



**Matrimonio,
sacramento
e sessualità**

Una discussione lunga 100 anni

Indissolubilità, fedeltà e fecondità sono le tre caratteristiche del sacramento del matrimonio, sulle quali a breve riprenderà la discussione magisteriale e pastorale dei vescovi cattolici, nella XIV Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi sul tema «La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo» (a Roma dal 4 al 25 ottobre). Ma quegli stessi tre temi sono al centro del dibattito teologico da quasi 100 anni, e le risposte che sinora sono state date non hanno centrato l'obiettivo di rendere comprensibile e attuale il significato del sacramento in un quadro sociale e antropologico radicalmente mutato. L'inquadramento del problema in una chiave storico-teologica e sistematica, e la valutazione delle relative conseguenze per il magistero, offerti dal teologo Peter Hünermann, permettono di capire quali spazi si possano aprire per affrontare la questione con occhi nuovi e impostare una risposta teologica in grado di orientare le scelte pastorali non più rinviabili.

Fotogramma di Bibi Andersson
dal film *Persona* di Ingmar Bergman del 1966.

L'imminente seconda sessione del Sinodo dei vescovi dell'autunno 2015, chiamata ad affrontare questioni attualmente urgenti in materia di pastorale del matrimonio e della famiglia, richiede necessariamente un inquadramento nella storia della teologia e nelle connesse dichiarazioni del magistero dei papi e dei vescovi.* Perché? Il titolo qui scelto allude a quello di un articolo, che introduce direttamente nel cuore delle discussioni in Europa e in America dopo la prima guerra mondiale.¹ Nell'articolo risuonano le animate discussioni nel Parlamento di Berlino, nonché il dibattito pubblico su matrimonio civile, diritto a divorziare e a risposarsi, limitazione del numero dei figli, significato e natura del matrimonio e della famiglia nella società moderna.²

Un debito di 100 anni

Matthias Laros constata che si è verificato un profondo cambiamento del mondo in cui viviamo, e d'altra parte non è stata elaborata la questione del significato del matrimonio e della famiglia, la ricca eredità della teologia.³ E conclude: «Una filosofia del matrimonio è possibile solo sulla base di una convincente antropologia, nella quale appaiano chiaramente la relazione essenziale fra personalità ed essenza del genere nell'individuo, le relazioni metafisiche fra uomo e donna nel sesso e nell'eros e la loro reciproca relazione riguardo alla prole, e si riconosca alla sessualità il suo posto, il suo significato e la sua forma. Solo così si può rispondere in modo soddisfacente alle *tre domande fondamentali* del nostro tempo, che costituiscono oggi il problema del matrimonio: la domanda sul significato e sulla natura della comunità coniugale; la domanda sul divorzio; la domanda sulla limitazione del numero dei figli».⁴

La risposta a queste tesi, che Laros si fa carico di rappresentare e difendere a nome di una serie di teologi e laici impegnati, diventa l'invito rivolto da alcuni vescovi tedeschi a Wendelin Rauch, futuro arcivescovo di Freiburg, a redigere un'*Istruzione per i confessori*.⁵ Il nunzio Orsenigo⁶ scrive al card. Pacelli,⁷ segretario di stato, che stando al generale dei gesuiti Ledochowski, Pio XI ha avuto in mano l'articolo di Laros e non si è limitato a condannarlo, ma ha chiesto di perseguire la cosa. Attraverso Ledochowski si assegna al gesuita Franz Hürth il compito di redigere, nella pausa delle lezioni del 1930, la bozza dell'enciclica *Casti connubii*.⁸ Pio XI segue il lavoro di Franz Hürth con grande interesse.⁹

Nel contesto della redazione della *Casti connubii* si colloca anche una risoluzione della Conferenza di Lambeth dei vescovi anglicani, pubblicata il 15 agosto 1930 con il titolo *La vita e la testimonianza della comunità cristiana: matrimonio e sesso*, nella quale in determinate condizioni si giustifica la regolazione delle nascite per sani motivi morali e principi cristiani.¹⁰ La discussione negli Stati Uniti segue una direzione analoga.¹¹

L'impianto della *Casti connubii*

Deliniamo brevemente l'insegnamento della *Casti connubii*. Già il titolo, *Sul matrimonio cristiano, conside-*

rati le condizioni, le necessità, gli errori e i vizi attuali della famiglia e della società, mostra che s'intende offrire un'ampia descrizione che tenga conto dell'attuale situazione sociale e culturale. Perciò già il titolo attribuisce a questa enciclica un posto del tutto particolare, dato che non si era mai avanzata prima di allora una tale pretesa delle fonti magisteriali citate.¹²

Come viene caratterizzato teologicamente il matrimonio nella *Casti connubii*? Dopo l'introduzione, si procede a una tale caratterizzazione e precisamente sotto forma di tre affermazioni che somigliano a *definizioni*:

1. «Il matrimonio non fu istituito né restaurato da uomini, ma da Dio; non dagli uomini, ma dallo stesso autore della natura, Dio, e da Gesù Cristo redentore della medesima natura fu presidiato di leggi e confermato e nobilitato: le quali leggi perciò non possono andare soggette ad alcun giudizio umano e ad alcuna contraria convenzione nemmeno degli stessi coniugi» (Gen 1,27s; 2,22s; Mt 19,3-9; Ef 5,23-33; Concilio di Trento, sessione XXIV, *Denz* 1797-1816).

2. «Benché però il matrimonio di sua natura sia d'istituzione divina, anche l'umana natura arreca in esso il suo contributo (...). Infatti ogni particolare matrimonio (...) non può cominciare a esistere se non dal libero consenso di ambedue gli sposi (...) con il quale ambedue le parti danno e accettano il diritto proprio del connubio (...). Ma la natura del matrimonio è assolutamente sottratta alla libertà umana».¹³ «Mediante il connubio quindi si congiungono e si stringono intimamente gli animi, prima e più fortemente che non i corpi, né già per un passeggero affetto dei sensi e dell'animo, ma per un decreto fermo e deliberato di volontà; e da questa fusione di anime, così avendo Dio stabilito, sorge un vincolo sacro e inviolabile».

