiesa cattolica romana», *Studi Ecumenici* 11/3 (1993) 279 s.

³ E. RUFFINI, «Il matrimonio alla luce della teologia cattolica», in V. MELCHIORRE (ed.), *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno*, Vita e Pensiero, Milano 1976, 112.

«1. I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. 2. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale. [...] 4. Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. [...] 6. Si sposano come tutti e generano figli, ma non gettano i neonati. 7. Mettono in comune la mensa, ma non il letto. 8. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. 9. Dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo. 10. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi».

Il riconoscimento della validità della celebrazione del matrimonio secondo il diritto dell'Impero ebbe come effetto principale quello di uno spostamento di attenzione sulla peculiarità del cristiano il quale, pur accettando di sottomettersi alle leggi del luogo, viveva il matrimonio nella sequela di Cristo. Da questo punto di vista, più che di matrimonio cristiano si deve parlare di un modo cristiano di vivere il matrimonio. Tale prospettiva appare più comprensibile se si tiene conto del rapporto che la chiesa primitiva aveva maturato con il potere statale, un rapporto caratterizzato talora da una lealtà distaccata, talora dalla persecuzione più violenta. Anche per questo la potente spinta profetica della chiesa delle origini conduceva a porre l'accento *in primis* sulla sequela, visibile nel martirio o nelle scelte di nonviolenza radicale, spostando l'attenzione su ciò che si considerava essenziale, anche se ciò, per il nostro tema, non implicava una sottovalutazione del valore «pubblico» del matrimonio. In altre parole, il problema della chiesa primitiva è quello di una comunità che vive il proprio rapporto con le autorità e con le forme dello stato con un certo distacco, favorito dal fatto che i cristiani si trovavano spesso a vivere la condizione di coloro che non dovevano o non potevano assumersi la responsabilità della vita civile.

A far affiorare una più marcata preoccupazione rispetto alla forma in cui viene contratto il vincolo matrimoniale sarà la politica di Teodosio che, mette in luce Galzignato, con il suo Codice

«in vigore dal 438 per l'Oriente e dal 443 per l'Occidente, riconosceva la validità di qualunque matrimonio stipulato mediante il solo consenso dei coniugi e in presenza di qualunque testimone; l'omissione di ogni altra formalità ufficiale, o anche solo tradizionale, non nuoceva alla validità del matrimonio stesso. Dal momento che lo Stato esimeva dalle cerimonie ufficiali,

che davano un carattere “pubblico” al matrimonio, e poiché la chiesa non poteva favorire i matrimoni “clandestini”, sarà l’autorità ecclesiastica a prendere la decisione di impegnare i battezzati a dare al loro matrimonio una “pubblicità ecclesiastica”»⁴.

Uno spostamento, questo, particolarmente importante, non solo sul piano giuridico, ma anche su quello etico e su quello liturgico: di fronte al rischio di vedere fortemente indebolita la dimensione pubblica del matrimonio si fa strada l’idea che la dimensione sacramentale del matrimonio implichi, pur nel rispetto dei costumi locali, una sorta di assunzione di responsabilità da parte della chiesa, anche in ragione della consapevolezza delle difficoltà che potevano derivare per i matrimoni clandestini.

Si apre così lo spazio per lo sviluppo, in ambito teologico, di nuove riflessioni che porranno alla teologia scolastica problemi di grande rilievo in ordine al rapporto fra matrimonio e grazia, alla libertà dei contraenti, al valore del consenso in tradizioni che non riconoscevano lo stesso grado di libertà all’uomo e alla donna (nel diritto germanico la giovane sposa passava dalla potestà del padre a quella del marito) e al problema del valore da assegnare nel matrimonio alla consumazione. In proposito Ruffini sottolinea come in questa fase anche una concezione della sessualità elaborata all’interno di un marcato dualismo anima-corpo abbia giocato un ruolo non secondario nell’elaborazione della concezione sacramentale del matrimonio:

«Proprio agli inizi del XII secolo, alla convinzione di fede – ormai acquisita dai tempi di sant’Agostino – che i sacramenti sono un segno della santificazione e della grazia, si era aggiunta l’affermazione che i sacramenti sono anche causa della grazia. Ora, dal momento che nelle prospettive della teologia della prima scolastica non entrava facilmente l’idea che l’intimità coniugale potesse essere segno di una situazione di grazia, a minor ragione poteva essere accettata la convinzione che ne fosse addirittura causa. Fu questo il motivo per cui – almeno per qualche tempo – la sacramentalità del matrimonio divenne il punto discriminante tra i sostenitori e gli oppositori della causalità sacramentale. Per non cadere in una palese contraddizione, i teologi credettero indispensabile passare ad una scelta: se si voleva catalogare il matrimonio tra i sacramenti cristiani, come si faceva già da qualche tempo da parte di alcuni autori, bisognava rinunciare all’affermazione che i sacramenti sono se-

⁴ M. GALZIGNATO, «La dottrina sul matrimonio e i matrimoni misti», 104.

gni efficaci (causa) della grazia; se, invece, si voleva sostenere che i sacramenti sono sempre causa della grazia, allora bisognava rinunciare a catalogare il matrimonio tra i sacramenti cristiani.

Pietro Abelardo e la sua scuola opteranno per la prima alternativa, l'autore anonimo della *Summa Sententiarum* sceglierà la seconda. Pier Lombardo, il primo e più chiaro assertore della causalità sacramentale, si sforzerà di armonizzare le due tesi contrapposte, ma la sua soluzione, che purtroppo farà sentire il suo peso su tutta la teologia posteriore, è salomonica: egli, infatti, sostenne che il matrimonio è certamente un sacramento ma che, a differenza degli altri che conferiscono la grazia, è soltanto un rimedio per la concupiscenza»⁵.

Con questa eredità dovranno fare i conti i teologi del sedicesimo secolo.

In tale situazione, con il decreto *Tametsi* il concilio di Trento intese stabilire quel minimo di forma (la conclusione del matrimonio con lo scambio del consenso di fronte a un sacerdote e alla presenza di almeno due testimoni) senza il rispetto della quale il matrimonio non poteva essere considerato validamente celebrato. Secondo il decreto, approvato dopo una lunghissima fase preparatoria l'11 novembre del 1563, è il consenso degli sposi e non la benedizione del sacerdote a rendere il matrimonio sacramento e perciò indissolubile. La chiesa non può quindi invalidare un matrimonio celebrato validamente dagli sposi. In altre parole, sul piano sacramentale il consenso rappresenta la causa efficiente, mentre i segni esterni non sono che la forma canonica del matrimonio. Ciò aveva come prima conseguenza il fatto che andavano considerati validi anche i matrimoni celebrati clandestinamente. Tuttavia, riprendendo la dottrina che stabiliva l'importanza della «pubblicità ecclesiastica», con il *Tametsi* la chiesa si riservava di «regolare lo *ius connubii* al fine di scoprire eventuali impedimenti e facilitare la prova dello stato giuridico delle persone. Così il decreto *Tametsi* stabilì che in futuro il matrimonio celebrato in clandestino sarebbe stato nullo»⁶. L'elemento di novità va riconosciuto proprio nel fatto che, nonostante si riconoscesse, in linea con la tradizione, la causalità efficiente del consenso, si imponeva una forma di celebrazione del matrimonio davanti al parroco (andando incontro peraltro a enormi problemi organizzativi...), al quale spettava solo di garantire la pubblicità e di

⁵ E. RUFFINI, *Il matrimonio alla luce della teologia cattolica*, 123s.

