

Appendice XVII

Rito del Matrimonio (2004)

CELEBRARE IL « MISTERO GRANDE » DELL'AMORE.

CONSIDERAZIONI RITUALI E PASTORALI A MARGINE DEL NUOVO RITO DEL MATRIMONIO

Il corposo articolo *Nodi della riflessione teologica sul Matrimonio*, apparso su *Studia Patavina* per la firma del Professor E.R. Tura¹, sottolinea più volte l'apporto illuminante della liturgia come esegesi del "sacramento nuziale" che, più d'ogni altro, è posto in essere dalla composizione teandrica dell'amore umano (tra uomo e donna) con l'azione divinizzante-trasformante della grazia che eleva².

In queste pagine intendiamo proseguire la riflessione sulla realtà umano-sacramentale del Matrimonio, sollecitati dall'apparizione relativamente recente del nuovo Rito, per conto della Conferenza Episcopale Italiana³. Ci proponiamo un'ermeneutica *per ritus et preces* del rito romano delle nozze cristiane, puntando lo sguardo sull'abbondantissima ricchezza teologica che la celebrazione ha in sé, con l'intento di far emergere dalla liturgia quel summenzionato « apporto illuminante » spesso più dichiarato che "celebrato" con cui proporre un'impegnativa, ma certamente fruttuosa, mistagogia a favore di coloro che si apprestano a celebrare questo sacramento o lo hanno già celebrato⁴.

1. Nozze cristiane e tipologia eucaristico-pasquale: l'Eucaristia come ermeneutica del Matrimonio.

La questione delle "novità" introdotte dal Rito del Matrimonio [RM 2004] ha creato una certa discussione e "fermento" a volte un po' banale con cui i media hanno trasformato questa riforma liturgico-pastorale in una "galleria" di « "ti prendo" o "ti accolgo" » e cose del genere, attratti dalla novità del linguaggio e dalla simbologia rituale come da una moda fortemente entusiasmante ma di cui ora più nessuno parla.

Ritengo sia invece di primaria importanza accostarsi a queste novità liturgico-pastorali, senza perdere di vista quella costante simbolico-rituale del Rito del Matrimonio,

¹ *Studia Patavina* 3 (2004) 695-705 e particolarmente le pagg. 699-702.

² Tura, nel medesimo articolo, riferisce di "transimbolizzazione" o di "trasfigurazione" *in lumine fidei*. Vedi *Studia Patavina* 3 (2004) 699.

³ Per decreto della Conferenza Episcopale Italiana, a partire dal 28 novembre 2004 è divenuto normativo celebrare le nozze cristiane con il nuovo rito del Matrimonio, promulgato per la Chiesa italiana il 4 ottobre 2004 (nuova edizione "tipica" per la lingua italiana), come traduzione e adattamento del RITUALE ROMANUM *ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli Pp VI editum Ioannis Pauli Pp II cura recognitum, Ordo cœlebrandi matrimonium, editio typica altera* del 19 marzo 1990. Il testo, definitivo dal punto di vista del rito, resta "provvisorio" tipograficamente e se ne auspica una ristampa di migliore qualità e bellezza, con la versione definitiva del Lezionario che si presenterà ancora più ampio e speriamo in un volume separato dal Rituale.

⁴ Nel testo della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma 1993, si raccomanda a questo riguardo che « gli itinerari di fede siano il più possibile impostati come riflessione mistagogica, cioè come proposta in grado di aiutare i giovani sposi a "fare memoria" del dono e della grazia ricevuti nel giorno del matrimonio » (n. 103).

precisata dopo la riforma del Concilio Vaticano II⁵, e che a mio avviso non deve passare “in secondo piano”, quasi fosse oramai scontata: mi riferisco al *novum* più significativo introdotto dall’*Ordo Cœlebrandi Matrimonium* del 1969 (pubblicato come edizione tipica per la lingua italiana nel 1975 *Sacramento del Matrimonio* [SM 1975] e riaffermato con altrettanto vigore dall’*Editio typica altera* del 1990⁶, edizione tipica II per la lingua italiana del 2004, *Rito del Matrimonio*) di celebrare, cioè, le nozze cristiane “nella Messa”⁷ o, detto più propriamente, entro il contesto eucaristico. Si tratta del passaggio più sostanziale avvenuto dopo la riforma liturgica in riferimento al Rito del Matrimonio⁸. Sappiamo bene come alle origini il Matrimonio cristiano non prevedesse forme rituali particolari: le usanze culturali e popolari del tempo venivano ad essere la “forma” di contratto matrimoniale di cui i cristiani si servivano⁹, consci però del fatto che le loro nozze erano un “*nubere in Domino*”¹⁰; così fino al II-III secolo. Già a partire dal IV secolo