3. «La natura assolutamente peculiare e speciale di questo contratto lo rende totalmente diverso, non solo dagli accoppiamenti fatti per cieco istinto naturale tra i bruti, in cui non può esservi ragione o libertà deliberata, ma altresì da quegli instabili connubii umani, che sono disgiunti da qualsivoglia vero e onesto vincolo di volontà e destituiti di qualsivoglia diritto di domestica convivenza. Di qui appare manifesto che la legittima autorità ha diritto e dovere di frenare (*coercere*), impedire e punire questi turpi connubii, contrari a ragione e a natura».

Questa fondazione teologica è seguita da un capitolo sui tre beni del matrimonio: la prole, la fedeltà coniugale, il sacramento. Qui la *Casti connubii* si richiama ad Agostino, *De bono coniugali*, c. 24, n. 32.

– Riguardo alla prole, si sottolinea il grande dono fatto da Dio e i doveri e le gioie dei genitori.

– Riguardo alla fedeltà si richiama «la vicendevole fedeltà dei coniugi nell'adempimento del contratto matrimoniale (...) sancito secondo la legge divina al solo coniuge, né a lui negato»,¹⁴ collegandovi una riflessione sull'amore coniugale – con rinvio a Ef 5,25; Col 3,19 –, nel quale la fedeltà fiorisce nella sua forma più nobile.

– Riguardo al sacramento, si afferma: «A tutto il cumulo di benefici così grandi, il compimento e la corona viene da quell'altro bene proprio del matrimonio cristiano, che abbiamo chiamato con la parola di Agostino "sa-

cramento” e designa l’indissolubilità del vincolo e insieme l’elevazione e consacrazione, fatta da Cristo, del contratto in segno efficace della grazia». ¹⁵ Con rinvio a Mt 19,6 e Lc 16,18, l’enciclica insegna che questo vale, a partire dal matrimonio dei patriarchi, per tutti i veri matrimoni, «quantunque non competa a ciascun matrimonio con la stessa misura di perfezione». L’attenuazione e la maggiore libertà permessa da Mosè è stata revocata da «Cristo, in forza del suo potere di legislatore supremo», che «rimise pienamente in vigore la legge primitiva». A causa di questo «diritto divino», il potere civile non ha alcuna autorità sul matrimonio, ma solo la Chiesa. Riguardo a quest’ultimo punto, la *Casti connubii* si basa sull’enciclica *Arcanum doctrinae sapientiae* di Leone XIII (Denz 3142-3146).

Nel capitolo seguente l’enciclica tratta delle *insidie, frodi e pericoli* che sono molto diffusi e si nascondono in presunti nuovi tipi di matrimonio.

– Riguardo al bene della «prole» si segnalano abuso del matrimonio (regolazione delle nascite), aborto, ingiusto rifiuto del matrimonio e sterilizzazioni eugenetiche.

– Riguardo al bene della fedeltà si stigmatizzano le attuali tendenze all’emancipazione, il divorzio, la violazione della sottomissione della moglie al marito, le violazioni dell’amore.

– Riguardo al bene del sacramento si menzionano la secolarizzazione del matrimonio, le separazioni e la negazione dell’indissolubilità, i matrimoni misti.

Nell’ultimo capitolo l’enciclica presenta i *mezzi per la salvaguardia del matrimonio*, consistenti fondamentalmente nel ricondurre il matrimonio alla «concezione e norma di Dio» mediante:

- il rispetto e la pietà verso Dio;
- l’obbedienza alla Chiesa;
- la formazione della ragione e della volontà;
- l’adeguata preparazione al matrimonio;
- l’attenzione al miglioramento dei presupposti materiali;
- il sostegno e la promozione del matrimonio da parte delle autorità pubbliche.

Un’influenza determinante sul Vaticano II

Come valutare questo documento papale che ha giocato un ruolo notevole al concilio Vaticano II? ¹⁶ Esso ha indotto Paolo VI, dopo il Concilio, a rifiutare le conclusioni della commissione che era stata istituita durante il Concilio per trattare le questioni della regolazione delle nascite, e a pubblicare l’enciclica *Humanae vitae*, che ha orientato in modo determinante il magistero della Chiesa fino a Benedetto XVI e giocato un ruolo decisivo al Sinodo in corso su pastorale del matrimonio e della famiglia. Come valutare la *Casti connubii*?

Anzitutto, riguardo alla caratteristica generale. Su quali fonti si basa l’enciclica, che secondo il suo stesso titolo intende trattare del matrimonio cristiano dal punto di vista delle condizioni, delle necessità, degli errori e dei vizi della famiglia e della società? Dall’Antico Testamento cita 8 passi. ¹⁷ Dal Nuovo Testamento fa 8 rimandi a o brevi citazioni di Matteo, 3 citazioni di Luca, 2 di Giovanni, rinvia una volta agli Atti degli apostoli, ¹⁸ 4 volte

alla Lettera ai Romani, ¹⁹ cita 3 volte 1 Corinti, ²⁰ 2 volte la Lettera ai Galati, ²¹ 7 volte la Lettera agli Efesini. ²² A questo s’aggiungono rimandi o brevi citazioni di 2 Timoteo, Tito ed Ebrei, ²³ 1 rinvio a Giacomo e a 1 Giovanni. ²⁴

Riguardo ai documenti del magistero, l’enciclica rinvia al concilio di Trento, sessione 24 ²⁵ e sessione 6; ²⁶ *Catechismo romano* II, 8 q. 13 e q. 24; ²⁷ encicliche di Leone XIII *Arcanum divinae sapientiae* del 1880 ²⁸ e *Rerum novarum*; documenti di Pio XI *Ad salutem* del 20 aprile 1930, *Divinus illius magistri* del 31 dicembre 1929, nonché al Concordato fra la Santa Sede e lo Stato italiano del 1929. Cita, inoltre, un rescritto di Pio XI dell’11 luglio 1789 e aggiunge rimandi al *Codex iuris canonici* del 1917, ²⁹ ampliato con le considerazioni di 7 decreti del Sant’Ufficio o della Penitenzieria.

Nelle «Annotazioni» che padre Hürth allega al testo della *Casti connubii* si trovano anche compilazioni di risposte della Santa Sede sull’abuso del matrimonio, risposte della Penitenzieria sulla prassi dei confessori; inoltre, risposte della Santa Sede sull’assistenza per l’abuso artificiale del matrimonio e risposte della Penitenzieria sulla questione dell’utilizzazione dei tempi infertili, nonché su questioni di interventi medici come sterilizzazione, aborto, educazione sessuale nelle scuole. I documenti citati provengono quasi esclusivamente dal XIX secolo e dai primi decenni del XX secolo.

