

1 ANNO II – GENNAIO / GIUGNO 2016

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

«Maschile/Femminile»
a più voci.
La problematica
a cura di A. Caputo e L. Renna

EDB

GIACOMO LORUSSO*

L'indissolubilità del matrimonio nei sinottici e in Paolo

Oggetto del presente contributo è l'interpretazione del contenuto giuridico dei testi evangelici e paolini sul divorzio: Mt 5,31-32; 19,3-12; Mc 10,2-12; Lc 16,18; 1Cor 7,10-11. Infatti se Mc 10,11-12 e Lc 16,18 sembrano escludere la possibilità del ripudio, altri passi di Mt e 1Cor parlano di «eccezioni» nel caso di *πορνεία* (Mt 5,32; 19,9) e nel caso di separazione a motivo della fede (1Cor 7,12-16). Ci si chiede se la natura della «parola di Gesù» sia legale e se le clausole non confermino l'indissolubilità del matrimonio.

Dopo aver messo a fuoco l'insegnamento dei sinottici e di Paolo, considereremo l'argomentazione delle clausole matteane per individuare una possibile lettura capace di rendere maggiormente comprensibili i testi.

1. Le pericopi sinottiche sul matrimonio

I riferimenti al matrimonio nei vangeli sinottici si trovano nel contesto di interventi polemici di Gesù con gli avversari e di istruzioni ai discepoli. Comune a tutti e tre i sinottici è la natura di testi legali dei loro interventi.

Il brano di Mc 10,1-12 si articola in un confronto tra Gesù e i farisei (vv. 1-9) e in un insegnamento ai discepoli (vv. 10-12). In Luca l'insegnamento sul matrimonio (16,18) si trova in una cornice letteraria che comprende anche gli ammonimenti sulla ricchezza. Dopo aver parlato del contrasto tra l'osservanza esteriore e quella interiore della Legge (vv. 14-15), della venuta del regno di Dio, che non abolisce la Legge, Luca inserisce la pericope sul ripudio (v. 18). L'elemento tipico di Luca, rispetto a Marco, è la menzione della venuta del Regno che dà significato nuovo all'esistenza credente e quindi anche al matrimo-

* Docente di Sacra Scrittura presso la Facoltà Teologica Pugliese (giacomolorusso59@gmail.com).

nio. Marco riconosce il valore della donna ripudiata come persona depositaria di diritti, considerata non solo come vittima dell'adulterio, ma anche come possibile responsabile. Nel giudaismo un marito non è adultero nei confronti della propria moglie, ma solo nei confronti del marito dell'altra donna, mentre la donna diventa adultera nei confronti del proprio marito.

Sia Luca che Marco insistono sul carattere indissolubile del matrimonio e per tutta la vita, senza menzionare alcuna eccezione, sia esplicita che implicita. Il fatto che i due evangelisti situino l'insegnamento sul matrimonio nel contesto del cammino verso Gerusalemme specifica che la prospettiva da cui guardare il matrimonio è la logica della croce.

Matteo a differenza di Marco e Luca inserisce il *loghion* sul divorzio in due contesti diversi: il Discorso della montagna (5,31-32) e il viaggio in Galilea (19,1-9). Caratteristica dei due passi è di contenere un'eccezione all'indissolubilità del matrimonio: gli incisi o clausole matteane. Le conseguenze del divorzio sono considerate dalla prospettiva del loro effetto sulla moglie piuttosto che sul marito, a differenza di Marco e Luca. Oggetto dell'intervento di Gesù, infatti, non è la casistica sul divorzio, ma l'illegittimità del divorzio stesso. Mentre Mt 5,31-32 è frutto dell'iniziativa di Gesù, Mt 19,3-9, come il brano parallelo di Mc 10, si trova nel contesto di una disputa.

2. Le clausole matteane

Se in Mc 10,11 Gesù si pone in una linea di radicale condanna: «L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto... Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra commette adulterio contro di lei (μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν)», in Matteo aggiunge un motivo lecito per il rinvio del coniuge:

- Mt 5,32: «eccetto il caso di concubinato/impudicizia (παρεκτός λόγου πορνείας);
- Mt 19,9: «se non in caso di concubinato/impudicizia (μη ἐπὶ πορνείᾳ)».

Come spiegare queste eccezioni? Per farlo, occorre individuare la finalità dell'inserimento delle clausole; la situazione sociale e religiosa dei destinatari; il carattere letterario dei brani in cui sono inseriti gli incisi. Decisivo per capire il contenuto è il significato di *πορνεία* all'interno del NT e dei contesti simili in cui il termine è usato. Oltre al termine *πορνεία*, che non ha un significato univoco, ci sono problemi anche dal punto di vista grammaticale a riguardo del valore delle proposizioni *παρεκτός* e *μη*, se abbiano senso escludente, includente o preteritivo. C'è

da aggiungere che si tratta di un testo sicuro attestato da tutta la tradizione manoscritta.¹

La tesi classica² è quella della separazione in caso di πορνεία («fornicazione»), senza diritto a nuove nozze, sostenuta dalla maggior parte dei padri e dei teologi medievali e moderni,³ e più recentemente da J. Dupont,⁴ G.J. Wenham e W.A. Heth.⁵ Bisogna riconoscere che, nonostante l'ambiente ebraico non sembri distinguere tra divorzio e separazione, questo tuttavia appare il caso di 1Cor 7,10ss. Fu proprio in questo senso che nelle Chiese cristiane dei primi secoli fu interpretato πορνεία. Girolamo in particolare formulò la dottrina di πορνεία come adulterio che consente una vera eccezione all'indissolubilità del matrimonio. Nel giudaismo del tempo di Gesù l'adulterio è uno dei tre peccati capitali (gli altri due sono l'idolatria e l'assassinio; cf. *Gen.R.* 28,8s; 32,41; 41,27; *b.San.* 107b,109a). Piuttosto che commetterli il giudeo è tenuto ad affrontare il martirio (*b.San.* 74a). L'adulterio in questo caso indica soltanto il rapporto sessuale che un uomo, sposato o meno, ha avuto con una donna sposata (Lv 20,10; Dt 22,22ss). Diversa la soluzione proposta da J. Bonsirven che è stato il primo a leggere πορνεία in linea con le indicazioni date da At 15,20 e 29, ovvero come invito a non considerare legittimi i matrimoni incestuosi condannati da Lv 18,6-18.⁶

Il dibattito recente ha notevole rilevanza per la teologia del sacramento del matrimonio, come attestano i contributi di G. Cereti e di W. Kasper.

¹ «Ogni tentativo [...] di superare le difficoltà che essi presentano, dichiarandoli non autentici o interpolati posteriormente al testo di Matteo, deve essere considerato inaccettabile» (G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità*, EDB, Bologna 2014, 122).

² Per una storia delle interpretazioni cf. C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche preve a un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio*, Morcelliana, Brescia 1982.

³ F.H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, Beauchesne, Paris 1971, discute i commenti degli scrittori cristiani dei primi cinque secoli. La tesi della separazione senza divorzio è attestata tra i padri pre- e post-costantiniani con unanimità: tra i pre-costantiniani: Erma, Giustino, Atenagora, Teofilo di Antiochia, Ireneo, Clemente di Alessandria, Origene; tra i padri greci: Basilio, Gregorio di Nazianzo, Apollinare, Teodoro di Mopsuestia, Cristostomo; tra i padri latini: Tertulliano, Ambrogio, Innocenzo, Pelagio, Girolamo, Agostino. È stata inoltre sostenuta da Tommaso d'Aquino, Maldonado, Cornelio a Lapide, Lagrange.