⁶ A. SAJE, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il codice latino e orientale*, PUG Editrice, Roma 2003, 71s.

individuare eventuali elementi che fossero di impedimento alla celebrazione del matrimonio da parte degli sposi.

Anche la riflessione di Lutero deve confrontarsi con gli stessi problemi, ma approda a soluzioni diverse in ragione delle premesse della sua teologia. Il punto dal quale è necessario prendere le mosse è costituito dalla centralità della Parola di Dio per Lutero e dal suo atteggiamento di fronte alla Parola, che egli interroga per ricavarne un orientamento per la propria vita e per rispondere in particolare alla domanda cruciale relativa alla propria salvezza. Lo stato di prostrazione e di disperazione nel quale Lutero si trova gettato a causa della domanda drammatica sulla propria salvezza viene superato attraverso la riscoperta del Vangelo e il riconoscimento della sua distinzione radicale dalla legge⁷. Le coordinate di questa centralità del Vangelo vanno cercate nell'affermazione secondo la quale la salvezza non dipende dalle opere ma dalla sola fede, dalla sola grazia (*sola gratia iustificat*⁸); ciò conduce Lutero a rifiutare la dottrina del libero arbitrio in ordine alla salvezza, la quale rimane dono gratuito di Dio in Cristo. Nemmeno il Discorso della montagna può essere inteso in prospettiva rigorosamente normativa, quasi esso potesse rappresentare un codice, pur nuovo, che ha valore in ordine alla salvezza. La salvezza non è concessa a chi fa, non è concessa in ragione delle proprie opere, ma in ragione della fede che viene offerta gratuitamente da Dio in Cristo. Nessuna opera umana può essere messa davanti a Dio con la pretesa che essa possa avere valore in ordine alla salvezza. La contrapposizione fra evangelo e legge conduce così Lutero a sradicare completamente qualsiasi pretesa di carattere legalistico: solo la grazia, non le opere, giustifica.

Come è comprensibile, la dottrina della giustificazione esercita una profonda influenza anche sulla teologia del matrimonio e sul giudizio espresso da Lutero in merito al divorzio⁹.

Il punto di maggiore distanza fra la tradizione cattolica e quella luterana si consuma sul piano della natura sacramentale del matrimonio, cosa che peraltro non deve stupire, visto che una delle più marcate linee di frattura fra le due chiese passa proprio dalla teologia sacramentale.

⁷ WA, 43, 536.

⁸ WA, 56, 255, 15-19.

⁹ Il tema del matrimonio viene trattato da Lutero già all'inizio degli anni Venti (il *Sermon von dem ehelichen Stand* è del 1519) e accompagnerà la sua riflessione teologica per tutto il periodo successivo caratterizzandosi anche, come si avrà modo di notare più avanti, per un certo sviluppo in ordine ad alcune tematiche.

Il rifiuto della dimensione sacramentale del matrimonio viene sostenuto da Lutero già nel 1520, nel *De captivitate babilonica*, opera in cui nega anche il diritto del papa di legiferare su tale materia. La motivazione di tale negazione viene fondata principalmente sul dato scritturistico, poiché secondo Lutero il matrimonio non è presente nelle Scritture quale sacramento istituito da Cristo stesso. Mancano nel matrimonio quegli elementi (istituzione da parte di Cristo, promessa di grazia e segno visibile) che sono contemporaneamente indispensabili per poterlo considerare realtà sacramentale. Nemmeno il richiamo a Ef 5,32 («Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla chiesa!») può essere considerato, secondo Lutero, sufficiente per sostenere la sacramentalità del matrimonio, in quanto non basta il riferimento al «mistero» (*mystérion*, tradotto poi nella vulgata con *sacramentum*) per dedurne la presenza di una realtà sacramentale.

È chiaro quindi che ciò che spinge Lutero a negare la sacramentalità del matrimonio non è una riflessione di carattere pastorale o etico, ma primariamente l'impossibilità di fondare tale sacramentalità nel Nuovo Testamento. Da questo punto di vista potremmo avere la netta impressione che – proprio perché per i cattolici la dimensione sacramentale del matrimonio rappresenta invece la premessa fondamentale dalla quale discende una serie di effetti sul piano della pastorale, su quello giuridico-normativo, su quello canonico e su quello dell'etica familiare – dal rifiuto di concepire il matrimonio come sacramento non possa che derivare una divaricazione insanabile fra le due concezioni. In altre parole, il rifiuto di Lutero in ordine alla sacramentalità del matrimonio condurrebbe di conseguenza, e necessariamente, alla radicalizzazione delle posizioni su fronti contrapposti che non hanno nulla in comune. In realtà, benché la questione sacramentale sia ovviamente di fondamentale importanza, si farebbe un errore a derivare i contorni della concezione protestante costruendola semplicemente «per negazione», a partire dalla posizione cattolica. Se è vero che per i cattolici qui è in gioco l'essenza stessa del matrimonio, non se ne può tuttavia dedurre che la negazione della natura sacramentale nella teologia protestante apra la strada a una inevitabile sottovalutazione del matrimonio: al contrario, anche nelle chiese nate dalla Riforma esso rimane una realtà terrena buona e voluta da Dio, che è figura della relazione sponsale fra Cristo e la chiesa, e che impegna gli sposi a vivere pienamente il messaggio dell'Evangelo.