Riguardo ai testi di teologi, l’enciclica rinvia all’insegnamento di Agostino in *De bono coniugali* ³⁰ e anche alle sue opere *De coniugii adulterio*, *De nuptiis et concupiscentia*, *De genesi ad litteram* e *Enarrationes in psalmos*. Ma riguardo alle citazioni da queste ultime opere, si tratta soprattutto della ripresa dell’insegnamento agostiniano sulla *concupiscentia* e sui pericoli per il matrimonio a essa collegati. Si rinvia, inoltre, a un passo di Tommaso d’Aquino tratto dal *Supplementum* della *Somma Teologica* III, q. 49, a. 3 e altre due volte si allude ad altri passi della *Summa*, ma per lo più *en passant* nelle argomentazioni. ³¹ C’è anche il rinvio a un sermone di Gregorio Magno, un rinvio a Bellarmino, *De controversiis* vol. III, *De matrimonii controversiis* 2, c. 6.

Già questa rassegna mostra che si procede all’interpretazione del matrimonio nella luce della fede e del suo sviluppo ricco e plurale, con differenze nella tradizione occidentale e in quella orientale, essenzialmente a partire dalla visione del concilio di Trento, dalla prassi del Sant’Ufficio e della Penitenzieria, nonché dal *Codex iuris canonici* redatto dopo il concilio Vaticano I.

I problemi rimasti aperti

Quali sono i campi problematici che si aprono sui singoli punti in relazione alla *Casti connubii*?

1. Diversamente da ciò che s’afferma nel titolo, l’enciclica non affronta la situazione sociale del matrimonio moderno. Non tiene conto del fatto che, dall’avvento della ricerca storica nel XIX secolo, gli studi psicologici e antropologici hanno essenzialmente cambiato, approfondito e precisato la visione della storia del genere, della storia della cultura e delle istituzioni. E questo nonostante che, dalla colonizzazione dell’America Latina, l’amministrazione romana si sia trovata massicciamen-

te esposta alle forme e figure indie del matrimonio e della famiglia nella popolazione indigena e, nel XIX secolo, con l'inizio degli sforzi per l'evangelizzazione dell'Africa, la problematica matrimoniale abbia occupato fortemente i missionari.

L'enciclica non rinvia ad alcuna ricerca sociologica o storica, in cui si critica la forma romana della concezione del matrimonio come contratto in Europa o si mostrano i cambiamenti delle relazioni economiche e occupazionali nelle società europee e i cambiamenti prodotti dall'industrializzazione e dalla formazione di relazioni di convivenza.

2. Il principio ermeneutico in base al quale nella *Casti connubii* s'interpretano i testi sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento recita: *Dio ha creato il matrimonio come creatore dell'uomo e della donna e al tempo stesso pienamente regolato mediante leggi divine, annunciate da Dio attraverso la natura o Gesù Cristo.*³² Ne consegue un fondamentalismo teologico, plasmato da un pensiero giuridico, che presenta i fondamenti biblici in un modo grossolanamente semplificato. Questa disposizione di base biblico-fondamentalista non solo risulta dal fatto che nella *Casti connubii* i canoni del *Codice di diritto canonico* del 1917 su matrimonio e famiglia compaiono letteralmente come risultati degli scritti dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma significa anche che, nell'interpretazione dei relativi testi biblici, la donna viene collocata in una posizione giuridica inferiore rispetto all'uomo.

3. Da questo principio, anzitutto biblico-ermeneutico, e precisamente dalla sua pretesa validità assoluta al di fuori del tempo, derivano una serie di conseguenze che costituiscono gravi distorsioni teologiche. Così, ad esempio, s'introduce un concetto totalmente astratto di creazione come produzione divina di natura completa e immutabile, che non è compatibile né con la storia della salvezza veterotestamentaria né con la ricerca storica della storia dell'umanità. Allo stesso modo s'afferma un concetto sommamente astratto di sacramento, considerandolo unicamente un segno elevato da Cristo alla grazia divina efficace, che conferma ed eleva inoltre in modo soprannaturale l'indissolubilità del vincolo matrimoniale naturale. Così non si presta attenzione alle differenze teologiche fra la visione orientale del *patto matrimoniale* e la visione occidentale del contratto e non ci s'interroga sulle strade variegata e tortuose dello sviluppo storico del concetto di sacramento o sulle proprietà specifiche di questo sacramento a differenza degli altri sacramenti.

Nella *Casti connubii* non si menzionano i vari autori patristici, medievali e moderni, che nelle loro riflessioni mostrano delle differenze riguardo al principio fondamentalista, essenzialmente ermeneutico e al tempo stesso teologico-sistematico, della *Casti connubii*. Questo riguarda anche vescovi e padri della Chiesa dell'epoca patristica, specialmente della tradizione ortodossa, che delineano un accesso molto più equilibrato alla comprensione della sessualità umana rispetto ad Agostino, la cui concezione del matrimonio e della sessualità resta visibilmente influenzata dalla fase manichea della sua vita.

Gli autori del Medioevo trasformano in un modo fondamentale il concetto patristico di sacramento, come appare anche nella teologia occidentale fino a Ugo di San Vittore, il maestro di Pietro Lombardo. Pietro Lombardo riduce i sacramenti a sette e li distingue dagli altri segni e usanze, che in Oriente e in Occidente sono stati considerati segni sacramentali.

Inoltre, nei teologi del Medioevo e del tardo Medioevo si trova la concezione secondo cui, per esempio riguardo al matrimonio, si può parlare solo in senso lato e non in senso stretto di sacramento. Pietro Lombardo insegna che il sacramento del matrimonio non è *causa efficiens* della grazia. Chiaramente i teologi rispettano le diverse grandi stipulazioni dell'alleanza, dall'alleanza con Noè fino alla nuova alleanza e i loro diversi sacramenti, per cui qui anche il matrimonio assume forme diverse.³³

Riguardo al concilio di Trento, l'enciclica non tiene conto del *modus operandi* del Concilio, che pone inequivocabilmente l'accento sulla condanna delle tesi della Riforma che si discostano dalla teologia tradizionale. Il Concilio non intende presentare una *doctrina* elaborata. Questo corrisponde pienamente al lavoro e al modo di presentare le cose di un Bellarmino, per il quale si tratta di presentare il principio in modo apologetico, di mostrare che, anche riguardo al matrimonio, le posizioni cattoliche che i riformatori, basandosi sulla Scrittura, rifiutano, vengono insegnate giustamente come conformi alla Scrittura.