⁴ Cf. J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'évangile: Matthieu 19,3-12 et parallèles*, Desclée de Brouwer, Bruges 1959; Id., «The Syntax of Matthew 19,9», in *Journal for the Study of the New Testament* 28(1986), 17-23.

⁵ W.A. HETH, *Jesus and Divorce*, London 1984.

⁶ Per una panoramica delle diverse posizioni cf. C. MARUCCI, «Le clausole mattee di impudicizia ieri e oggi», in *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 2009, 53-66.

G. Cereti sostiene che

la comunità primitiva ha compreso che l'insegnamento di Gesù non voleva avere la rigidità della norma giuridica, quanto piuttosto proporre una norma che nella sua applicazione tenesse conto della situazione concreta di peccato nella quale l'umanità si trova ancora immersa mentre è in cammino sostenuta dalla grazia del Signore verso la perfezione assoluta che le viene proposta.⁷

La dimostrazione di questo «tener conto della situazione concreta di peccato» dell'uomo o della donna emergerebbe dal carattere «insufficiente» dell'interpretazione di Girolamo di Mt 5,32 e 19,9, ovvero del carattere indissolubile del matrimonio, eccetto il caso di adulterio, senza possibilità di nuove nozze:

Sia perché non risulta che l'inciso si riferisca solo alla prima parte (rinvio) e non alla seconda parte della frase (nuovo matrimonio), sia perché i destinatari all'epoca non potevano avere alcuna idea della separazione personale senza diritto a nuovo matrimonio, allora del tutto sconosciuta, e che pertanto avrebbe dovuto essere meglio spiegata.⁸

Considerando che «allo stato attuale delle ricerche sembra si possa dare per accertato che si tratta di una clausola che comporta un'eccezione», Cereti ritiene che il fatto che «tale clausola si trovi in Matteo e non in Marco, Luca e Paolo dimostrerebbe che essa ha la sua origine nell'ambiente proprio dell'evangelista».⁹ Resterebbe aperta la discussione se *πορνεία* «si riferisca ai matrimoni vietati dalla Legge (interpretazione largamente diffusa e che metterebbe meno in contrasto Matteo con il discorso di Gesù) o al vero e proprio adulterio della donna (interpretazione che riteniamo preferibile e che sembra raccomandata soprattutto dalla lettura [...] dei padri)».¹⁰ Di qui arriva a concludere che «ai fini del nostro discorso tra l'altro basta rilevare che la comunità cristiana primitiva ha inteso la parola di Gesù sull'indissolubilità come un invito, non come una norma rigida alla quale essa non avesse il potere di portare precisazioni o eccezioni dettate dalla situazione concreta».¹¹

W. Kasper ritiene che la trasmissione della «parola di Gesù [...] nel Nuovo Testamento in forme così molteplici» circa l'impossibilità del divorzio mostri «come la Chiesa abbia capito fin dall'inizio la parola di

⁷ Cf. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità*, 122.

⁸ *Ivi*, 123.

⁹ *Ivi*, 128

¹⁰ *Ib.*

¹¹ *Ib.*

Gesù non al modo di un paragrafo di Legge, ma come parola profetica-messianica». ¹² La riprova sarebbe il Vangelo di Marco, che «aggiunge alla disputa di Gesù (Mc 10,1-9) un'istruzione (Mc 10,10-12) che dalla maggior parte degli esegeti è ritenuta tradizione della comunità [...]. Qui la parola di Gesù, che possedeva un originario carattere profetico, viene messa nella forma di una disposizione della comunità». ¹³ Inoltre il fatto che Marco supponga una condizione diversa da quella di Lc 16,18, che allude solo alla condizione dell'uomo rispetto alla donna, rimandando al modo di pensare tipico di una comunità giudeo-cristiana, e non come in Marco al diritto sia dell'uomo e della donna di divorziare, che invece rifletteva la posizione giuridica romana, porta Kasper a dedurre come «già nel Nuovo Testamento» si possa parlare di «adattamento dinamico del diritto ecclesiastico alla mutata situazione culturale». ¹⁴ Le eccezioni matteane (Mt 5,32; 19,9) a motivo della loro «interpretazione [...] controversa» non possono essere comprese con criteri esclusivamente esegetici. Se Matteo ha fatto concessioni alla propria comunità, ammettendo delle eccezioni, lo stesso si deve dire di Paolo che in 1Cor 7,10-15, parlando di matrimoni tra cristiani e pagani, ammette la possibilità di divorziare dal momento che «la parte non credente non è disposta a convivere in pace col cristiano». ¹⁵ Da questi dati Kasper conclude che «in ogni caso, quindi, è determinante la volontà di salvezza e di pace di Dio, la quale, per amore appunto della pace, rende possibile una separazione e, ciononostante, riconcilia con la norma suprema (cf. 1Cor 7,11-15)». ¹⁶ La conclusione a cui giunge Kasper è che «tutto il Nuovo Testamento testimonia anche che la Chiesa deve comprendere e realizzare questa parola non in modo legale, ma spirituale». ¹⁷

Da questa breve sintesi dei dati esegetici alla base della riflessione teologica di Cereti e Kasper emerge la responsabilità dell'esegesi, dal momento che il lavoro esegetico e quello teologico non sono sovrapponibili, ma da considerare strettamente correlati.

Dopo un breve accenno ai principi ermeneutici per l'interpretazione della Scrittura, cercheremo di analizzare l'argomentazione dei testi sinottici e di 1Cor 7,10ss, per individuare le ragioni della lettura delle clausole matteane in senso restrittivo.

¹² W. KASPER, *Il matrimonio cristiano*, Queriniana, Brescia 2014, 62.

¹³ *Ib.*

¹⁴ *Ivi*, 63.

¹⁵ *Ivi*, 64.

¹⁶ *Ivi*, 65.

¹⁷ *Ib.* Per una panoramica sulle posizioni attuali circa l'interpretazione dei testi sinottici e paolini cf. A. FUMAGALLI, *Il tesoro e la creta. La sfida sul matrimonio dei cristiani*, Queriniana, Brescia 2014.

3. Il ruolo della tradizione nella conservazione delle parole di Gesù

L'interpretazione delle clausole matteane deve partire da quanto dice *Dei verbum*, n. 12: «Per scoprire con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenendo debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede» (*EV 1/893*).

Se si tiene presente il primo criterio («l'unità di tutta la Scrittura») diventa quantomeno azzardato leggere un brano a prescindere dal contesto, magari insinuando che l'agiografo abbia inserito qualcosa in deroga a qualcos'altro, a partire da esigenze della propria comunità o contesti socio-culturali necessitanti una particolare *epieicheia*. Sarebbe come dire che l'agiografo o la tradizione abbiano «corretto» la parola del Signore. *Dei verbum*, n. 11, a proposito dell'ispirazione della Scrittura afferma infatti:

La Santa madre Chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché essendo scritti sotto ispirazione dello Spirito Santo [...] hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa. Per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e impiegò uomini in possesso delle loro facoltà e capacità, e agì in essi e per mezzo di essi, affinché scrivessero come veri autori tutte le cose e soltanto quelle che egli voleva (*EV 1/889*).

Se è vero questo, ne segue che non ci può essere contraddizione tra le diverse pericopi dei sinottici, comprese le clausole matteane. In tal caso, vista la forma assoluta dell'intervento di Gesù sull'indissolubilità del matrimonio, anche le «eccezioni» non vanno lette in deroga al principio generale:

Mc 10,8.11-12

Sicché non sono più due, ma una sola carne. L'uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto.

Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei; se la donna ripudia il marito e ne sposa un altro commette adulterio.

Lc 16,18

Chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio; chi sposa una donna ripudiata dal marito, commette adulterio.

Mt 5,32

Ma io vi dico: chiunque ripudia sua moglie, eccetto il caso di concubinato, la espone all'adulterio e chiunque sposa una ripudiata, commette adulterio.

Mt 19,6.8-9

Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi.

Rispose loro Gesù: «Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così. Perciò io vi dico: Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un'altra commette adulterio».

C'è da aggiungere che lo scopo primario di Gesù era quello di dimostrare l'inefficacia del libello di divorzio e della legislazione in questa materia, intendendo affermare che nonostante il ripudio permane il vincolo coniugale originario.

4. L'insegnamento di Paolo a confronto con quello di Marco, Luca e Matteo

Paolo affronta il tema in Romani e 1 Corinzi:

1Cor 7,10-11

Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι, ἔαν δὲ καὶ χωρισθῆ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω, καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφίεναι.

Agli sposati ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito e il marito non ripudi la moglie.

Rm 7,2-3

ἢ γὰρ ὕπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ· ἔαν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός.
ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς μοιχαλὶς χρηματίσει ἔαν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ· ἔαν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρη ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ.

La donna sposata, infatti, per legge è legata al marito finché egli vive; ma se il marito muore, è liberata dalla legge che la lega al marito.

Ella sarà dunque considerata adultera se passa a un altro uomo mentre il marito vive; ma se il marito muore ella è libera dalla legge, tanto che non è più adultera se passa a un altro uomo.

Nelle due lettere abbiamo tre importanti affermazioni:

1) il suo insegnamento sul matrimonio si basa sulle parole di Gesù (1Cor 7,10-11 è uno dei quattro testi che si fondano sulla testimonianza di Gesù);

2) la coppia non deve divorziare;

3) se uno dei coniugi viene abbandonato, l'altro non deve risposarsi.

Se non è lecito divorziare, a maggior ragione non è possibile risposarsi.¹⁸ In Rm 7,3 se la donna sposa un altro mentre il marito è in vita commette adulterio.¹⁹ In Matteo non abbiamo alcun accenno alla possibilità di risposarsi dopo il divorzio. In Marco e Luca sono discussi i casi di un marito che divorzia e si risposa, e di una moglie divorziata che si risposa. C'è quindi pieno accordo tra Marco-Luca e Paolo, e questo è in linea con quanto affermato dai padri dei primi cinque secoli.

Anche tra Paolo e Matteo-Marco c'è una stretta vicinanza nell'argomentazione. Dopo l'espressione di 1Cor 7,10: «Non io, ma il Signore», abbiamo una frase simile a quella riportata in Mt 19,6 («Dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto») e Mc 10,9 («Dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto») con lo stesso verbo *χωρίζω*. In 1Cor 6,16, come in Mt 19,5 e Mc 10,8, viene citato il testo di Gen 2,24 («e i due diventeranno una sola carne»): «Non sapete che chi si unisce alla prostituta forma con essa un corpo solo? *I due* – è detto – *diventeranno una sola carne*». Inoltre, dopo 1Cor 7,25-27, come in Mt 19,10-12, si discute sul celibato.²⁰

Non è possibile dimostrare che Paolo dipenda dalla tradizione sinottica, anche perché quest'ultima è successiva a Paolo. È certo che l'apostolo dipende da una tradizione preesistente su Gesù.

5. L'argomentazione di Mt 5,27-32 e 19,3-12

Per l'interpretazione del significato delle clausole mattee (Mt 5,32; 19,9) occorre partire dal contesto dei due versetti.

¹⁸ «Virtually every facet of Paul's teaching about marriage and divorce in 1 Corinthians 7 can be illustrated by parallels in the Jewish and non-Jewish marriage and divorce papyri [...]. He leads believers from a world of Graeco-Roman morals, through to a world of Jewish morals, and beyond to a world of Christian morals» (D. INSTONBREW, «1 Corinthians 7 in the Light of the Jewish Greek and Aramaic Marriage and Divorce Papyri», in *Tyndale Bulletin* [serial online] 52[2001], 225-243).

¹⁹ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 2: Rm 6–11, EDB, Bologna 2007, 69ss.

²⁰ Cf. R.F. COLLINS, *First Corinthians*, Liturgical Press-Michael Glazier, Collegeville, MN 1999, 262ss.

5.1. Il contesto di Mt 5,32

Il primo inciso (Mt 5,32) si trova all'interno della serie di antitesi (5,17-48) della sezione principale (5,17-7,12) del Discorso della montagna. In apertura dell'unità dedicata alla «migliore giustizia» Gesù afferma: «Non pensate che io sia venuto per abolire Legge o profeti; io non sono venuto per abolire, ma per compiere» (5,17).²¹ Questa «migliore giustizia» è spiegata attraverso le antitesi, che si dividono in due blocchi di tre serie di pari lunghezza: vv. 21-32 e vv. 33-48. L'inciso di 5,32 si trova nella terza antitesi, legata alla seconda tramite la fattispecie del reato di adulterio. Μοιχεύω, infatti, nella seconda antitesi compare in tutti e due i membri dell'opposizione (vv. 27b: μοιχεύσεις, «commettere adulterio da parte dell'uomo»; 28b: ἐμοίχευσεν, «commettere adulterio da parte dell'uomo»), mentre nella terza antitesi solo nel secondo membro dell'opposizione (v. 32: μοιχευθήναι, «commettere adulterio da parte della donna»; μοιχᾶται, «commettere adulterio da parte dell'uomo» al medio). A fare da collegamento è anche il termine γυνή (v. 28 e vv. 31.32), che nel v. 28 significa moglie, e non solo donna, poiché μοιχεύω sta per «commettere adulterio» e non semplicemente «comportarsi in modo lascivo»: all'attivo è usato per l'uomo, al passivo per la donna (cf. v. 32a). Il participio ὁ βλέπων, seguito dalla proposizione finale πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, dice un «guardare intenzionale» e non semplicemente involontario. L'antitesi esprime una convinzione comune al mondo antico (cf. Epict. Diss. 2,18,15 e 4,9,3) e nel giudaismo del tempo (cf. Test. Ben. 8,2; Test. Iss. 7,2; Filone, Op. Mund. 152), che cioè l'adulterio comincia nel cuore. L'aggiunta dei vv. 29-30 se con «occhio» si collega direttamente al v. 28, con «mano» aggiunge intensità, perché strumento di adulterio e fornicazione (cf. r. Eliezer in Nidd. 14b: «Si dice: le vostre mani grondano sangue [Is 1,15]; questo vale per coloro che commettono fornicazione con la mano»). Il taglio delle mani è richiesto come pena dai testi rabbinici

²¹ Ci si chiede cosa significhi «abolire (καταλύω)/adempiere (πληρώω)» gli insegnamenti della Legge e dei profeti. I due verbi possono essere riferiti sia all'insegnamento che alla vita di Gesù. Se all'insegnamento senza cambiare niente della Legge, il verbo πληρώω potrebbe significare «manifestare nel suo vero significato», «portare a completa espressione»; se all'insegnamento, cambiando la Legge stessa, dal punto di vista quantitativo, «aggiungere» (qualcosa che manca), «completare», dal punto di vista qualitativo, «portare a compimento», «perfezionare». Se invece si riferiscono all'operato di Gesù, allora significherebbe che Gesù tramite la sua obbedienza «adempie» le richieste della Legge e dei profeti, cioè osserva la Legge, oppure che con la morte e risurrezione ha «adempiuto» la Legge. È preferibile leggere sia l'accento sulla manifestazione del contenuto più profondo della Legge che l'adempimento della stessa Legge mediante il mistero pasquale; cf. U. Luz, *Matteo*, Paideia, Brescia 2006, I, 351-352.