⁵ Alcuni noti studi sulla riforma conciliare riguardo al Matrimonio: G.B. WILSON, *Reflections on the Order of Marriage*, in *Worship* 42 (1968), 150-158; S. MAZZARELLO, *Il nuovo rito del matrimonio*, Roma 1969; A. CARIDEO, *Teologia della celebrazione liturgica del matrimonio cristiano*, in *La celebrazione del matrimonio cristiano*, Bologna 1977, 163-202; H. SCHMIDT, *Rituel et sacramentalité du mariage chrétien*, in *Question Liturgiques* 55 (1975) 3-39; A.M. TRIACCA, *La “celebrazione” del matrimonio: aspetti teologico-liturgici. Contributo alla spiritualità sacramentaria e alla pastorale liturgica*, in *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*, Roma 1976.

⁶ L’*Editio typica altera* dell’*Ordo celebrandi matrimonium* ha visto numerose pubblicazioni e commenti tra cui: J. EVENOU, *Ordo celebrandi matrimonium. Decretum (19 martii 1990) Commentarium*, *Notitiae* 26 (1990) 310-327; A.M. TRIACCA, « *Spiritus Sancti virtutis infusio* ». *A proposito di alcune tematiche teologico-liturgiche in vista di una rinnovata celebrazione del sacramento del matrimonio*, *Rivista Liturgica* 79 (1992) 599-634; E. LODI, *La benedizione nuziale nella sua valenza teologico-liturgica*, *Rivista Liturgica* 79 (1992) 659-691; M. LESSI-ARIOSTO, *Aspetti rituali della celebrazione del matrimonio nella « editio typica altera » dell’ « Ordo celebrandi matrimonium »*, *Rivista Liturgica* 79 (1992) 692-698.

⁷ Così recita il n. 78 di *Sacrosanctum Concilium* a proposito dell’inserimento del Matrimonio nell’Eucaristia: « *Matrimonium ex more intra Missam celebretur, post lectionem Evangelii et homiliam, ante, “orationem fidelium”. Oratio super sponsam, ita opportune emendata ut œqualia officia mutue fidelitatis utriusque sponsi inculcet, dici potest lingua vernacula* ».

⁸ Questa consapevolezza emerge già nelle prime pubblicazioni post-conciliari, basti fra tutti il famoso libretto della collana *Culmen et Fons* dell’editrice Queriniana: L. DELLA TORRE F. FESTORAZZI S. FAMOSO V. JOANNES, *Il matrimonio nella Messa degli sposi*, Brescia 1964, dove si legge: “*La disposizione del Concilio Vaticano II, resa già operante dalla lettera apostolica Sacram Liturgiam del 25 gennaio 1964, di « celebrare in via ordinaria il matrimonio nella Messa, dopo la lettura del vangelo e l’omelia » attua una innovazione rituale che non sfuggirà alla attenzione del popolo cristiano, anche se questi non sarà in grado di valutarne tutta l’importanza.*” (p. 9); e più avanti “*L’inserimento del rito matrimoniale nella Messa viene a concludere un processo di lenta ma progressiva « sacralizzazione » del contratto matrimoniale, che passa dalla casa della sposa alla soglia del tempio, da qui all’altare per entrare definitivamente nella Eucaristia.*” (p. 11).

⁹ Per la visione del matrimonio nel mondo antico si veda: M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica. IV. I Sacramenti – I Sacramentali*, Milano 1959 (anast. 1998), 453-455; A. NOCENT, *Matrimonio. B – In Roma e nell’occidente non romano*, in PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO SANT’ANSELMO, *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia. IV. Sacramenti e Sacramentali* (dir. A.J. CHUPUNGCO), Casale Monferrato (AL) 1998, 286-288; J. COMBY, *Il mondo greco romano*, in J. COMBY J.P. LÉMONON J. MASSONNET F. RICHARD, *Il mondo dove visse Gesù. 2. La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica (Claustrum 25/2)*, Bologna 2005, 51-67; J.P. LÉMONON, *Il mondo giudaico*, in J. COMBY J.P. LÉMONON J. MASSONNET F. RICHARD, *Il mondo dove visse Gesù*, 67-88.