Per Lutero il matrimonio, come tutte le realtà terrene, va dunque compreso all'interno della dottrina della giustificazione: è la fede del credente, non il suo operare, non il suo affannarsi attorno alle opere, che conduce alla giustificazione, e anche il matrimonio appare sorretto dalla stessa logica. Pertanto è la fede, e non la forma o le modalità in cui il matrimonio si realizza, che sono sempre storicamente condizionate, a rappresentare il criterio di fondo. Tuttavia il matrimonio non è una realtà qualsiasi, non è un'opera dell'uomo come tante. Esso è un mandato di Dio, realizza il primo comandamento di Dio nella creazione: «Crescete e moltiplicatevi» (Gen 1,28). Con ciò non viene superata completamente quella lettura negativa della sessualità che vedeva nella castità e nel celibato una condizione di maggiore perfezione rispetto alla vita matrimoniale; ma Lutero considerava il celibato un ideale estremamente difficile da perseguire, e per questo individuava l'esercizio della sessualità nel matrimonio come la via che viene richiesta a tutti gli uomini. La sessualità, sulla quale non viene completamente tolto il giudizio di essere «rimedio», acquista così un suo importante valore, all'interno di un mandato di Dio. In ragione di questo mandato, essa non può essere considerata unicamente come pulsione negativa, ma va compresa anche come espressione di un comandamento che Dio ha affidato all'uomo, all'unica condizione che venga vissuta all'interno del vincolo matrimoniale.

È evidente che, valorizzando la dimensione della fede e quella del comandamento, questa lettura teologica poteva dare l'impressione di porre in secondo piano il valore del consenso personale, della volontà dei contraenti, della libertà degli sposi nella scelta di costruire una relazione duratura. In realtà tali dimensioni appaiono comunque salvaguardate da Lutero attraverso il riconoscimento e la valorizzazione della dimensione «mondana» del matrimonio. Il matrimonio, come tutte le realtà umane, non appare immune dal giudizio di Dio: esso non è uno spazio nel quale gli sposi realizzano la loro esistenza in una mondanità che ricaccia Dio ai margini. Il matrimonio è contratto, secondo Lutero, nell'ambito del diritto civile vigente e in questo Lutero appare in linea con la lettura che ne dava la chiesa primitiva. In questa prospettiva, acquista un valore particolare proprio il consenso degli sposi, cui prima si accennava.

Da qui due conseguenze.

Prima di tutto si afferma che la forma del matrimonio civile, come realtà squisitamente mondana, è valida anche di fronte alla chiesa. La bene-

dizione che la chiesa pronuncia sul matrimonio riconosce la validità del matrimonio contratto sul piano civile, nel quale il consenso degli sposi è essenziale. La chiesa per Lutero non si deve dunque preoccupare di introdurre una legislazione ecclesiastica del matrimonio.

In secondo luogo, in questo modo si riconosce il valore pubblico del matrimonio, che non è un fatto privato, ma che appartiene alla comunità civile prima ancora che alla comunità ecclesiale. Si ribadisce così il principio che non esiste un «matrimonio cristiano», quanto piuttosto «un modo cristiano di vivere il matrimonio». Una lettura, questa, che costituisce fino ad oggi uno dei cardini del matrimonio in ambito protestante e che è particolarmente ricca di conseguenze anche sul piano dell'interpretazione del divorzio, perché affida la regolamentazione di questo campo difficile e delicatissimo all'articolazione del diritto civile. Ciò non significa, tuttavia, che la chiesa debba sospendere il giudizio su questa come su tutte le realizzazioni umane.

II. LA QUESTIONE DELL'INDISSOLUBILITÀ

La prospettiva fin qui delineata non deve però trarre in inganno. La tentazione da parte cattolica è spesso quella, cui si accennava sopra, di costruire per opposizione i contorni della teologia protestante del matrimonio, derivando dal rifiuto della dimensione sacramentale una serie di valutazioni che non rendono giustizia alla serietà e alla complessità delle argomentazioni elaborate in seno alle chiese protestanti.

Uno dei punti più delicati, da questo punto di vista, è costituito dalla visione dell'indissolubilità.

Va detto subito che sarebbe un errore considerare la natura sacramentale del matrimonio come unica garanzia dell'indissolubilità. Certo, la dimensione sacramentale del vincolo conduce a una lettura rigorosa dell'indissolubilità la quale, proprio in forza della sacramentalità, non può in nessun modo essere sciolta, se non con la morte del coniuge. Ma anche la visione protestante del matrimonio riconosce l'indissolubilità del vincolo fra gli sposi e, fra l'altro, non come un elemento secondario o accidentale, ma come un carattere essenziale del matrimonio stesso. Il fondamento dell'indissolubilità è in questo caso biblico: esso va riconosciuto nella relazione di amore e nella fedeltà che, sul modello dell'amore e della fedeltà gratuite di Dio per il suo popolo, caratterizza la promessa reciproca degli sposi:

«Per la Bibbia – scrive Girardet – il matrimonio si costituisce come un patto che coinvolge le dimensioni fondanti dell'unione coniugale: l'amore di un uomo e di una donna, la loro reciproca promessa di una convivenza fedele che implica un libero e rispettoso esercizio reciproco della sessualità. Di questo la Bibbia non dà un'esposizione teorica, ma lo indica, lo suggerisce e lo insegna con narrazioni, immagini e proverbi, pur restando, come è ovvio, all'interno del suo contesto culturale e della legislazione relativa alla famiglia patriarcale antica, che era particolarmente dura e discriminante nei confronti della donna»¹⁰.

Da un punto di vista biblico si riconosce qui non solo la dimensione interpersonale e donativa dell'unione degli sposi, ma anche il suo valore per la realizzazione piena della persona umana. La sessualità, dunque, non rappresenta un aspetto secondario di questa unione, non può essere ridotta a semplice *remedium*, ma è piuttosto da considerare come il luogo della realizzazione piena di questo dono che gli sposi si fanno reciprocamente. Essa

«per la Bibbia è il luogo dell'incontro più profondo e intimo fra un uomo e una donna, in un rapporto a due che li trasforma e li fa nascere a una realtà nuova»; dunque, «è parte dell'ordine buono della creazione e luogo di realizzazione umana» e, proprio in prospettiva biblica, «non è l'appagamento di una pulsione irresistibile o quasi divina, e neppure è finalizzata alla procreazione: cioè nessuna delle due più correnti interpretazioni della sessualità. Qui si parla della creazione di un rapporto nuovo che un essere umano stabilisce con un altro, eguale e diverso da sé, quasi a rispecchiare il rapporto che Dio stesso stabilisce con gli umani, un rapporto che è di alterità e insieme di vicinanza estrema, ma senza confusione»¹¹.

L'indissolubilità del rapporto deriva perciò dal valore essenziale che assume nella Bibbia l'amore fedele di Dio e di riflesso l'amore umano che ne deve diventare testimonianza. Da questo punto di vista, ogni riduzione del pensiero protestante che voglia far derivare dalla non sacramentalità una maggiore propensione alla rottura del vincolo coniugale appare ingiustificata: porre il fondamento sul modello dell'amore di Dio non è meno impegnativo che porlo sulla sacramentalità, al punto che, come si vedrà

¹⁰ G. GIRARDET, *Il Matrimonio*, Claudiana, Torino 2003, 15.