(cf. *Nidd.* 2,1 e 13a-b).²² L'aggiunta di *γέννα* rafforza la radicalità della scelta nella prospettiva della condanna del giudizio. Nella terza antitesi manca l'introduzione solita *ἠκούσατε ὅτι*; è più concisa perché il suo contenuto si lega strettamente alla precedente.

Da quanto detto si deduce che, contrariamente a quanto avveniva nel pensiero giudaico che considerava solo l'adulterio commesso dalla donna, la seconda e la terza antitesi si focalizzano sull'uomo e sui passi da compiere per evitare la tentazione:

- v. 28 evitare di guardare con desiderio una donna;
- vv. 29-30 cavare il proprio occhio destro e tagliare la propria mano destra;
- v. 32a consapevolezza che è l'uomo a spingere la donna all'adulterio dando il divorzio e quindi l'autorizzazione all'adulterio;
- v. 32b consapevolezza che egli stesso commette adulterio sposando una divorziata.

Il brano di Mt 5,27-32 è fortemente unitario nella sua argomentazione. Questo consente di vedere uno sviluppo, una progressione nella gravità della colpa: dal cuore agli occhi alle mani al divorzio all'adulterio.

5.2. L'eccezione di Mt 5,32

Il testo presuppone che la moglie abbia già commesso adulterio (il significato più logico del termine all'interno del contesto) e che suo marito possa essere difficilmente accusato di aver favorito il suo adulterio; un caso che secondo la legge romana e giudaica obbligava a divorziare dalla moglie per la sua condotta. Non è desumibile dal testo che il marito divorziando da un'adultera guadagni il diritto a risposarsi o quanto meno non è detto in questo brano. Viene enunciato semplicemente che, divorziando, si spingerebbe la donna a commettere un adulterio:

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι
 πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ
 παρεκτὸς λόγου πορνείας
 ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι,
 καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ,
 μοιχᾶται

Se il v. 29, letto nel contesto di Mt 5,27-32, mette a fuoco la responsabilità dell'uomo e l'invito a fare ogni sforzo per evitare di trasgredire il comandamento anche con il solo pensiero, il v. 32a proibisce al marito

²² Cf. *ivi*, 400.

di divorziare dalla moglie, poiché la mette in condizione di diventare adultera. Il v. 32b proibisce di sposare una divorziata.

Si può parlare allora di *climax* di un commento al sesto comandamento. L'ipotesi di una forma di permesso a un nuovo matrimonio trascura che il v. 32b è l'espressione massima della cattiveria del cuore dell'uomo descritta dal v. 27.

Ritenere che la clausola del v. 32 apra sulla liceità del marito di risposarsi in caso di adulterio della donna, equivarrebbe a incoraggiare l'adulterio della donna per avere un simile diritto. Gesù nel c. 5 invece condanna ogni tipo di infedeltà, senza offrire pretesti per nuove nozze. L'inciso esonera la sposa divorziata dall'accusa di adulterio, giacché al di fuori del caso di unione illegittima il divorzio e le nuove nozze del marito rendono incolpevole di adulterio la donna. Nella frase sono sottintesi, in caso di ripudio, due possibili stati di fedeltà o infedeltà da parte della moglie, due differenti risvolti morali per il marito:

- chi ripudia la moglie
in caso di πορνεία della moglie
non è colpevole del suo essere adultera, perché già adultera;
- chi ripudia la moglie,
quando la moglie non ha commesso πορνεία
è colpevole del suo diventare adultera in seguito.

La scelta di πορνεία al posto di μοιχεία è giustificata dal fatto che il termine è generalmente usato per le donne a differenza di μοιχεία per gli uomini. Inoltre serve a evitare il doppione μοιχεία/μοιχεύω.

Mt 5,28ss e Dt 24,4

Il testo di Mt 5,28ss può essere compreso a partire da Dt 24,4, dove si dichiara che una divorziata, se divorzia una seconda volta, non può tornare dal primo marito.²³ M. Bockmuehl²⁴ fa notare che il testo di Dt 24,4, laddove accenna alla donna «dopo che lei è stata resa impura», è reso dal Tg. Neof. Dt 24,4: «Dopo che è stata contaminata da un altro uomo», vale a dire legge «rendere impura» come allusione all'adulterio.²⁵ Risulta interessante che il termine usato per la condizione

²³ Per la discussione sul carattere di istituto giuridico del matrimonio e del divorzio cf. B. JACKSON, «The "Institutions" of Marriage and Divorce in the Hebrew Bible», in *Journal of Semitic Studies* [serial online] 56(2011), 221-251.

²⁴ M. BOCKMUEHL, «Matthew 5,32; 19,9 in the Light of Pre-rabbinic Halakhah», in *New Testament Studies* 35(1989), 291-295.

²⁵ Per una sintesi delle letture ebraiche dell'espressione עֲרֻתָּהּ רָבָרָה cf. A. GARRETT, «A New Understanding of the Divorce and Remarriage Legislation in Deuteronomy 24:1-4», in *Jewish Bible Quarterly* [serial online] 39(2011), 245-250.

dello stato della donna risposata, הַטְּמֵאָה, sia adoperato in Lv 18,20 e Nm 5,13.14.20 per il caso di adulterio. La serietà della proibizione dell'adulterio si può intravedere quindi già in Dt 24,4b. Contravvenire a tale legge è un abominio תּוֹעַ davanti al Signore e rende impura la terra. Nell'AT ci sono altri passi che suggeriscono l'impossibilità di restaurare l'unione precedente: Ger 3,1; Ez 16,38.40; Lv 21,7.13-15 (il caso della moglie del sacerdote che commette adulterio con un altro uomo).

Lo stesso studioso, a sostegno di questa interpretazione, cita l'apocrifo di Genesi (*1QapGen* 20,15) che «provides a clear prerabbinic attestation for the halakhic idea that any sexual interference with an existing marriage bond produces a state of impurity which precludes a resumption of that marriage».²⁶ Qui si parla di Abramo che invoca l'intervento di Dio per proteggere il suo matrimonio mentre sua moglie Sara è stata presa già in moglie dal faraone. La sua preghiera è perché il faraone «possa non essere in grado di rendere impura mia moglie questa notte». Nel testo di Qumran si adopera lo stesso termine di Dt 24,4: טְמֵאָה. J.C. Greenfield²⁷ vede somiglianze tra *1QapGen* 20,15 e Filone, *Abr.* 98 («la purezza di Sara fu preservata; il matrimonio compromesso di Abramo fu salvato intatto»). Le ricorrenze in Filone e nel *Testamento di Ruben* testimoniano che era diffusa questa opinione e aiutano a capire il senso dei testi dell'AT.

Poiché in termini halakici una seconda unione preclude alla ripresa della prima, con le eccezioni («eccetto il caso di πορνεία») Gesù dichiara che egli non contravveniva alla Torah. Diversamente sarebbe incorso nell'accusa di fare un «condono» di una condotta sessuale scorretta con il pretesto dell'indissolubilità del matrimonio.