¹⁰ Ciò aveva come conseguenza, ovviamente, le esigenze morali che la fede introduceva e la coscienza della indissolubilità. Inoltre, come si evince da P. JOUNEL, *La liturgie de mariage. Etapes de son élaboration*, *La Maison-Dieu* 50 (1957) 31 ss., se la Chiesa ha evitato di crearsi un apparato rituale proprio, ciononostante i cristiani erano chiamati ad abbandonare, in occasione delle nozze, pratiche superstiziose, idolatriche o lascive (come la *deductio in domum mariti*).

le nozze cristiane assumono una struttura più propriamente rituale: la *velatio nuptialis* a Roma (anche a Milano) con una formula solenne di benedizione, la *deductio in domo mariti* (di tipo religioso) in Spagna e Gallia, lo *στεφάνωμα* presso gli orientali; già in quest'epoca si registra una certa relazione del Matrimonio con l'Eucaristia. Dall'epoca carolingia in poi il Matrimonio, anche a tutela degli abusi cui le donne erano soggette, viene celebrato *in facie Ecclesiae*, con grande carattere pubblico; il *Rituale Romanum* del Concilio di Trento del 1614 prevede il consenso davanti al ministro sacro, la benedizione e la consegna dell'anello e infine la possibilità di celebrare, al termine del Rito del Matrimonio, una *Missa pro sponsis*, al cui interno, dopo il *Pater noster*, era collocata la veneranda ed antichissima preghiera di benedizione degli sposi¹¹.

Il Rituale Romano del 1975 e ancor più il vigente del 2004, avviano (ne è indice una interessante evoluzione terminologia, rispetto al rito) una nuova prospettiva: si parla nel SM 1975 de *Il Sacramento del Matrimonio durante la Messa*, che diverrà nel RM 2004

Il Rito del Matrimonio nella Celebrazione Eucaristica. Ciò ha sancito una *relazione intrinseca* tra il Matrimonio ed Eucaristia: non si tratta di pensare alla Messa come una sorta di “cornice eucaristica”, né come la semplice possibilità, offerta agli sposi, di “fare la comunione dopo il loro Matrimonio”, per chiedere a Dio le grazie necessarie... La scelta si manifesta invece come espressione simbolico-sacramentale della stretta relazione teologica sussistente tra Matrimonio ed Eucaristia. Quest'ultima è infatti, per eccellenza, il sacramento della Pasqua di passione, morte e risurrezione di Cristo: essa, nel segno del convito, è il simbolo reale del sacrificio d'amore che Cristo (sacerdote, vittima, offerta e altare, come ce lo descrive la teologia della lettera agli Ebrei¹²) fa' della sua vita, consegnando la sua esistenza al Padre per la salvezza del mondo.

Dall'altra parte, la relazione salvifico-pasquale tra Dio e il suo popolo, manifestatasi pienamente nell'amore di Cristo per la Chiesa, è stata frequentemente descritta dalla suggestiva immagine biblica¹³ e patristica della nuzialità, della sponsalità tra Cristo e la Chiesa, consumata dallo sposo divino sul talamo della Croce.

La relazione sacrificale-sponsale delle nozze tra l'Agnello crocifisso-risorto con la Chiesa-sposa esprime quindi la modalità in cui è pensato, “in Cristo”¹⁴, il rapporto uomo-donna: la sponsalità tra l'uomo e la donna è descritta secondo la tipologia pasquale-eucaristica, in cui il rapporto storico-umano tra gli sposi è trasfigurato-trasfigurabile dall'ordine sacramentale. Il Matrimonio cristiano è in sostanza una *repræsentatio* delle nozze mistiche di Cristo con la Chiesa. Questo non solo per via di *analogia* ma anche per via di *partecipazione sacramentale*, cosicché il “dare la vita” (esistenziale-pasquale-eucaristico) di Cristo per la sua “diletta sposa” viene comunicato, come dono di grazia eucaristico-nuziale, agli sposi, i quali in virtù del sacramento nuziale diventano capaci di “essere sposi” secondo la qualità dell'amore di Cristo per la

¹¹ Appartiene al Sacramentario Veronese, 1110, del VI-VII secolo.