¹¹ G. GIRARDET, *Il Matrimonio*, 17.

più avanti, nelle chiese protestanti l'accettazione del divorzio appare ancora oggi problematica ed è causa, per tale ragione, di allontanamenti spesso irreversibili dalla propria comunità o dalla comunione della fede.

Fatta salva dunque l'importanza di riconoscere il valore fondamentale della fedeltà come base per affermare l'indissolubilità del matrimonio, occorre però fare attenzione a non perdere di vista il contesto in cui viene elaborata la riflessione neotestamentaria sull'indissolubilità. È quanto sosteneva nel 1966, in una breve pubblicazione sul tema del divorzio, Aldo Comba, il quale prendeva le mosse proprio dalla riflessione neotestamentaria sull'indissolubilità, invitando fra l'altro ad usare prudenza rispetto a letture del Nuovo Testamento di carattere legalistico-casistico o a interpretazioni che procedano all'universalizzazione decontestualizzata di alcune affermazioni di Gesù. Il rischio, riteneva Comba, è che da un'affermazione di Gesù (in questo caso «ciò che Dio ha unito l'uomo non separi», Mc 10,9, Mt 19,6) si derivino conseguenze generali dimenticando il contesto in cui tali parole sono state pronunciate. Gesù, sottolineava Comba,

«certo sapeva quel che tutti sanno, ossia che vi sono un'infinità di matrimoni fatti per infatuazione, per stoltezza, per noia, per ripicca e per numerosissimi altri futili o sordidi motivi, e non basta certo una cerimonia religiosa o civile per trasformare in "uniti da Dio" coloro che sono stati uniti da altri moventi. Gesù non dice "tutte le coppie devono considerarsi unite da Dio", ma semplicemente ricorda che Dio unì Adamo ed Eva perché fossero non più due ma uno, e ci sfida a prendere coerentemente posizione davanti a quel fatto. Allo stesso modo, parlando di un altro argomento, non aveva detto "gli uomini sono tutti uguali, bensì: "Dio fa piovere sui giusti e sugli ingiusti" (Mt, 5,45), sfidandoci a trattare con uguale bontà amici e nemici. Trasformare questa parola di Gesù in un precetto sull'uguaglianza assoluta fra gli uomini, da mettere alla base di una legislazione statale o ecclesiastica, conduce a delle evidenti assurdità; e parimenti, fondare sul detto "quel che Dio ha unito..." un precetto sull'indissolubilità di tutti i matrimoni, da inserire nella legislazione statale o ecclesiastica conduce a situazioni altrettanto evidentemente assurde, alle quali si cerca poi di ovviare con degli istituti, come la dichiarazione di nullità o la separazione legale, che, in pratica, mantengono l'apparenza dell'indissolubilità avendone rinnegato la sostanza»¹².

¹² A. COMBA, *Il Divorzio*, Claudiana, Torino 1966, 9s.

Comba intende in questo modo sollevare due questioni fondamentali: da una parte il pericolo di interpretare troppo restrittivamente il precetto evangelico dell'indissolubilità trascurandone la contestualizzazione, con il rischio di ricavarne norme rigide e universali che sono lontane dal dettato neotestamentario; dall'altra l'importanza, nella richiesta di Gesù, di dare testimonianza di un amore compiuto, in linea con tutto l'insegnamento di Gesù e con la promessa di fedeltà dell'Antico Testamento. Il richiamo di Comba alla contestualizzazione non intende quindi condurre ad una relativizzazione del valore dell'indissolubilità, quanto piuttosto suggerire un approccio al dato neotestamentario non forzato e il più corretto possibile sul piano interpretativo. E soprattutto intende invitare a non perdere di vista, in nome dell'affermazione di un principio, la concretezza delle situazioni e delle condizioni storiche nelle quali il credente vive.

Dunque, più che il tema dell'indissolubilità, è forse il pieno riconoscimento della validità della forma civile del matrimonio, contratto secondo le leggi del diritto di uno stato, a marcare maggiormente la distanza dal mondo cattolico, anche se tale distanza, ancora una volta, non va enfatizzata esprimendo giudizi frettolosi. «Tutte le chiese cristiane – spiega Ernst Lange – sono concordi nell'affermare che il ministro di culto è semplicemente testimone, in un matrimonio religioso. [...] Tra i protestanti la cosa è ancora più chiara. Per essi infatti, nell'attuale legislazione lo sposalizio è già la legittima conclusione del matrimonio»¹³.

E nel *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni fra cattolici e valdesi o metodisti in Italia* del 1970 si legge: «Il matrimonio, come fatto sociale, è soggetto alle norme dettate dalla società civile che ne indica i caratteri giuridici; ma per i credenti in Cristo esso assume un significato particolare nella comunione di vita che i coniugi in esso realizzano»¹⁴. Le due affermazioni sottolineano in maniera chiara quanto accennato sopra: non esiste una forma cristiana del matrimonio, poiché si riconosce che la forma viene dettata dal diritto vigente, che ne indica i caratteri giuridici; al contrario esiste invece un modo cristiano di vivere il matrimonio, un significato che il matrimonio assume per i credenti che lo contraggono secondo gli usi civili

¹³ E. LANGE, «Il Matrimonio», in Dizionario di teologia protestante, Herder – Morcelliana, Brescia 1970, 309.

¹⁴ *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni fra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, 1970, n. 4.

della società umana in cui sono inseriti. Il matrimonio, in questo modo, è soggetto ai cambiamenti storico-sociali e alle convenzioni culturali, ma rimane costante l'obbligo per il credente di viverlo secondo il vangelo di Gesù: «Nelle legislazioni attuali il matrimonio si presenta come un'unione in cui i rapporti fra i due sessi si impostano in forma volontaria e stabile per una convivenza duratura di un uomo e di una donna»¹⁵. Il riferimento alle «legislazioni attuali» è significativo perché implica al tempo stesso il riconoscimento dello sviluppo delle forme del matrimonio:

«Il matrimonio monogamico odierno non ha praticamente nulla a che fare con le forme in uso nell'era preindustriale. Allora trattavano le stirpi, oggi le persone. Allora si trattava di assicurare la discendenza, l'economia, la politica familiare; oggi l'accento è posto sull'aspetto affettivo della convivenza. Un tempo furono le case a fondare matrimoni; oggi sono i matrimoni che innalzano case *ad tempus*, fino a che i figli diventano adulti»¹⁶.