Alcuni esegeti ritengono che tale divieto del divorzio non abbia la portata di una norma giuridica. Ad esempio W. Trilling²⁸ suggerisce che non si tratti di una legge intangibile, «né [...] di una] espressione del "diritto divino", ma di una "direttiva della più alta autorità"».²⁹ G. Lohfink³⁰ e R. Pesch³¹ considerano il divieto del divorzio da parte di

²⁶ BOCKMUEHL, «Matthew 5,32; 19,9 in the Light of Pre-rabbinic Halakhah», 292.

²⁷ J.C. GREENFIELD, «The Genesis Apocryphon – Observations on Some Words and Phrases», in G.B. SARFATTI *et al.* (a cura di), *Studies in Hebrew and Semitic Languages Dedicated to the Memory of Prof. Yechezkel Kutscher*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 1980, XXXV).

²⁸ W. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965, 81.

²⁹ Cf. LUZ, *Matteo*, I, 411.

³⁰ G. LOHFINK, «Jesus und die Ehescheidung. Zur Gattung und Sprachintention von Mt 5,32», in H. MERKLEIN *et al.* (a cura di), *Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift R. Schnackenburg*, Echter, Würzburg ²1974, 207-217.

³¹ R. PESCH, *Frei Treue. Die Christen und die Ehescheidung*, Herder, Freiburg 1971, 6.

Gesù non una norma giuridica, ma una specie di provocazione profetica; K. Niederwimmer³² invece una parenesi in forma di affermazione giuridica pari al linguaggio di Mt 5,22.28, tesa a suscitare, come propone K. Barth,³³ una radicalizzazione etica. Ma pur ammettendo che Mt 5,32 abbia il valore di norma giuridica apodittica che si conclude con una constatazione di colpa senza comminare la pena,³⁴ a differenza di 5,22.28, dove la norma giuridica rafforza la parenesi, in 5,32 abbiamo un aspetto differente. Infatti se l'insulto o lo sguardo non sono verificabili, il divieto di divorzio, invece, può essere imposto e verificato. La riprova di una tale *halakah* l'abbiamo a Qumran, dove vigeva la necessità della monogamia e della durata della vita matrimoniale per l'intera esistenza. Il secondo matrimonio era ritenuto possibile solo dopo la morte del coniuge,³⁵ accanto al divieto per tutti della poligamia a motivo di Gen 1,27.³⁶

Se Gesù avesse ammesso il divorzio e la possibilità di nuove nozze, avrebbe dimostrato di accettare in qualche modo la tesi della scuola di *Shammai*, che ammetteva la liceità del divorzio solo in caso di adulterio della donna, a differenza di quella di *Hillel* che l'ammetteva in qualsiasi caso anche per futili motivi.³⁷ Gesù con il suo insegnamento si mostra da un lato in linea con la tradizione giudaica, dall'altro mostra chiaramente di abbandonarla.³⁸

³² K. NIDERWIMMER, *Askese und Mysterium: Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1975, 12-41.

³³ U. LUZ (*Matteo*, I, 408) riporta le sue parole: «“adulterio” nel senso di Gesù [...] è [...] ogni pensiero, parola, azione e comportamento di uomo o donna [...] contrario al matrimonio – e inoltre: ogni ribaltamento, svuotamento, contraffazione e corruzione, ogni insensatezza e malvagità nella vita e nel rapporto tra i sessi».

³⁴ Cf. Lv 17,3s; 20,9.11.16.27; Nm 36,16s dove invece c'è constatazione di colpa e comminazione di pena.

³⁵ 11QT 57,17-19.

³⁶ CD 4,21-5,6.

³⁷ «Again, Bet Shammai states: “A man should not divorce his wife unless he finds some unchastity in her, since it says: ‘because he hath found some unseemly thing in her’” (*Deut.* 24:1), but Bet Hillel states: even if she has merely spoiled his food, since it says: “because he hath found something unseemly in her” (i.e., anything the husband personally finds unfitting) (*Git.* 9:10)» (S. SAFRAI, «Bet Hillel and Bet Shammai», in M. BERENBAUM – F. SKOLNIK, *Encyclopaedia Judaica*, Thomson Gale [Macmillan Reference USA]-Keter Publishing House, Detroit-Jerusalem 2007, III, 531).

³⁸ Sono rispettivamente l'opinione di Mose Mendelssohn e quella di Jacob Neusner riportate in C. Elledge che fa un confronto tra l'insegnamento di Gesù e quello della setta di Qumran; cf. C. ELLEDGE, «From the Beginning It Was Not So...: Jesus, Divorce, and Remarriage in Light of the Dead Sea Scrolls», in *Perspectives In Religious Studies* [serial online] 37(2010), 371-372.

5.3. L'eccezione di Mt 19,9

Anche per Mt 19,9 risulta decisivo per l'interpretazione il suo contesto.

L'inciso si trova al culmine di una discussione con i farisei circa i motivi del divorzio. Il confronto con i farisei di Mt 19,3-12 è un genere letterario ripreso più volte nei vangeli, con uno schema ricorrente:

- domanda di qualcuno;
- risposta di Gesù che ribalta le motivazioni degli avversari;
- nuove obiezioni degli avversari a partire dalla Scrittura;
- richiesta di spiegazione da parte dei discepoli;
- riaffermazione della propria posizione ed esortazione alla fede rivolta ai discepoli.

Lo schema compare anche nell'episodio del giovane ricco di Mt 19,16-30. Ciò che fa la differenza in tutti questi casi tra Gesù e gli avversari è il suo non fare concessioni ai propri interlocutori, ma di allargare gli orizzonti delle loro domande, invitandoli ad accogliere la novità del vangelo

Le argomentazioni dei farisei e quelle di Gesù in Mc 10,1-12 e Mt 19,3-9

Oggetto di confronto, come in Mc 10,1-12, è l'interpretazione della Torah. La domanda dei farisei è differente da quella degli stessi farisei in Mc 10,2. Infatti se in Mt 19,3 la domanda è se sia lecito divorziare «per qualsiasi motivo», in Mc 10,2 la domanda riguarda la possibilità in sé: «è lecito divorziare/ripudiare la propria moglie». Se Matteo situa la discussione con i farisei all'interno del dibattito tra i giudei sui motivi del ripudio, Marco lo semplifica.

Sia in Mc 10,1-12 che in Mt 19,3-9 la domanda dei farisei: «È lecito a un marito ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo (κατὰ πᾶσαν αἰτίαν)?» (Mt 19,3; invece Mc 10,2: Καὶ προσελθόντες Φαρισαῖοι ἐπηρώτων αὐτὸν εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι πειράζοντες αὐτόν) è finalizzata a mettere Gesù in difficoltà. In caso di risposta negativa sarebbe stato coinvolto nella discussione tra le due scuole di *Shammai* e di *Hillel* circa i motivi del divorzio, correndo il rischio di contraddire la legge di Mosè.

In Marco, Gesù con la domanda: «Che cosa vi ha ordinato Mosè?» (10,3) cambia la prospettiva del problema: non che cosa sia permesso, ma che cosa è comandato. In Mt 19 l'affermazione di partenza di Gesù è: «Non avete letto che il Creatore da principio *maschio e femmina li creò* (Gen 1,27), e disse: *Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola* (Gen 2,24)?» (Mt 19,4-5). Sia in Marco che in Matteo la sua indicazione morale è: «Cosicché non sono

più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non separi» (Mc 10,8-9 = Mt 19,6).