¹² Cfr. la lettera agli Ebrei capitoli da 7 a 10.

¹³ Osea: *significato dell'assenza*; Isaia (45, 14-21; 50,1; 54, 1-10; 62, 4-5): *la delusione dello sposo*; Geremia (2, 1-7; 3; 31, 22; 51, 5): *la nostalgia dell'amore fedele*; secondo e terzo Isaia: *il ritorno della sposa e la gioia dello sposo*; Ezechiele 16, 23; sinottici (Mt 22, 2-3; 25, 1-2): *la gioia per la presenza dello sposo, il banchetto per le nozze del figlio, l'attesa dello sposo*; Giovanni (3, 28-29): *la gioia alla voce dello sposo, le nozze di Cana, la ricerca e l'incontro dello sposo*; Paolo: *vi ho promessi ad un unico sposo, questo mistero è grande* (Ef 5, 25-33); Apocalisse (21, 2; 29, 7): *la sposa dell'Agnello, gli invitati alle nozze dell'Agnello, la visione della sposa che discende dal cielo*.

¹⁴ Si tratta della nota visione paolina del mistero grande dell'amore: “questo mistero (il rapporto uomo-donna) è grande: lo dico (ponendolo) in relazione a Cristo e alla Chiesa” cfr. Ef 5, 32.

Chiesa. Da questa visione dell'amore nuziale come epifania dell'amore pasquale tra Cristo e la Chiesa, si aprono alcune prospettive di ordine teologico.

1.1 *Il fondamento della sequela Christi.* La specificità del sacramento del Matrimonio, come partecipazione all'amore oblativo-pasquale di Cristo per la Chiesa, appare il fondamento più proprio della *sequela Christi* degli sposi cristiani. Con ciò si intende pensare che la "forma" con cui gli sposi manifestano il loro discepolato, non si esaurisce semplicemente nel realizzare uno stabile istituto familiare e nella partecipazione feconda all'azione creatrice di Dio; tale prospettiva allarga il suo respiro e radicalizza la "scelta per Cristo", proprio pensando al sacramento come partecipazione alla dinamica nuziale della Pasqua di Cristo. Gli sposi comunicano al mistero pasquale dell'amore trinitario per l'umanità, partecipandone sacramentalmente per mezzo della loro unione celebrata "in Cristo". Ancora una volta l'adesione a Cristo non può che passare attraverso il mistero pasquale e la sua accoglienza. Gli sposi cristiani sono ascrivibili, paradossalmente, ai "vergini" di Apocalisse (14, 4), i quali designano, piuttosto che lo stato di non-matrimonio, coloro che non si danno all'idolatria del mondo (Os 1, 2, poi descritta in Ap 17, 1-2 come πορνεία, prostituzione) e hanno stretto con l'Agnello pasquale un patto d'amore, un "casto" patto nuziale (cfr. Ap 19,9; 21,2) e sono "promessi", come vergine casta (2 Cor 11, 2) a Cristo unico Sposo. La scelta dell'amore pasquale dello Sposo divino, fondamento di ogni *sequela Christi*, è dunque il principio di vita evangelica ed ecclesiale del Matrimonio cristiano.

1.2 *Il fondamento della vocazione al Matrimonio cristiano.* Tale prospettiva ci permette di reinterpretare, in modo più pregnante e profondo, l'idea – talvolta contestata in ragione dell'uso di tale termine riservato nella Scrittura ad altri stati di vita – di Matrimonio cristiano come "vocazione". Tale "chiamata di Dio" alla vita matrimoniale non vorremmo guardarla anzitutto e semplicemente come appello ad una generica responsabilità personale ad espletare i doveri dello stato matrimoniale-familiare (la scelta dell'altro, la fecondità, la fedeltà, il dialogo, la mutua comprensione, la sopportazione, la forza nelle prove...). Si delinea invece la necessità di pensare la vocazione matrimoniale come ad una chiamata di tipo ministeriale, un servizio per il bene, la crescita e l'unità della compagine ecclesiale. Dio chiede all'uomo e alla donna di essere, con la scelta della loro "vita insieme", del loro essere "una carne sola" (il "μία σάρξ" di Mc 10, 8), il segno dell'amore di Dio per l'umanità, il segno dell'alleanza: questa memoria "vivente-sponsale" dell'agape divina per l'umanità è dunque la forma ecclesiale-ministeriale per eccellenza degli sposi cristiani.