Se quindi la forma rimane soggetta alla variabilità storica, l'amore reciproco, la fedeltà e la sequela costituiscono il nucleo permanente del matrimonio per il cristiano. In questa prospettiva, la benedizione pronunciata sulle mani congiunte degli sposi nel rito protestante del matrimonio non deve essere interpretata, spiega Lange, come una istituzione del matrimonio stesso, quanto piuttosto come la partecipazione della chiesa, attraverso la propria benedizione, alla promessa che gli sposi reciprocamente pronunciano di fronte a Dio. È quanto metteva in luce nel 1940 Dietrich Bonhoeffer, affrontando nell'*Etica* la dottrina dei mandati: «I matrimoni non sono conclusi né dalla chiesa né dallo stato, né ricevono solo da queste istituzioni il loro diritto. Il matrimonio è piuttosto concluso dai due coniugi. Il fatto che esso venga concluso davanti allo stato e davanti alla chiesa, significa semplicemente che l'uno e l'altra lo riconoscono pubblicamente e riconoscono i diritti in esso insiti. Questa è la dottrina luterana»¹⁷. Diritti che discendono dal fatto che il matrimonio rappresenta «il più antico di tutti gli ordinamenti», che «esisteva già quando la comunità umana non si era ancora articolata in nessun altro modo. Il matrimonio è dato con la creazione dei primi uomini. Il suo diritto risale agli inizi

¹⁵ *Testo comune*, n. 3.

¹⁶ E. LANGE, «Il Matrimonio», 311.

¹⁷ D. BONHOEFFER, *Etica*, Queriniana, Brescia 1995, 177s.

dell'umanità»¹⁸. Per questo Bonhoeffer riconosce al matrimonio un diritto naturale che si fonda nella creazione, colloca questo diritto nella linea della tradizione luterana, e gli attribuisce il fine, voluto da Dio, di realizzare «tutto l'uomo così come esso sta in realtà davanti a Dio»¹⁹.

Vista così, la distanza fra la concezione cattolica e quella protestante, che in linea di principio è particolarmente marcata a causa della profonda diversità sul piano della teologia sacramentale, si attenua sul versante concreto dell'affermazione dell'indissolubilità:

«Partiamo dunque – scrive ancora Girardet – dal matrimonio in senso lato, come fatto sociale e pubblico, consacrato dalla tradizione e definito dalla legge, con regole uguali per tutti. Esso prevede un patto fra un uomo e una donna, con caratteristiche di esclusività, stabilità e durata, che offre un posto riconosciuto e stabile per la nascita, la cura e l'educazione dei figli, e che comprende, in misura maggiore o minore, un incontro o un'alleanza di famiglie e la creazione di una “casa” come luogo sociale di vita che vada al di là dei puri rapporti di convivenza coniugale e di educazione dei figli. [...] Con tre elementi essenziali: la libertà dei contraenti, un progetto comune (nel senso che nessuno dei due lo può realizzare da solo), e quella costanza di impegno che chiamiamo fedeltà»²⁰.

È proprio questo richiamo finale alla fedeltà, intesa come uno dei tre elementi essenziali del matrimonio, che riporta all'indissolubilità come a un bene essenziale anche nella teologia protestante del matrimonio. La fedeltà, «quali che ne siano i contenuti liberamente concordati dalla coppia, è la forza strutturante del matrimonio, in quanto ne fa una realtà comune e irreversibile, un crescere insieme nel quale gli spazi di libertà personale, che l'uno e l'altra si donano reciprocamente, contribuiscono ad allargare e ad approfondire lo spazio dell'incontro iniziale»²¹. La fedeltà, che è l'espressione personale dell'indissolubilità del matrimonio, si esprime così a tre livelli: ha il suo fondamento nella Bibbia, rappresenta assieme alla libertà e all'amore uno dei caratteri coesenziali della promessa matrimoniale, impone agli sposi, nella sua declinazione più esistenziale, uno stile di vita quotidiano di rispetto e di accoglienza reciproci e di apertura agli altri.

¹⁸ D. BONHOEFFER, *Etica*, 176.

¹⁹ D. BONHOEFFER, *Etica*, 52.

²⁰ G. GIRARDET, *Il Matrimonio*, 26.

²¹ G. GIRARDET, *Il Matrimonio*, 37.

III. IL PROBLEMA DEL DIVORZIO

Tutto questo va tenuto presente per comprendere la riflessione sul divorzio nel pensiero protestante, che infine mi accingo brevemente a trattare.

Se l'affermazione di principio dell'indissolubilità del vincolo matrimoniale viene considerata un valore fondamentale anche in ambito protestante e quindi accomuna sul piano esistenziale e in parte su quello del giudizio morale cattolici e protestanti, d'altra parte il rifiuto della sacramentalità e il diverso ruolo riconosciuto al matrimonio civile permettono di pronunciare un giudizio sul divorzio più articolato rispetto a quello espresso dalla chiesa cattolica. Come abbiamo visto, la sacramentalità del matrimonio nella prospettiva cattolica ne fa infatti un vincolo che può essere sciolto unicamente con la morte di uno dei due coniugi, fatte salve quelle condizioni che rendono nullo il matrimonio.

La posizione di Lutero sul divorzio rimane complessivamente molto severa, sulla base del duro giudizio espresso nel Nuovo Testamento.

Tuttavia, egli riconosceva la possibilità del divorzio in caso di adulterio, e ammetteva allo stesso modo la legittimità delle seconde nozze. In una prima fase la possibilità delle seconde nozze venne sostenuta da Lutero come legittima solo dopo che era trascorso un lungo periodo di tempo dalla rottura del matrimonio (il ripudio o l'abbandono dovevano essere avvenuti da oltre un decennio, a meno che non si trattasse di ripudio definitivo)²². La concessione del divorzio era giustificabile quindi solo in casi estremamente gravi, e ne rimanevano esclusi, almeno potenzialmente, quei casi di infelicità matrimoniale che non comportavano però l'adulterio o l'abbandono. Tuttavia, la considerazione dell'importanza dell'esercizio della sessualità nella vita della persona e la convinzione che l'istinto sessuale non potesse essere esercitato, secondo la volontà di Dio, che all'interno del matrimonio, spinse poi Lutero a considerare legittimo il divorzio anche in caso di impotenza o di rifiuto dei rapporti sessuali; per la stessa ragione in questi casi le seconde nozze erano considerate legittime²³. In seguito vennero riconosciuti da Lutero altri motivi di frattura del matrimonio: l'assenza prolungata del coniuge, l'esortazione al male, la grave incompatibilità di carattere e la diversità di religione, qualora tale diversità fosse di impedimento alla vita cristiana. L'elemento fonda-

²² *De Captivitate Babylonica*, 559.

²³ *De Captivitate Babylonica*, 560.

mentale, in questo lungo elenco di cause che giustificavano il divorzio, era la centralità della vita dei coniugi: su questo si basava anche la sua critica alla pretesa della chiesa cattolica di stabilire dall'esterno le cause dell'impedimento al matrimonio e di non concedere il suo scioglimento sulla base delle condizioni in cui si trovavano gli sposi.