I farisei gli contrappongono un testo che sembra in antitesi a Gen 1,27 e Gen 2,24, vale a dire Dt 24,1: «Perché allora Mosè ha ordinato di darle l'atto di ripudio e di mandarla via?» (Mt 19,7); «Mosè ha concesso di scrivere l'atto di ripudio e di mandarla via» (Mc 10,4). Di contro, Gesù propone la distinzione tra ciò che è stato da principio e ciò che è avvenuto con Mosè: «Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così» (Mt 19,8; cf. Mc 10,5). La risposta di Gesù sottintende una discussione rabbinica su Dt 24,1, vale a dire se la Legge concernente il ripudio (Dt 24,1) valesse o meno anche per i noachidi (i gentili sottoposti alle leggi date all'umanità con la creazione e non a quella sinaitica). Gesù vede in Dt 24,1 non una legge positiva divina ma il riconoscimento del ripudio, quale prassi consuetudinaria per l'immatunità morale d'Israele.³⁹

In contrapposizione a ciò che ha concesso Mosè, Gesù sottolinea due volte ciò che il Creatore ha fatto e voluto «da principio» (ἀπὸ ὁἰ ἀρχῆς, Mc 10,6), ciò che fu «da principio» (ἀπ' ἀρχῆς, Mt 19,8), basando il suo insegnamento sulle leggi noachidi, perché è l'uomo, e non soltanto l'israelita, che è chiamato in causa da Gesù: «Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non separi». Gesù attribuisce alla sua direttiva un valore universale e perenne, senza limitarlo a un determinato popolo e a uno specifico contesto storico. Abbraccia tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi, eliminando ogni tipo di interpretazione casistica e accusando nello stesso tempo i farisei di σκληροκαρδία, indisponibilità interiore a donarsi (cf. σκληροκαρδία in Ger 4,4; Ez 3,7; Dt 10,16). La citazione dei farisei di Dt 24 mostra l'esclusione da parte di Gesù di «qualsiasi motivo» come risposta a κατὰ πᾶσαν αἰτίαν della richiesta iniziale. Se Gesù rimanda al disegno della creazione sul matrimonio, i farisei gli oppongono il testo di Dt 24,1. Nella sua controrisposta Gesù, se da un lato non dichiara abolito l'insegnamento di Dt 24,1, richiamato con l'eccezione μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, dall'altro riafferma il divieto del divorzio e l'esclusione della possibilità di nuove nozze: ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται.

Da notare la ripresa di αἰτία nell'intervento dei discepoli circa la durezza del suo insegnamento in merito al matrimonio (Mt 19,10: εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι).

³⁹ Cf. A. TOSATO, *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel NT*, Città Nuova, Roma 1976, 35ss; ID., *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2001.

Una possibile lettura della clausola di Mt 19,9

L'affermazione di Mt 19 sembra contraddire quanto dichiarato in Mt 5,32, dal momento che indirettamente Gesù sembrerebbe ammettere che in caso di *πορνεία* sia lecito pervenire a nuove nozze senza rischiare di diventare adulteri. La difficoltà scompare se si tiene presente l'obiezione dei discepoli al v. 10 che riprende l'interrogativo posto dai farisei in 19,3 (εἰ ἔξεστιν ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν): εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναίκος, οὐ συμφέρει γαμῆσαι.

Infatti, sia in 19,3 che in 19,10 viene ripetuto il termine *αἰτία*. Tuttavia, mentre al v. 3 sta per le motivazioni del ripudio, al v. 10 sta per la situazione dell'uomo rispetto alla donna, ovvero che non può ripudiarla e risposarsi, tranne che in caso di *πορνεία*. Letto in questo senso l'insegnamento di Gesù contraddirebbe Mt 5,32. Ma a partire dal quesito-trappola dei farisei del v. 3 (εἰ ἔξεστιν ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν;) e dalla risposta meravigliata dei discepoli al v. 10 (εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναίκος, οὐ συμφέρει γαμῆσαι), si ricava che la risposta di Gesù non può essere assolutamente interpretata come assenso al ripudio e a nuove nozze in caso di adulterio. Sia perché Gesù nei vv. 4-6 ripete quanto detto in Mt 5,32, sia perché i discepoli, con la loro risposta meravigliata sulla non convenienza dello sposarsi alle condizioni rigoriste del loro maestro, lasciano supporre che il v. 9 presupponga situazione e contesto differenti rispetto a quelli di Mt 5,32. Per *πορνεία*, in 19,9, è stato proposto di leggere il senso di «unioni illegittime» come l'incesto, il concubinato e la poligamia. Ma risulta poco credibile che Gesù prenda in considerazione tali unioni che automaticamente rendono nullo il matrimonio. A nostro parere sarebbe meglio conservare il significato di *πορνεία* di 5,32, ovvero «adulterio», e leggerlo alla luce di Mt 1,18-19: «Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo: sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. Giuseppe suo sposo, che era giusto e non voleva ripudiarla, decise di licenziarla in segreto». In questo brano infatti abbiamo il racconto della difficile scelta di Giuseppe di fronte alla constatazione della maternità della sua promessa sposa, Maria, prima del perfezionamento del loro *shiddukhin*. Il fidanzamento implicava già un legame giuridico anche se temporaneo in vista del *kiddushin*, il matrimonio vero e proprio, ed è definito in questi termini nell'*Encyclopaedia Judaica*: «*Shiddukhin* as such has no immediate effect on the personal status of the parties – it being only a promise to create a different personal status in the future (*Resp. Rosh* 34:1; *Beit Yosef* EH 55)».⁴⁰

⁴⁰ BEN-ZION (BENNO) SCHERESCHEWSKY, «Betrothal», in *Encyclopaedia Judaica*, III, 539. «It is important to note, however, that while a betrothed couple was considered

La scelta di Giuseppe di «ripudiare di nascosto» la sua sposa potrebbe fornire la chiave di lettura di Mt 19,9. Considerato che la radice verbale di πορνεία in Dt 22,21 LXX è adoperata per il «disonore» (ἐκπορνέουσαι) arrecato alla propria casa e alla propria città dall'infedeltà di una vergine fidanzata,⁴¹ la decisione di Giuseppe di «ripudiare di nascosto» la sua sposa getta luce sull'ammissione da parte di Gesù delle nuove nozze nel periodo di fidanzamento.⁴² La clausola di Mt 19,9 in tale prospettiva rende ragione sia della «giustizia» di Giuseppe, in quanto fedele alla legge mosaica, sia della permissione di Gesù di risposarsi. La permissione di Mt 19,9 diversamente enterebbe in contraddizione con Mt 5,32 e con i passi di Lc, Mc e 1Cor che escludono categoricamente ogni forma di ripudio e di nuove nozze anche in caso di adulterio. È stata sollevata l'obiezione che ci sarebbe una notevole differenza tra Mt 1, che riguarda una situazione creatasi durante il tempo del fidanzamento, e Mt 19, che riguarda il tempo del matrimonio. Anche in questo caso la risposta scontata è che per il giudaismo il fidanzamento è da inquadrare nel suo stretto legame con il suo perfezionamento che è il *kiddushin*.