Insegnamento riformabile o immutabile?

Le discussioni nella Commissione preparatoria del concilio Vaticano II, presieduta dal card. Ottaviani, e le numerose recensioni critiche di F. Hürth³⁴ definiscono esattamente le pubblicazioni teologiche e i passi attraverso i quali si è proceduto all'elaborazione di quegli approcci di soluzione teologica, che si cercano ancora nell'imminente Sinodo del 2015.

Qui occorre ricordare negli anni Trenta del XX secolo, dopo le ricerche filosofiche preparatorie di Dietrich von Hildebrandt,³⁵ le opere di Fritz Tilmann³⁶ e in Belgio del gesuita Émile Mersch.³⁷ In questi grandi studi pionieristici, che vanno menzionati come esemplari, si libera la teologia morale da un'impostazione giuridico-casuistica come quella di Hürth, elaborando così un diverso fondamento teologico della teologia morale nell'epoca moderna. Occorre ricordare Theodor Steinbüchel, discepolo di Fritz Tilmann, come colui che per primo e in modo convincente ha introdotto nella teologia morale orientata in senso biblico gli aspetti complementari derivanti dalla filosofia moderna.³⁸

A questo gruppo di pionieri, che hanno dato un nuovo volto alla teologia morale, e già prima della Seconda guerra mondiale, appartiene, specialmente riguardo alla comprensione del matrimonio e della famiglia, Herbert Dohms con la sua grande opera *Vom Sinn und Zweck der Ehe*.³⁹ Il lavoro di questi padri della teologia morale moderna porta ricchi frutti già negli anni Cinquanta. Allora emergono i nomi degli autori che, come Jacques Leclerc⁴⁰ o Marc Oraison,⁴¹ furono re-

darguiti, o quelli di altri che poi vennero coinvolti nei lavori del concilio Vaticano II, pur dovendo sostenere in parte una posizione molto difficile, come Bernhard Häring, uno dei grandi discepoli di Steinbüchel,⁴² P. Delhaye⁴³ e altri.

Subito dopo il concilio Vaticano II, l'ulteriore sviluppo della teologia morale e soprattutto della comprensione della teologia del matrimonio e della famiglia acquista una particolare intensità a causa della pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae* (25.7.1968) da parte di Paolo VI. L'enciclica si basa essenzialmente sulla *Casti connubii* e sui discorsi a essa collegati di Pio XII.⁴⁴ Cita indubbiamente anche la costituzione pastorale *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II (cf. GS 47-52), ma salta agli occhi la citazione proprio all'inizio, in GS 48, di tutti i punti nodali della *Casti connubii*, dopo una breve descrizione delle attuali difficoltà della vita del matrimonio e della famiglia in GS 47: «L'intima comunità di vita e di amore coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie, è stabilita con il patto coniugale, cioè con l'irrevocabile consenso personale. E così, dall'atto umano con il quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono, nasce, anche davanti alla società, un istituto che ha stabilità per ordinamento divino; questo vincolo sacro ordinato al bene sia dei coniugi e della prole sia della società, non dipende dall'arbitrio umano. Perché è Dio stesso l'autore del matrimonio, dotato di molteplici beni e fini».⁴⁵

Sul significato della *Casti connubii* e sulle successive chiarificazioni di Pio XII si accese un'aspra battaglia ancora negli ultimi giorni del Concilio, a partire dal 25 novembre 1965. Mentre nella Commissione la maggioranza era convinta che si trattasse di un insegnamento riformabile di Pio XI e di Pio XII, un gruppo attorno ai cardinali Ottaviani e Brown e alcuni teologi si fecero promotori presso Paolo VI di un'iniziativa, in seguito alla quale il papa inviò alla Commissione quattro emendamenti al testo esistente, che si richiamavano all'insegnamento della *Casti connubii*.⁴⁶

Dati questi precedenti, non stupisce che Paolo VI non accettò i risultati della Commissione sulla chiarificazione delle questioni relative alla regolazione delle nascite. E questo nonostante che avesse egli stesso sottratto la questione alla discussione del Concilio e nominato personalmente i membri di questa Commissione. Viene costituito un nuovo gruppo, che poi prende una decisione nel senso della *Casti connubii*.

Nuovi approcci teologici

D'altro canto, subito dopo la pubblicazione dell'*Humanae vitae*, comincia un intenso lavoro teologico, che accoglie sia le scoperte della ricerca antropologica sia i risultati sociologici delle analisi sul matrimonio e sulla famiglia. Vengono integrati nelle sintesi esistenti della questione anche l'aspetto della storia delle religioni e quello esegetico. Così compaiono – parallelamente alla dichiarazione *Persona humana* della Congregazione per la dottrina della fede su alcuni aspetti dell'etica sessuale del 1975, ancora durante il pontificato di Paolo VI, e all'esortazione apostolica *Familiaris consortio* del

1982, durante il pontificato di Giovanni Paolo II – abbozzi teologici di alto livello, che non vengono presi in considerazione né dal magistero romano né dalla grande maggioranza dell'episcopato mondiale.

Scelgo come esempio rappresentativo di questi abbozzi teologici nei paesi di lingua tedesca le notevoli riflessioni di Alfons Auer e Franz Xaver Kaufmann su matrimonio e famiglia in *Staatslexikon*, Freiburg⁷ 1986, vol. 2, 86-118.⁴⁷

La base delle considerazioni teologiche è costituita da un abbozzo storico su *matrimonio e famiglia come comunità sessuale naturale*, le cui diverse forme e tipi non seguono uno schema evolutivo unilineare o seguono altri schemi, ma sono spesso condizionate da fattori sociali, economici, culturali. Accanto alla presenza della monogamia costituiscono ordinamenti matrimoniali molto antichi la poliandria, la poligamia, il matrimonio di gruppo, nei quali si delinea a lungo termine una certa tendenza verso la monogamia.