Non si deve, però, giungere alla conclusione che Lutero fosse un sostenitore del divorzio come «possibilità» da collocare sullo stesso piano del matrimonio. Se il matrimonio si collocava fra i mandati di Dio, la sua frattura, pur comprensibile a causa del limite e della peccaminosità umana, rimaneva comunque un atto negativo, estremo, e apertamente in contrasto con la volontà di Dio. E così la concessione delle seconde nozze derivava più dalla convinzione che una sessualità vissuta nel matrimonio è preferibile alla condizione del disordine, che non dalla reale convinzione di una legittimità delle seconde nozze. A muovere la riflessione di Lutero è dunque la consapevolezza del limite, della debolezza, della fragilità dell'uomo e delle relazioni umane e non la convinzione che il divorzio sarebbe semplicemente un'opzione fra le tante, con la stessa legittimità di altre.

Gli altri riformatori si collocano nella linea impostata da Lutero, anche se con accentuazioni personali talvolta molto diverse. Limitandosi solo a qualche cenno, possiamo notare che l'adulterio viene riconosciuto come la possibile causa di divorzio dalla maggior parte dei riformatori: Melantone vi aggiunge anche l'infedeltà e la motivazione della diversità religiosa; Calvino riconosce l'adulterio, ma appare più esitante sul problema delle diversità religiose (è comunque del 1561 la legge che a Ginevra ammetteva il divorzio per queste due ragioni, fallito ogni altro tentativo di riconciliazione, concedendo la possibilità di nuove nozze); Zwingli pensava a un elenco più ampio di cause, comprendendo anche il pericolo per la propria integrità fisica e la follia (considerando Mt 5, 31-32 un testo esemplificativo più che normativo). Le posizioni dei riformatori radicali, come anabattisti e hutteriti, appaiono invece più severe, limitando in generale la causa legittima di divorzio all'adulterio e non considerando però legittime le seconde nozze.

Nel 1646 la *Confessione di Fede di Westminster*²⁴, uno dei più interessanti documenti calvinisti su questo tema, sottolinea con forza la santità e l'indissolubilità di principio del matrimonio, ma ammette la possibilità del divorzio e le nuove nozze come eccezione alla regola. Al suo interno è intro-

²⁴ *Confessione di Fede di Westminster*, 24,5.

dotto il principio che dopo un legittimo divorzio, l'ex-coniuge è da considerare al pari del coniuge morto: «Nel caso di adulterio dopo il matrimonio, la parte innocente può legittimamente iniziare una causa di divorzio e, dopo il divorzio, sposare un altro come se l'offensore fosse morto». Particolarmente degna di nota risulta l'indicazione relativa alla necessità di avviare un procedimento pubblico di dissoluzione del legame matrimoniale: «Anche se la corruzione dell'uomo è tale che tende a trovare motivi per separare ingiustamente quelli che Dio ha unito in matrimonio, tuttavia nessun motivo, tranne l'adulterio o l'abbandono volontario, tale che non possa essere riparato né dalla chiesa né dall'autorità civile, è una causa sufficiente per la dissoluzione del legame matrimoniale. Nel fare ciò bisogna seguire un procedimento pubblico ed ordinato e far sì che le persone coinvolte non siano abbandonate alla propria volontà o discrezione per quanto riguarda il loro caso»²⁵. La dimensione pubblica del matrimonio, e il riconoscimento di un suo valore di fronte alla comunità avevano come conseguenza la necessità che anche la rottura del vincolo doveva essere altrettanto pubblica, al fine di evitare che si potesse rompere troppo alla leggera un legame cui veniva attribuito un valore fondamentale per la costruzione della convivenza umana prima ancora che davanti a Dio.

La diversità di approccio che abbiamo intravisto in questi brevi cenni storici permane ancora oggi sia sul versante del giudizio sul divorzio, sia su quello delle seconde nozze.

In generale, con una schematizzazione che a dire il vero non rende troppo ragione della complessità delle posizioni, si può dire che permangono differenze abbastanza marcate. Le chiese storiche, valdesi, metodisti, battisti, luterani, tendono ad essere più aperte al problema, e prendono in considerazione la possibilità del divorzio nei casi più gravi di rottura della relazione. Negli ultimi decenni il diffondersi di questa pratica e la crisi dell'istituto matrimoniale hanno condotto anche ad aprire un dibattito interno e a interrogarsi su una pastorale che si faccia carico del problema. È il caso ad esempio della chiesa luterana degli Stati Uniti, che ha approvato nel 1970 una risoluzione sul tema del divorzio nella quale si impegna a concentrarsi sul futuro delle persone interessate dal trauma della separazione, sul superamento del dolore e la rielaborazione del lutto, e quindi anche sulle nuove nozze, evitando di porre l'accento solo sul fallimento e

²⁵ *Confessione di Fede di Westminster*, 24,6.

sulle cause della frattura. Il matrimonio, si ritiene, rimane un impegno di fedeltà che coinvolge uomo e donna per l'intera esistenza; tuttavia l'unione può essere intaccata dal peccato e dall'egoismo e in molti casi, quando non è più ricomponibile la relazione, la dissoluzione del matrimonio viene accettata come male minore ed è migliore della sua prosecuzione.

Questo non significa che si debbano sottovalutare le dimensioni e la portata del divorzio, che in molti casi coinvolge nella frattura molte altre persone oltre alla coppia, dai figli alla comunità. Non è un caso che in determinate circostanze ci siano condizioni considerate particolarmente difficili, come ad esempio il divorzio di un pastore: presso i Presbiteriani, ad esempio, il divorzio di un pastore è ritenuto tanto problematico che è necessario il parere positivo di un'apposita commissione, visto il valore di testimonianza che il pastore di una comunità assume su di sé. E non è un caso che nelle chiese metodiste la pratica del divorzio più che essere regolamentata appaia come «tollerata», in quanto rappresenta la rottura di un'unione benedetta da Dio e destinata all'indissolubilità.

In altri casi, come con le chiese pentecostali, carismatiche, le assemblee di Dio, il giudizio appare più severo, anche se ovviamente si deve far attenzione a non prendere troppo rigidamente questa divisione. L'abbandono della propria comunità e spesso l'abbandono della propria chiesa sono forse il sintomo visibile più chiaro del giudizio che si percepisce come espresso sul divorzio, e non è un caso che spesso l'abbandono della chiesa dopo il divorzio avvenga proprio all'interno delle comunità più radicali.