Con 19,10-12 si passa dalla risposta meravigliata dei discepoli alla posizione rigorista di Gesù circa il matrimonio, all'affermazione che il celibato è un dono di Dio come il matrimonio. Un modo per dichiarare che non sposarsi o prendere moglie deve essere sempre valutato come una risposta alla chiamata divina, dal momento che, come il marito è chiamato a rimanere fedele alla propria moglie, anche il celibe è chiamato da Dio a rimanere «eunuco» volontariamente, diversamente da quelli nati eunuchi o resi tali dagli uomini. La conclusione di Gesù: «Chi può capire (χωρεῖν, "fare posto, riuscirci"), capisca (χωρεῖτω)» è implicitamente il rimprovero per la loro poca fede, necessaria per «capire» le sue parole:

married for moral and legal purposes, the termination of such a relationship on account of unfaithfulness was not regarded as a divorce as such, but rather as an annulment of the marriage itself» (D.W. JONES, «The Betrothal View of Divorce and Remarriage», in *Bibliotheca Sacra* [2008]165, 75; cf. la bibliografia citata dallo stesso Jones a p. 73, nota 16).

⁴¹ Cf. JONES, «The Betrothal View of Divorce and Remarriage», 81.

⁴² «The party committing a breach of promise, i.e., by not marrying the other party, may be liable to compensate the other party for any actual damage sustained, such as the expenses of the preparations for the marriage, and may also be obliged to return the gifts he received on the occasion of the *shiddukhin*, whether from the other party or from relatives and friends (Sh. Ar., EH 50:3-4; Resp. Rosh, 35:8; *Arukh ha-Shulhan*, EH 50:20). The offending party may further be liable to pay the penalty stipulated in the *tena'im* – or, if not so stipulated, such amount as a court may determine as proper in the circumstances – having particular regard to the degree of mental suffering, shame, and public degradation suffered by the other party as a result of the breach of promise (Tos. to BM 66a; Sh. Ar., EH, 50:3-4; *Ba'er Heitev* 15)» (SCHERESCHEWSKY, «Betrothal», 540).

Λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ [αὐτοῦ]:
 εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός,
 οὐ συμφέρει γαμῆσαι.
 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς:
 οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον [τουτοῦ]
 ἀλλ' οἷς δέδοται.
 εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι
 οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως,
 καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι
 οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων,
 καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι
 οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.
 ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω (Lc 19,10-12).

L'inclusione stabilita dal verbo χωρέω in 11b e in 12d attesta che l'insegnamento di Gesù verte sul problema del capire⁴³ la difficile parola del divieto del ripudio «per qualsiasi motivo» e del richiamo alla fedeltà al disegno divino, messe in dubbio dai farisei.

Da quanto detto si deduce che Mt 19,10-12 è il *climax* della disputa con i farisei e che l'unità 19,3-12 risulta fortemente unitaria e stringente. Se è vero questo, non c'è ragione per parlare di un intervento redazionale di Matteo per adattare le parole di Gesù al contesto culturale e sociale del proprio tempo con il dare la possibilità di nuove nozze dopo il ripudio, oppure di una forma di ritrattazione parziale da parte di Gesù delle sue parole. Tutto è la conseguenza del fraintendimento di 19,9. Gesù in Mt 19,8 non abroga la Torah, come dichiara in 5,17, ma la interpreta in modo ancora più rigoroso.

6. Valutazione complessiva dei dati

Alla luce di quanto detto possiamo concludere che Matteo con le clausole attesta che il divieto di divorzio è norma in vigore anche nella sua comunità. Tra gli autori che propendono per la norma della monogamia in vigore nella comunità matteana abbiamo R. Hummel⁴⁴ e K. Niederwimmer.⁴⁵

La clausola di Mt 5,32 interpretata senza tener conto degli esiti nefasti degli atti di πορνεία, ovvero dell'immoralità simile a quella del rapporto sessuale con una prostituta di 1Cor 6,15ss, può essere comple-

⁴³ In modo simile abbiamo Mt 13,9: ὁ ἔχων ὦτα ἀκούετω e il suo parallelo in Mc 4,9: ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκούετω.

⁴⁴ R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, Chr. Kaiser, München 1963, 49-51

⁴⁵ NIDERWIMMER, *Askese und Mysterium*, 52.

tamente fraintesa. Lo stesso vale per quella di Mt 19,9 senza considerare la scelta di Giuseppe in Mt 1,19.

Mc 10,11 con l'aggiunta «e sposa un'altra» precisa quando il divorzio diviene definitivo e sottoposto alla nuova legge. Anche Paolo in 1 Corinzi con il suo «privilegio» non abolisce il divieto del Signore, ma dà solo un criterio per affrontare un particolare problema che esula dalla realtà del sacramento. Circa Lc 16,18 ci sembrano eloquenti al riguardo le parole di F. Bovon:⁴⁶ l'affermazione di Gesù

rappresenta ben di più che un richiamo della Legge, poiché un uomo poteva evitare la condanna del decalogo rifiutando il nome di adulterio al suo atto. Un buon esegeta della Torà poteva infatti dire il contrario del v. 18: un uomo che sposa la moglie non è adultero e un uomo che sposa una donna ripudiata pure non lo è ancor di più. Il Gesù di Luca prende qui posizione nella disputa sull'interpretazione della Legge e più in particolare sulla definizione dell'adulterio. Per il nostro v. 18 l'adulterio più che l'atto sessuale è una relazione interpersonale e giuridica. Si può dubitare che Luca dia una definizione prima di tutto giuridica. Trasmette il detto colorandolo in termini morali, come farà Giustino Martire un po' più tardi: la legge del regno, così rigida a proposito del denaro (cf. 12,33 e 14,33), lo è anche riguardo agli uomini e alle donne.⁴⁷

I dissensi con la mentalità giudaica, soprattutto circa l'interpretazione dell'AT, sono diversi nei vangeli (cf. Mt 16,1; 21,23; 22,15.23.34). La domanda dei farisei (Mt 19,3: καὶ προσήλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες· εἰ ἕξεισιν ἀνθρώπῳ ἀπολύσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν;) rivela il sospetto che Gesù fosse in disaccordo con loro, di qui il «metterlo alla prova» sulla questione del divorzio riferita anche da Mc 10,2.

Se in Mt 5,32 leggiamo ἀπολύω nel senso di «divorzio seguito da nuove nozze» diventerebbe incomprensibile la lettura dei padri di «separazione senza nuove nozze», tanto più che il contesto giudaico, greco e romano andavano in quella direzione. Il ragionamento di Giuseppe in Mt 1,19 è la riprova dell'insegnamento di Gesù sul divorzio.

Che Gesù abbia dato un senso differente ad ἀπολύω da quello dato dai farisei è motivato da tanti interventi di Gesù in cui dà un senso nuovo ai termini usati dai suoi interlocutori: l'espressione «madre e fratelli» di Gesù in Lc 8,20-21; il concetto di tempio-corpo, in Mt 26,61; il termine «piccoli» in Mt 18,5-6; Mc 9,42; il significato di «padre» nell'episodio dello smarrimento di Gesù nel tempio (Lc 2,48-49); il tema della nascita

⁴⁶ F. BOVON, *Luca*, Paideia, Brescia 2007, II.

⁴⁷ *Ivi*, 682-683.

dall'alto in Gv 3,3-7; quello dell'acqua viva in Gv 4,10-14; della cecità in Gv 9,38-41.