Alla forma del matrimonio è legata costantemente la rispettiva collocazione sociale ed economica sia dei genitori sia dei figli. Riguardo all'umanità nel suo complesso, oggi le ricerche scoprono che la monogamia è l'ordinamento più comune. Il tipo di famiglia monogamica che si è formato nella storia occidentale è organizzato essenzialmente in forma patriarcale. Sono questi i risultati in materia forniti dalle ricerche archeologiche e storiche.

L'autore evidenzia una serie di «cosiddette costanti

JOSEPH BLENKINSOPP

Davide e la tradizione dinastica

Dall'esilio alla rivolta di Bar Kokhba

Il volume approfondisce un aspetto della vita sociale e politica del popolo di Israele dal VI secolo a.C. all'inizio del II secolo d.C.: la monarchia di Davide, associata al rilievo che la figura del sovrano assume sia nelle Scritture sia nel contesto messianico.



«EPIFANIA DELLA PAROLA»

pp. 256 - € 30,00

..... DELLO STESSO AUTORE

CREAZIONE, DE-CREAZIONE, NUOVA CREAZIONE

Introduzione e commento a Genesi 1-11

pp. 296 - € 30,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

www.dehoniane.it



antropologiche»,⁴⁸ come ad esempio la garanzia di «bisogni fondamentali vitali» attraverso l'istituzionalizzazione del matrimonio e della famiglia. Kaufmann amplia o differenzia queste considerazioni, in base alla sua prospettiva sociologico-antropologica, mediante descrizioni di «universali sociali», con radicamento biologico, quali «genitorialità» come «universale sociale», caratterizzazione di «ruoli di genere» che oltrepassano ampiamente la famiglia ecc.⁴⁹

A questo Auer aggiunge brevi schizzi sullo sviluppo fino all'epoca moderna attraverso lo sbocciare delle relazioni di convivenza. In questo contesto vengono evidenziati i momenti personali intensificati del matrimonio e della famiglia.

Riguardo a *matrimonio e famiglia come comunità di vita cristiana*, Auer illustra anzitutto l'approccio ermeneutico alla comprensione dei racconti della creazione: «I racconti della creazione non trattano esplicitamente di matrimonio e famiglia, ma presuppongono un legame familiare e vogliono motivare la necessità della sua formazione, presentando i valori della sessualità umana. Il racconto jahvista più antico menziona come valori il reciproco completamento (cf. Gen 2,18), l'unione in una sola carne (cf. Gen 2,24) e il riconoscimento attraverso il reciproco svelamento dell'intimità corporale-spirituale (cf. Gen 4,1.17, fra l'altro); il racconto sacerdotale più recente aggiunge la fecondità (cf. Gen 1,28).

A questi valori immanenti si aggiunge un valore trascendente: l'immagine e somiglianza con Dio (cf. Gen 1,27); poiché la comunità dell'amore sessuale appartiene all'immagine e somiglianza con Dio, alla donna viene riconosciuta la stessa dignità dell'uomo... Come ulteriore valore trascendente della sessualità umana s'incontra in Os 1, Is 54, Ger 2, Ez 16 ecc. il suo significato

di «immagine e somiglianza dell'alleanza di Dio con il suo popolo».⁵⁰ Poiché fondamentalmente l'Antico Testamento presenta il matrimonio sempre in un determinato contesto culturale, da questi testi non si può trarre «alcuna legittimità generale della monogamia».⁵¹

Allo stesso modo, riguardo agli scritti neotestamentari, Auer osserva: «Anche nel Nuovo Testamento non si trova alcun insegnamento sistematico su matrimonio e famiglia. Essi esistevano già come istituzione; Gesù e gli apostoli hanno parlato al riguardo del modo in cui i cristiani dovevano vivere in essi. Le affermazioni decisive di Gesù riguardano lo scioglimento del matrimonio e il divorzio. Nella controversia con i farisei (cf. Mc 10,2-10; Mt 19,3-12) egli risale al di là della norma relativa al libello di ripudio (cf. Dt 24,1) e si ricollega alla volontà originaria del Creatore, la cui osservanza d'ora in poi diventa concretamente possibile per il credente attraverso l'ingresso nel "Regno" da lui portato. La discussione sulle cosiddette cause che giustificano un ripudio non resiste di fronte al deciso rifiuto da parte di Gesù del divorzio (cf. Mc 10,11; Lc 16,18; Mt 19,9), specialmente dopo l'inasprimento dovuto all'inserimento nelle antitesi del discorso della montagna (cf. Mt 5,27-30)».⁵² In Ef 5,21-33 l'autore vede un certo ulteriore sviluppo delle parole veterotestamentarie in «un significato della sessualità che trascende l'umano».⁵³

La concezione di san Tommaso

Poi, a partire da questi dati, l'autore delinea le tappe della formazione dell'insegnamento teologico su matrimonio e famiglia nella tradizione della Chiesa. Come conclusione della battaglia attorno alla corretta concezione naturale e cristiana del matrimonio e della fami-

* Il contributo, che qui proponiamo in una nostra traduzione dal tedesco, è apparso con il titolo «"Revolutionierung der Ehe". Theologisches-historisch-systematische Reflexionen und Konsequenzen für das kirchliche Lehramt» nel vol. di recente pubblicazione U. RUH, M. WIJLENS (a cura di), *Zerreiβprobe Ehe. Das Ringen der Katholischen Kirche um die Familie*, con prefazione del card. Kard. Lehmann, Herder, Freiburg 2015, 45-78.

¹ M. LAROS, «Revolutionierung der Ehe», in *Hochland* 27(1930) 3, 193-207. Laros (1882-1965) venne ordinato sacerdote nel 1907. Fu per molti anni segretario generale della Görres-Gesellschaft, tradusse opere di Blaise Pascal e di John Henry Newman. Il vescovo di Trier Korum si oppose alla sua chiamata a occupare una cattedra all'Università di Strasburgo. In seguito Laros si acquistò grandi meriti nel movimento «Una Sancta» come successore di M.J. Metzger, giustiziato dai nazisti. Cf. V. CONZEMUS, *Propheten und Vorläufer*, Zürich 1972, 193-205. Cf. inoltre K. UNTERBURGER, «Phänomenologie der ehelichen Liebe gegen neuscholastisches Naturrecht? Die Kontroverse um Laros' Aufsatz "Die Revolution der Ehe" vor dem Hintergrund der Enzyklika *Casti connubii* und der Entwicklung der katholischen Ehe- und Sexualmoral», in M. LAROS (1882-1965), *Kirchenreform aus dem Geiste Newmans*, «Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 8», Regensburg 2009, 131-187.