Tale diversità nell'atteggiamento delle chiese va ricondotta, come è comprensibile, in particolare alla diversa valutazione del «no» di Gesù al divorzio, che per taluni va compreso nel contesto della predicazione nel suo tempo, mentre per altri rappresenta invece un messaggio indiscutibile e un segno inequivocabile della condanna del divorzio come comportamento inaccettabile di fronte a Dio e di fronte agli uomini.

Tuttavia, e questo è il dato che non va dimenticato, tutte le chiese protestanti prendono sul serio il problema e riconoscono la gravità di una crisi nel momento in cui essa giunge a distruggere la serenità di una convivenza umana.

Da questi cenni si possono ricavare almeno tre considerazioni.

Anzitutto, la diversità fra le posizioni non va enfatizzata né accentuata eccessivamente. Al di là di tale diversità, infatti, rimane il riconoscimento

dell'importanza dell'indissolubilità, che rappresenta la volontà di Dio per il progetto di vita degli sposi.

Oltre a ciò, il divorzio viene considerato come il fallimento di un progetto globale nella vita della persona, un fallimento da ascrivere all'esperienza del peccato e del limite di fronte al quale per molte chiese le seconde nozze possono rappresentare un momento di ricostruzione della propria vita e del proprio futuro.

Infine una riflessione meriterebbe il giudizio morale sulle persone che sperimentano il fallimento del matrimonio e che fanno la dolorosa esperienza del divorzio. Come avremo modo di vedere fra poco è questo uno dei cardini di quella pastorale di accompagnamento che caratterizza oggi i percorsi di rielaborazione teologica e la prassi ecclesiale di molte chiese protestanti. Tanto più se si tiene conto che in molti dei Paesi di tradizione protestante si assiste a una crescita delle crisi matrimoniali e dei divorzi che impone, per le dimensioni e per la gravità del fenomeno, una riflessione di carattere teologico e pastorale che vada oltre il giudizio di condanna e la semplice affermazione dell'indissolubilità come bene irrinunciabile.

In questa riflessione rientra la distinzione sulle responsabilità in merito al fallimento del progetto matrimoniale. La distinzione classica fra il coniuge offeso e il coniuge che invece è responsabile della frattura con il suo comportamento rimane un criterio importante di valutazione e nelle chiese storiche, come la chiesa luterana, è uno degli elementi che ha permesso di superare gli atteggiamenti di emarginazione o di esclusione dalla comunità.

IV. UNA PASTORALE DI ACCOMPAGNAMENTO

Qualunque sia l'atteggiamento che le diverse chiese protestanti hanno maturato nei confronti del divorzio, per i credenti esso assume sempre un carattere particolarmente doloroso, poiché al senso di fallimento per una relazione che si distrugge si somma l'esperienza della fine di una promessa pronunciata reciprocamente di fronte a Dio.

Per questo l'orizzonte nel quale collocare una pastorale di accompagnamento che si faccia carico della condizione dei divorziati non è quello del giudizio morale, quanto piuttosto quello dell'esperienza del fallimento, un'esperienza che non è mai estranea dalla vita del credente, che ogni giorno si confronta con le sfide che gli pone la sequela di Gesù:

«Tra gli apostoli – rilevava Comba – c'è stato Pietro che ha rinnegato Gesù; tra i primi cristiani ci sono stati i martiri, ma anche i *lapsi* ("caduti", rinnegati); ci sono (purtroppo) tutti i giorni dei credenti che non amano i loro nemici quanto i loro amici, come Gesù ha insegnato; può forse destare meraviglia che anche nel campo matrimoniale ci siano di quelli che non sanno vivere all'altezza di ciò che la loro fede richiede? In certi casi poi non si può nemmeno far risalire all'uno o all'altro dei coniugi una colpa specifica o un peccato particolare che sarebbe la causa del fallimento matrimoniale; spesso accade che essi abbiano semplicemente condiviso le aspirazioni e i pregiudizi comuni a tutti gli uomini o a tutta una generazione e che questo fatto abbia costituito lo scoglio su cui hanno fatto naufragio. Essi non sarebbero, dunque, più peccatori di tutti coloro che pur con un diverso destino partecipano però a quelle aspirazioni o a quei pregiudizi»²⁶.

Il passo di Comba è interessante. Non c'è nessuna leggerezza nella valutazione dell'esperienza del fallimento, né alcun tentativo di giustificazione su base sociologica: essa rimane contrassegnata dal peccato e investe tutte le dimensioni della vita nelle quali le donne e gli uomini sono chiamati a percorrere la «via stretta» della sequela, per dirla con Bonhoeffer. In tale prospettiva, il richiamo ad una responsabilità di contesto, cui Comba fa riferimento, nulla toglie alla responsabilità personale per il fallimento. E nemmeno la collocazione del fallimento matrimoniale «fra le prove che Dio gli impone»²⁷ («una prova riconosciuta ed accettata per fede non è mai un impoverimento della persona, ma anzi è la via attraverso la quale il credente esprime pienamente la sua fede, cioè la forza che lo caratterizza come persona»²⁸), può servire ad alleviare il dolore che il fallimento porta con sé, se non altro perché, fa notare Comba, «nessun credente può presumere di essere totalmente esente da colpa».

Partendo da qui, possiamo riconoscere oggi alcuni dei pilastri della pastorale di accompagnamento che si sta sviluppando in ambito protestante.

Mi limito a indicarne tre, che mi sembra potrebbero essere interessanti anche per un'elaborazione analoga in ambito cattolico.

Primo, non sottovalutare il dolore.

²⁶ A. COMBA, *Il Divorzio*, 19.

²⁷ A. COMBA, *Il Divorzio*, 21.

²⁸ A. COMBA, *Il Divorzio*, 21.

Gerhard Engelsberger, un pastore luterano che ha vissuto personalmente l'esperienza del divorzio e delle seconde nozze, e che oggi si dedica alla cura pastorale delle persone che hanno sperimentato il fallimento del matrimonio, considera debba essere proprio questo il punto di partenza.

«Esistono – scrive – pochi errori per i quali si paga così a lungo e sotto così tanti aspetti come quello di aver detto una volta “sì” all'uomo o alla donna sbagliati. [...] Ci muoviamo su un terreno delicato. Ci muoviamo sulle ferite degli esseri umani. Dopo il morire e la morte, accanto a gravi disgrazie che lasciano danni permanenti alla salute, e dopo i fallimenti in campo professionale, le separazioni e i divorzi sono certamente le esperienze umane che lasciano dietro di sé le ferite più profonde. Io non ho ancora incontrato una persona divorziata che a questo proposito abbia reagito con “tranquillità” a osservazioni, domande, giudizi. Nei divorziati, come dopo un'operazione, si possono scorgere gli effetti secondari dell'intervento, si vedono gli effetti collaterali dovuti alle medicine. Chi è divorziato deve costantemente riconquistare la libertà legata alla creazione, lottando contro le proprie esperienze e contro i giudizi degli altri»²⁹.