Il comando «l'uomo non separi» ha lo stesso valore di richiamo assoluto di «amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore», mentre «chi divorzia e si risposa commette adulterio» ha una connotazione fortemente legale come: «Chi sacrifica a un'altra divinità piuttosto che solo al Signore, sarà votato alla distruzione» (Es 22,20).⁴⁸

⁴⁸ Se proviamo a dare una struttura concettuale alle dichiarazioni di Gesù nei sinottici, separandole dal contesto e riorganizzandole a partire dal contenuto, appare evidente come queste propongano una visione d'insieme che delinea una *halakah* sul ripudio. Sono individuabili varie situazioni che tracciano un coerente disegno giuridico:

- chi ripudia sua moglie (eccetto in caso di *πορνεία*) = mette la moglie in condizione di essere adultera (Mt 5,32a);
- la moglie che ha divorziato da suo marito e sposa un altro uomo = commette adulterio (Mc 10,12);
- chi ripudia sua moglie e sposa un'altra = commette adulterio (Lc 16,18a);
- chi ripudia sua moglie e sposa un'altra = commette adulterio verso la moglie (Mc 10,11);
- chi ripudia sua moglie (eccetto caso di *πορνεία*) e sposa un'altra = commette adulterio (Mt 19,9);
- chi sposa ripudiata = commette adulterio (Mt 5,32b);
- chi sposa ripudiata da suo marito = commette adulterio (Lc 16,18b).

Il confronto fa emergere il dato di un completarsi vicendevole delle affermazioni di Gesù nei vari testi sinottici. Se proviamo a leggere le clausole come eccezioni in caso di fornicazione che permettono nuove nozze, le direttive legali di Gesù circa l'indissolubilità del matrimonio non vengono sminuite, anzi fanno emergere ancora di più la contraddizione con la tesi di un permesso di nuove nozze.

In questo caso le eccezioni darebbero il seguente quadro comportamentale:

- chi ripudia sua moglie (adultera) *non metterebbe* la moglie in condizione di essere adultera (Mt 5,32a),
- chi ripudia sua moglie (adultera) e sposa un'altra *non commetterebbe* adulterio (Mt 19,9).

Resta tuttavia il fatto che attraverso le altre affermazioni si può dedurre l'illogicità di una tale lettura. Infatti a partire dalle altre affermazioni di Gesù si deve obbligatoriamente riconoscere quanto segue:

- *l'uomo se celibe non può sposare una divorziata perché*
chi sposa una ripudiata = commette adulterio (Mt 5,32b)
chi sposa una ripudiata da suo marito = commette adulterio (Lc 16,18b)
- *la moglie non può risposarsi perché*
la moglie che ha ripudiato suo marito e sposa un altro uomo = commette adulterio (Mc 10,12)
- *il marito dell'adultera non può sposarsi perché*
chi ripudia sua moglie e sposa un'altra = commette adulterio (Lc 16,18a)
chi ripudia sua moglie e sposa un'altra = commette adulterio verso la moglie (Mc 10,11)
- *manca l'indicazione per la nubile,*
ma si deduce dalle affermazioni precedenti che non può sposare chi ha ripudiato sua moglie, perché sposerebbe un adultero.

Questa posizione è quella che sia i padri che la tradizione hanno sostenuto in perfetta continuità. Luz a proposito dell'esperienza protestante afferma:

Nel cattolicesimo il rigido diritto ecclesiastico sul divorzio appare a molti il contrario dell'amore e del perdono di Dio. Nel protestantesimo, invece, la mancanza di un diritto ecclesiastico sul divorzio effettivamente praticato implica che i pastori sono lasciati soli, al punto che non possono fare quasi nient'altro che benedire tutti coloro che vogliono far benedire i loro matrimoni. Essi sperimentano il rovescio della medaglia della grandiosa tesi di Lutero secondo cui l'amore non necessita affatto di alcuna legge (*De Capt. Babyl.*, WA 6, 554), e si domandano se anche le leggi non potrebbero aiutare l'amore a non accettare e a non passare sotto silenzio ogni cosa.⁴⁹

Conclusioni

L'interpretazione dei *loghia* sul ripudio è uno dei punti più problematici dell'esegesi neotestamentaria con notevoli ricadute sul piano della riflessione teologica. Emerge la necessità di una sempre maggiore attenzione ai dati neotestamentari per contribuire all'approfondimento della teologia del matrimonio. Se l'AT parla della creazione come noi la conosciamo intrisa di disobbedienza, violenza, guerre e la legge mosaica è venuta a porre freni a questo stato di cose, tra cui la poligamia e il divorzio, con Gesù la realtà del matrimonio ha ritrovato la sua forma originaria e le coordinate giuridiche per superare con l'aiuto della grazia i limiti dell'egoismo che dalla primitiva coppia segnano l'amore coniugale.

Se si accetta invece l'idea della liceità di nuove nozze, perché chi ripudia sua moglie (adultera) e sposa un'altra non commette adulterio (Mt 19,9), dal momento che non si commetterebbe adulterio, bisogna poi spiegare come interpretare il fatto che chi sposa una ripudiata, commette adulterio (Mt 5,32b) e chi sposa una ripudiata da suo marito, commette adulterio (Lc 16,18b). In tal caso l'evangelista entrerebbe in contraddizione con se stesso: da un lato affermerebbe che chi ripudia sua moglie (adultera) e sposa un'altra non commette adulterio (Mt 19,9), dall'altro che chi sposa una ripudiata commette adulterio (Mt 5,32b). Verrebbe spontaneo dire che potrebbe sposare una nubile, ma in tal caso occorre tenere presente che chi ripudia sua moglie e sposa un'altra commette adulterio (Lc 16,18a) e chi ripudia sua moglie e sposa un'altra commette adulterio verso la moglie (Mc 10,11). Da quanto detto emerge la seguente *halakah*:

- se il marito ripudia la moglie perché adultera, non rende adultera sua moglie, perché già lo è, ma non può risposarsi;
- se la moglie ripudia il marito, non può risposarsi.

⁴⁹ Luz, *Matteo*, I, 416.



L'interpretazione dei loghia sul ripudio è uno dei punti più problematici dell'esegesi neotestamentaria. Con Gesù la realtà del matrimonio ha ritrovato non solo la sua forma originaria, ma anche le coordinate giuridiche per superare con l'aiuto della grazia i limiti dell'egoismo che dal peccato di Adamo segnano l'amore coniugale e far risplendere la bellezza e il dono divino della fedeltà indissolubile degli sposi.

Dopo una presentazione sintetica della prospettiva paolina e di quella sinottica, viene discussa l'argomentazione delle clausole matteane in caso di porneia: Mt 5,32, che sembra escludere in modo assoluto il ripudio (Mt 5,32b), e Mt 19,9, che sembra invece ammetterlo. La chiave di lettura dell'apparente contraddizione, individuata in Mt 1,18-19, fa risaltare la coerenza delle affermazioni di Gesù circa l'indissolubilità del matrimonio.



The interpretation of the loghia on the repudiation is one of the most problematic points of exegesis of the New Testament. With Jesus the reality of marriage has not only recovered its original form but also legal coordinates to overcome, with the help of the grace, the selfishness limits that by Adam's sin mark conjugal love and to shine the beauty and the divine gift of the indissoluble fidelity of the spouses. After a brief presentation of the synoptic and Pauline perspectives, is discussed the argument of the Matthean clauses in the case of porneia: Mt 5,32, which seems to exclude absolutely the repudiation (Mt 5,32b), and 19,9 Mt, which seems to admit it. The key to understanding the apparent contradiction, individuated in Mt 1,18-19, brings out the coherence of the affirmations of Jesus on the indissolubility of marriage.

**MATRIMONIO – INDISSOLUBILITÀ – PORNEIA – DIVORZIO –
SINOTTICI**