² Un'interlocutrice rappresentativa per questo articolo di Laros è la sig.ra MARIANNE WEBER, cristiana evangelica, moglie di Max Weber, che nel 1907 aveva pubblicato *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, e dal 1897 era presidente dell'Associazione «Frauenbildung und Frauenstudium» a Heidelberg, nonché per molti anni membro della presidenza e poi presidente a livello nazionale della Federazione delle associazioni femminili tedesche. Cf. M.R. LEPSIUS, *Weber, Marianne*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 8, 1320s. Negli ultimi decenni si è studiata a fondo la discussione pubbli-

ca e cristiana nei diversi stati europei e in Nord America sulle questioni relative alla concezione del matrimonio e della famiglia e alle questioni a essa collegate, come la regolazione delle nascite ecc. Cf. fra gli altri J.T. NOONAN, *Contraception. A history of its Treatment by Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge (Mass.) 1966; M. SEVERAND, *Les enfants du bon Dieu, les catholiques français et la procréation au XX siècle*, Paris 1995; A. GEMELLI, «L'eugenetica fascista e l'enciclica *Casti connubii*», in *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche* 19(2012), 161-174.

³ Laros menziona solo Guardini e Neundörfer come teologi, e Hedwig Conrad-Martius e Dietrich von Hildebrandt che per primi affrontano la questione a partire da Tommaso e da un approccio fenomenologico.

⁴ LAROS, «Revolutionierung der Ehe», 199.

⁵ W. RAUCH, *Instruktion für Beichtväter. Das Gesetz Gottes in der Ehe*, Breslau 1929. Il testo in circolazione a uso del clero venne stampato per ordine dell'arcivescovo Faulhaber. Rauch pubblicò una dura critica a Laros in *Hochland* 28(1930/31) 6, 541-558.

⁶ Cf. L. POZZI, «La *Casti connubii*, il magistero e la legge naturale: note sulla storia della genesi del documento pontificio», in *Cristianesimo nella storia* 34(2013) 3, 810.

⁷ Poco tempo prima, Pacelli nella sua relazione finale come nunzio (*Die Lage der Kirche in Deutschland. Der Schlussbericht des Nuntius vom 18. November 1929*, a cura di K. Unterburger, H. Wolf, Paderborn 2006) aveva attirato l'attenzione sulla morale sessuale e sulle concezioni in materia di matrimonio e di famiglia dei cattolici tedeschi, ed espresso al riguardo le sue serie preoccupazioni.

⁸ Cf. POZZI, «La *Casti connubii*», 808-812.

⁹ Cf. la dichiarazione di F. Hürth contro Bernhard Häring dopo una dura discussione durante i lavori di preparazione dello schema *De ordine morali* per il concilio Vaticano II: «Spero che lei possa in qualche modo comprendere la mia dura osservazione; infatti ho dovuto

glia, tiene ferme tre «cosiddette proprietà essenziali» del matrimonio: «indissolubilità, unità e fecondità».⁵⁴ Qui si tratta delle costanti antropologiche fondamentali, che si sono formate attraverso lo sviluppo delle varie forme di matrimonio. «Il loro fondamento naturale o metafisico rispose a un profondo bisogno umano di avere un'ultima legittimazione per le costanti più importanti della convivenza umana. Si consegue una legittimazione teologica quando si tiene conto delle proprietà essenziali a partire dal carattere sacramentale del matrimonio».⁵⁵ «Indissolubilità, unità e fecondità rappresentano una triade costitutiva per il matrimonio come comunità naturale e cristiana».⁵⁶

Le domande che oggi si pongono alla riflessione teologica secondo Auer e Kaufmann sono così sintetizzate: riguardo alla costituzione sociale del matrimonio e della famiglia moderni, dei problemi e dei pericoli che ne derivano – Kaufmann ne fa una breve ma precisa descrizione –⁵⁷ la questione basilare, nella quale confluiscono le innumerevoli questioni teologiche particolari, è la nuova determinazione della succitata triade delle «proprietà essenziali» di matrimonio e famiglia. Essa compare nell'insegnamento della Chiesa fin dal concilio di Trento sotto forma di un'ontologizzazione che blocca l'attuale configurazione cristiana della vita.

Quest'abbozzo risponde alle tre domande che formulò Laros nel 1930: la domanda sul significato e sull'essenza della comunità matrimoniale, la domanda sul divorzio e la domanda sulla limitazione del numero dei figli. Riaffiorano ora le domande alle quali la *Casti connubii* a suo modo, ossia attraverso una costruzione fondamentalista, cercò di rispondere.

La teologia – nell'esempio qui addotto di Auer e Kaufmann – ha risposto, e in sintonia con la tradizione,

alla prima domanda di Laros sul significato e l'essenza del matrimonio e della famiglia.

Se si paragonano le affermazioni qui avanzate su matrimonio e famiglia come comunità sessuale naturale con la *Casti connubii*, si constata anzitutto l'abbandono del principio basilare fondamentalista di quest'ultima, espresso nel concetto della «*lex naturalis*», secondo il quale Dio stesso ha istituito il matrimonio e lo ha, riguardo alla sua forma fondamentale, così chiaramente corredato che all'uomo non resta che accettare passivamente questa istituzione del matrimonio e della famiglia così dotata da Dio. Mi sembra importante il ritorno in forma moderna nell'abbozzo di Auer e Kaufmann della concezione di Tommaso, secondo cui la natura produce nell'uomo solo un'inclinazione, che deve essere configurata dalla volontà dell'uomo.

Qui Tommaso considera essenzialmente l'individuo, mentre gli autori coinvolgono il potere di configurazione sociale, legato al corpo, dell'umanità nella relazione con il mondo. Poi in questo sviluppo storico vengono inserite le testimonianze essenziali della storia della rivelazione, nella misura in cui riguardano il matrimonio e la famiglia, per cui emerge un quadro essenzialmente diverso della storia della salvezza rispetto a quello presupposto nella *Casti connubii*. Si tratta di una storia della salvezza nella quale la responsabilità propria dell'umanità gioca un ruolo molto importante.