Non si tratta semplicemente di rimanere accanto; più in profondità si tratta di comprendere la radicalità di un'esperienza irreversibile e di mettere in conto che questa esperienza investe tutta la vita, rimettendo spesso in discussione tutto, dalla propria capacità di amare fino alla propria concezione di Dio.

Secondo, scoprire il valore della separazione da un punto di vista biblico.

Engelsberger suggerisce di aiutare a riscoprire la dimensione della separazione, della frattura, della dolorosa cesura, come una delle esperienze bibliche fondamentali, abbandonando l'idea che tutto debba essere necessariamente armonizzato. È questo, sostiene, uno dei caratteri del patto di Dio con l'uomo il quale, da Abramo a San Paolo, non sperimenta solo l'amore e la fedeltà, ma anche la separazione e la frattura.

La Bibbia «mostra i danni e le ferite, scopre le nudità, ma non certo per mettere in vista la persona sconfitta e denudata o per emarginarla, come avviene nel mondo dei mercanti e degli idoli, ma per accoglierla con amore e guarirla»³⁰. Esiste insomma una duplice dimensione della separazione.

²⁹ G. ENGELSBERGER, *Divorzio ed evangelo. Prospettive e speranze*, Claudiana 2007, 11; 20.

³⁰ G. ENGELSBERGER, *Divorzio ed evangelo*, 23.

Essa è prima di tutto – sostiene Engelsberger – il simbolo della distruzione che si vive sul piano esistenziale con la fine di un amore, con l'impossibilità di guarire completamente la sofferenza, con il farsi strada del disprezzo al posto dell'ammirazione, dell'odio al posto dell'amore. Ma dall'altra parte, essa presenta un volto positivo, che ha fra l'altro anche un fondamento biblico: essa può essere interpretata come un atto creativo quando tende a creare le condizioni nelle quali le parti separate possano vivere meglio, o possano almeno sopravvivere a una situazione divenuta assolutamente insostenibile: «Gesù che divide in nome della pace, che pretende distacchi e commiati in nome della salvezza, sarebbe frainteso se volesse mantenere a ogni costo, in nome della legge o della "santità" del matrimonio stesso, senza addurre nessun'altra ragione ("finché morte non vi separi"), un matrimonio fallito, diventato misero»³¹. In questo non c'è nessuna legittimazione del lassismo morale, ma più semplicemente l'accettazione, sul piano pastorale, del fallimento di un amore.

Terzo, testimoniare che la misericordia del Dio che perdona non attenua la ferita del fallimento e non cancella i segni del nostro peccato. Ma che tuttavia noi abbiamo bisogno di quella misericordia.

La ferita, il peccato, ricorda Engelsberger, fanno parte di un passato incancellabile, di fronte al quale, tuttavia, rimane il compito di testimoniare la misericordia di Dio che rimane accanto come il padre misericordioso di Luca 15,11-32. Questo servizio della misericordia non è meno faticoso per le chiese protestanti, se è vero quanto scrive ancora Engelsberger:

«Io desidero con tutto il cuore che finalmente la mia chiesa, per amore verso le persone ferite e per un profondo rispetto della vita, sia disposta a impegnare al massimo le proprie energie per accompagnare coloro che si trovano in questa situazione di crisi [...] Non soltanto i due coniugi sono richiamati al dovere e alla responsabilità quando – uniti dalla richiesta d'aiuto a Dio – promettono: "finché morte non ci separi". Ciò "riguarda" anche noi, noi che poniamo loro la domanda, noi che all'inizio li accompagniamo con la nostra intercessione e la nostra benedizione. Chi pronuncia le parole di Dio al principio di un matrimonio, sperando nella sua buona riuscita, rimane debitore nei confronti dell'intero evangelo se, quando esso finisce, di fronte al suo fallimento tace o emargina coloro che sono già emarginati»³².

³¹ G. ENGELSBERGER, *Divorzio ed evangelo*, 25.

³² G. ENGELSBERGER, *Divorzio ed evangelo*, 7s.

Quando ho cominciato a scrivere queste righe, sollecitato più dal bisogno di mettere ordine che dalla mia competenza, ho scritto a un amico, Antonio di Passa, pastore in Svizzera, per chiedergli di aiutarmi a mettere a fuoco i contorni di un problema che ancora oggi rimane per me radicalmente provocatorio. Qualche giorno dopo, è arrivato a casa mia un piccolo libro, di cui Antonio aveva curato la traduzione. Nella sua prefazione si legge: «Non avevo nessuna fiducia di farcela e la mia pur forte fede mi appariva come una minuta zattera in mezzo all'oceano agitato. La mia casa ordinata e splendente era stata attraversata da un uragano che aveva lasciato dietro di sé disordine e macerie, pezzi incompiuti di un'integrità ormai perduta per sempre»³³.

A lui va la mia gratitudine per avermi aiutato a chiarire alcuni punti chiave del complesso e articolato pensiero protestante e soprattutto a comprendere il senso e il valore di una pastorale che accolga la fatica e sia trasparenza della misericordia di Dio.

ALBERTO CONCI
Via S. Anna 57
38121 Gardolo (TN)

15 maggio 2009

SUMMARY

Reflection about marriage as a reality basic for the living together of man and woman and as the fundament of family is a commitment of the Church since its origins. During its first centuries of life, Christianity on one side accepts the form of civil marriage developed into the roman law and on the other begins its theological elaboration which will lead to recognise marriage as a sacrament. Teodosius' choice to fund marriage on consensus will lead the Church to the elaboration of an ecclesiastic form for marriage, thinking that recognising its validity only upon the consensus of the couple is not enough and is dangerous. Scholastic philosophy will deepen the theme of sacramentality, introducing the elements that will lead the Council of Trento to pronounce the *Tametsi* decree. Protestant Reform went against the catholic sacramental doctrine and its critics were also directed against its vision of marriage. Nevertheless, also for Luther,

³³ A. DI PASSA, «È possibile sopravvivere alla perdita di un amore?», in H.H. BLOOMFIELD – M. COLGROVE – P. MCWILLIAMS, *Come sopravvivere alla perdita di un amore*, AMA Edizioni, Milano – Monza 2008, 8.

basing on the Gospel, marriage is indissoluble, and such thought is the same in all protestant Churches, even through the centuries have emerged some differences in various aspects. The recognised value of indissolubility let express a negative judgment about divorce, which, under some conditions, is nevertheless recognised as a a legitimate choice, even if it cannot ever be considered an intrinsically good one. Protestant confessions will elaborate differen thoughts also about new marriages after a divorce. This will be a stimulus not only for the theological elaboration of this question, but also for the development of a pastoral for divorced people.