Per quanto riguarda la risposta alla seconda domanda di Laros, la questione del divorzio, gli autori mostrano di giungere, a partire dal loro approccio nuovo e storico, anche al postulato di un'indissolubilità del rapporto matrimoniale. Ma in questo caso essi non spingono l'analisi fino al punto da fornire una chiara risposta alla questione del divorzio. Parlano solo di un «bilan-

lottare tutto il giorno per convincere Pio XI, che voleva una presentazione simile, a lasciarle completare quest'idea che lei oggi ha nuovamente avanzato», citato in tedesco in *Storia del concilio Vaticano II*, a cura di G. ALBERIGO, vol. I, Peeters - Il Mulino, Leuven - Bologna 1995, 274.

¹⁰ Cf. *Encyclical letter from the Bishops with resolutions and reports*, London 1930, 43-44.

¹¹ Cf. K.A. TOBIN, *The American religious debate over birth-control*, 1937, Jefferson NC – London 2001.

¹² Qui e nelle pagine che seguono, l'enciclica viene citata da *Enchiridion delle encicliche (EE)* 5, edizione bilingue, EDB, Bologna 1995, nn. 447-582.

¹³ Il diritto proprio del matrimonio è lo *ius in corpus*.

¹⁴ *EE* 5/465.

¹⁵ *EE* 5/477.

¹⁶ P. Hürth, gesuita, era una delle persone di spicco nel quadro della Commissione preparatoria presieduta dal card. Ottaviani per la redazione dello schema corrispondente. Cf., fra gli altri, F. HÜRTH, *Schema de ordine morali et sociali* CT 4/60; 20.7.1960; inoltre, *Storia del concilio Vaticano II* (1959-1965), a cura di G. Alberigo, vol. I, 263-274.

¹⁷ Gen 1,27s; Gen 2,22s; Gen 4,10; Gen 38,8-10; Es 20,4; Es 20,12; Es 20,13; Dt 24,14s.

¹⁸ At 20,28.

¹⁹ Rm 1,24; Rm 3,8; Rm 7 e Rm 8.

²⁰ 1Cor 2,9; 1Cor 7,3; 1Cor 13,8.

²¹ Gal 5,13; Gal 6,9.

²² Ef 2,19; Ef 3,15; Ef 4,13; Ef 5,3; Ef 5,23ss; Ef 5,32.

²³ 2Tm 4,2-5; Tt 2,12s; Eb 13,8.

²⁴ Gc 4,6; 1Gv 3,17.

²⁵ Insegnamento e canoni sul sacramento del matrimonio.

²⁶ Dal Decreto sulla giustificazione (Sessione 6) si cita la frase: «Dio

non comanda l'impossibile, ma quando comanda ti ammonisce di fare quello che puoi e di chiedere quello che non puoi, e aiuta perché tu possa» (*Decisioni dei concili ecumenici*, a cura di G. ALBERIGO, UTET, Torino 1978, 545). Si ricorda che questo insegnamento è stato rafforzato dalla condanna dei giansenisti (cf. Denz 2001).

²⁷ I passi citati del *Catechismo* trattano del legame intimo di uomo e donna e della reciproca fedeltà.

²⁸ In questa enciclica Leone XIII, dopo una descrizione del sacramento del matrimonio, contesta la supposta competenza dei «reggitori dello stato» riguardo al matrimonio: «Cristo dunque, avendo quasi ringiovanito il matrimonio elevandolo al sommo della perfezione, affidò e raccomandò tutto il governo del medesimo alla Chiesa» (*Denz* 3144; *EE* 3/128).

²⁹ Si citano i cann. 10, 12; 10, 13; 10, 81; 11, 28ss e 13, 24.

³⁰ *De bono coniugali*, c. 24, n. 32.

³¹ *STh* I/II, q. 91, a. 1 e 2, nonché *STh* II/II, q. 108, a. 4 ad 2.

³² Cf. *sopra*, la prima delle tre definizioni.

³³ L'insegnamento di Tommaso d'Aquino si discosta quindi in due punti dalle posizioni adottate nella *Casti connubii*. Da una parte Tommaso comprende in modo diverso dalla *Casti connubii* la «*lex naturalis*»: «Una cosa può essere naturale in due maniere. Primo, perché prodotta da cause naturali; cioè come è naturale per il fuoco salire verso l'alto. E il matrimonio in tal senso non è naturale; come non lo è quando viene compiuto con il libero arbitrio. Secondo, può dirsi naturale una cosa cui la natura ha inclinazione, ma che viene compiuta mediante il libero arbitrio: sono naturali in questo senso gli atti di virtù. E in questo senso è naturale il matrimonio» (cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh* III suppl. q. 41, a. 1c; *La Somma teologica*, Salani, UTET, Roma 1972, XXXI, 24). Poi Tommaso indica espressamente che sono essenzialmente due i momenti ai quali inclina la natura umana. Il primo è la generazione della prole, che comprende anche la conservazione dell'essere, l'alimentazione e l'educazione dei figli. Il secondo



ciamento» fra «risolutezza fondamentale» e «concessioni», che hanno sempre regnato nella Chiesa da Paolo fino al concilio di Trento.⁵⁸

Non si accorgono di come nella filosofia moderna, ad esempio in Hegel, il matrimonio fra un uomo e una donna venga istituito come una comunità fondamentalmente indissolubile. Per Hegel uomo e donna sono veramente «una sola carne». Essi possono solo consegnarsi a vicenda, darsi l'un l'altro in un totale compimento corporeo-spirituale, che è al tempo stesso storicamente lacerato. Il compimento totale può esternarsi solo in gesti concreti, simbolici, per cui resta esposto a tutti i fraintendimenti ed errori, può essere non puro, e anche menzognero, cattivo. Perciò, il matrimonio è «in sé» indissolubile, ma al tempo stesso anche in pericolo, a rischio di fallire, poiché l'«in sé» è fin dall'inizio solo presente e viene preservato solo nella realizzazione dell'«in sé e per sé».

Fuori dall'approccio fondamentalista

Tradotto nella lingua della teologia: ciò che Cristo eleva alla dignità di sacramento è la comunità sessuale naturale. La grazia a essa collegata è la grazia che viene partecipata al cristiano nel battesimo, quando è marito e moglie. Il matrimonio non è sacramento nel senso del battesimo e dell'eucaristia come sacramenti primari.

Riguardo all'unità indissolubile del vincolo, il cristiano può sperare nella grazia di Dio, che gli è promessa e accordata attraverso il battesimo, e attraverso il sacramento del matrimonio. Questa grazia non preserva il

cristiano dai pericoli della sua esistenza storica, dai suoi tormenti, dalla sua tentazione al male. La decisione della Chiesa primitiva, al tempo delle persecuzioni, di concedere il perdono anche a coloro che avevano rinnegato la fede, ai *lapsi*, costituisce una chiarificazione fondamentale per la teologia. In essa si attesta la totale gratuità della giustificazione di Dio.

Il vincolo indissolubile, che appartiene alla comunità sessuale naturale, viene certamente elevato da Cristo, collegato con la grazia, ma non trasformato in un «ostensorio di Gesù e della sua Chiesa». Esso richiede un'autoeducazione e una reciproca educazione dei coniugi; può fallire. Perciò, secondo Tommaso d'Aquino, il rinvio alla relazione fra Gesù e la sua Chiesa non è un rinvio immanente al matrimonio, non «è contenuto nel» matrimonio, ma è un rinvio a qualcosa di altro «al di fuori».⁵⁹

Attraverso l'approccio storico – come attraverso la tradizione –⁶⁰ gli autori impostano anche la questione della regolazione delle nascite, la terza domanda di Laros, anche se non traggono più questa conclusione. Attraverso la loro fecondità, il matrimonio e la famiglia servono essenzialmente alla conservazione e al benessere della specie. Ma di fatto questo servizio può essere esercitato solo in modo responsabile. La risposta della *Casti connubii* è anacronistica sul piano sia della ragione sia della fede.

Peter Hünermann*

momento al quale la natura inclina l'uomo è che il matrimonio inclina il singolo alla reciproca dedizione, all'assistenza e alla vita comune con un partner. La natura «*monet* (consiglia) una convivenza (*quaedam associatio*) dell'uomo con la donna, nella quale appunto consiste il matrimonio» (*ivi*, 47). La seconda differenza fra Tommaso e la *Casti connubii* consiste nel fatto che egli – come fanno di regola i teologi dell'alto Medioevo – riflette espressamente sui sacramenti a partire dalla stipulazione dell'alleanza nell'Antico Testamento e nel suo contesto. Né in relazione alla prima fase della storia della salvezza, né in relazione all'epoca veterotestamentaria della salvezza Tommaso parla del matrimonio come sacramento. I sacramenti nel tempo dell'«alleanza di Noè» come nell'epoca veterotestamentaria della salvezza sono segni, che rinviano al compimento escatologico in Cristo. Ma poiché per Tommaso il matrimonio è originariamente un «*officium naturae*», un modo di agire conforme al dovere della natura in senso caratterizzato, non viene designato come sacramento né nella prima né nella seconda epoca della salvezza. Perciò nella prima epoca della salvezza figurano segni di tipo naturale, che in qualche modo rinviano alla salvezza futura – come l'arcobaleno ecc. –, in relazione all'Antico Testamento Tommaso nomina la Pasqua e la Legge in generale. Secondo Tommaso, solo nella nuova alleanza il matrimonio viene elevato a sacramento da Gesù Cristo. Comunque Tommaso designa come insegnamenti *minus probabiles* (meno probabili) quello di Pietro Lombardo, secondo cui il sacramento del matrimonio non ha la forza di operare la grazia, e la sentenza di Durando, che considera il matrimonio unicamente un sacramento in senso lato per un qualche segno di una cosa sacra. Cf. soprattutto *STh* III suppl. q. 42, a. 3 (*La Somma teologica*, 47).

⁵⁴ Le recensioni di F. Hürth si trovano principalmente in *Periodica de re moralis, canonica, liturgica*.

⁵⁵ Cf. D. VON HILDEBRANDT, *Die Ehe*, München 1929.

⁵⁶ F. TILMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, vol. 3, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934; vol. 4, *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1935-36.

⁵⁷ É. MERSCH, *Morale et corps mystique*, Paris 1937.

⁵⁸ T. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 2 voll., Düsseldorf ³1947. In quest'opera Steinbüchel ha raccolto i suoi studi e pubblicazioni precedenti.

³⁹ Breslau 1935. Dohms, laureato in zoologia, si dedicò in seguito a studi teologici.

⁴⁰ J. LECLERC, *L'enseignement de la morale chrétienne*, Paris 1950.

⁴¹ M. ORAISON, *Vie chrétienne et le problème de la sexualité*, Paris 1951.

⁴² B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Freiburg 1954; tr. it. *La Legge di Cristo*, 3 voll., Morcelliana, Brescia 1966-1967.

⁴³ P. DELHAYE, «La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui», in *Revue des sciences religieuses* 27 (1953), 112-130.

⁴⁴ Cf. PAOLO VI, lett. enc. *Humanae vitae* sulla retta regolazione della natalità, in *EV* 3/587-617.

⁴⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, n. 48, in *EV* 1/1471.

⁴⁶ Cf. la minuziosa ricostruzione di questi avvenimenti in G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000, 742-759.

⁴⁷ Nell'abbozzo che segue ripercorriamo sostanzialmente le riflessioni del teologo Alfons Auer, che fu membro della Commissione papale, i cui risultati non vennero accettati da Paolo VI.

⁴⁸ Cf. AUER, *Staatslexikon*, Freiburg ⁷1986, vol. 2, 88.

⁴⁹ Cf. KAUFMANN, *ivi*, 99-102.

⁵⁰ Cf. AUER, *ivi*, 90.

⁵¹ *Ivi*.

⁵² AUER, *ivi*, 91.

⁵³ *Ivi*.

⁵⁴ AUER, *ivi*, 93.

⁵⁵ *Ivi*.

⁵⁶ *Ivi*.

⁵⁷ KAUFMANN, *ivi*, 109-115.

⁵⁸ Cf. AUER, *ivi*, 93.

⁵⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh* III, Suppl. q. 42, a. 1, ad 4: «L'unione di Cristo con la Chiesa non è la realtà contenuta (*res contenta*) in questo sacramento, ma solo la realtà da esso significata» (*La Somma teologica*, 42).

⁶⁰ Cf. il frequente riferimento di Tommaso d'Aquino al matrimonio e alla famiglia come elemento della specie; cf. fra l'altro, *STh* III Suppl. q. 41, a. 1 (*ivi*, 23ss).