1.3 *Il fondamento del vincolo di indissolubilità-fedeltà.* La teologia paolina (Ef 5, 32) dell'amore sponsale, come *repraesentatio* dell'amore cristologico-trinitario di Cristo-Sposo per la Chiesa-Sposa, fonda e motiva una nuova "qualità" di amore tra gli sposi; essi assumono, per grazia, la forma-agape che Cristo ha assunto su di sé, "fino a dare la vita", "tutta" la vita per amore. In tal senso, le ragioni antropologiche ed esistenziali, nonché quelle di ordine genitoriale correlate all'amore ai figli – ragioni tutte che motivano la scelta di un amore stabile e fedele in una coppia che si orienta al matrimonio ed intraprende la scelta di costituire una "cellula sociale" nell'istituto della famiglia – vengono illuminate e "corroborate" dalla grazia sacramentale che comunica ed indica all'uomo e alla donna la forza e la chiamata evangelica a vivere l'uno per l'altro fino a

“dare la vita”, fino ritrovare nell’obbedienza di Cristo il modello della loro reciproca obbedienza; nella misericordia e nel perdono di Cristo il modello della loro reciproca misericordia, perdono ed accoglienza; nella fedeltà di Cristo nell’amore all’uomo infedele-peccatore, il modello della loro fedeltà ed amore anche quando vivessero l’esperienza del peccato ed infedeltà reciproca. Questa prospettiva potrebbe chiedere, in alcuni casi, un amore ed una capacità di perdono così grandi che, pastoralmente parlando, nemmeno la Chiesa sente di poterlo “imporre” ai fedeli nelle situazioni più difficili¹⁵; ciononostante la Chiesa stessa non cessa di additare la carità cristiana e il perdono, sul modello di Cristo, come un vertice cui tendere: sembrerebbe, tuttavia, che nell’accompagnamento dei coniugi e nella formazione al Matrimonio dei fidanzati, tutto ciò andrebbe annunziato più che con le ragioni del “semplice” dovere, con quelle della grazia sacramentale che dà ai coniugi la fonte da cui attingere la forza per vivere una tale conformazione a Cristo.

1.4 *Fondamento dell’unione sessuale-fecondità*. L’*una caro* (l’unità corporeo-sessuale), che il sacramento del Matrimonio realizza, ha, ancora una volta, nell’unione Cristo-Chiesa il suo fondamento e il suo modello. La Chiesa, infatti, per mezzo del *Verbum evangelicum* e dei sacramenti (specie il *sacramentum magnum* del Battesimo-Cresima-Eucaristia) diviene concorporea a Cristo¹⁶, in virtù di un’unione mistica che metaforicamente è assimilabile all’unione sponsale. Egli la ama di un amore senza misura, la attrae a sé, le dona vita e fecondità, rigenerando dall’acqua e dallo Spirito una moltitudine di figli, per la grazia del fonte e della Parola di salvezza. L’unione tra l’uomo e la donna è stata certamente assunta dagli autori sacri come metafora della relazione di alleanza e salvezza tra Dio e l’uomo, tra Cristo e la Chiesa, ma possiamo ritenere altrettanto vero che l’amore coniugale trae la sua origine, al di là delle immagini umane, da quel vincolo trinitario manifestatosi nel Cristo pasquale e nell’effusione pentecostale dello Spirito Santo; come a dire che il mistero del sacramento cristiano dell’amore coniugale è nato in Dio e a Dio ritorna: l’unione della carne e la fecondità della prole ne sono l’epifania più sacra.

2. Due modelli rituali: la “seria” novità di una riforma (ri-calibrazione) più “pastorale” che “rituale”.

L’esame di questa tipologia eucaristico-pasquale delle nozze cristiane, presupposto imprescindibile ad ogni discorso liturgico-pastorale sul Matrimonio dal Concilio Vaticano II in poi, ci offre la prospettiva più matura per una “seria” comprensione di ciò che è stato precisato con il “nuovo” rito del 2004. Infatti, sulla base della scelta conciliare di porre in stretta relazione Eucaristia e Matrimonio, arrivando – come già argomentato

¹⁵ In tal senso il *Codex Juris Canonici* ai canoni 1151-1155 prevede la separazione *manente vinculo*, per i casi ad esempio di *adulterium* o “*si alteruter coniugum grave seu animi seu corporis periculum alteri aut prolis facessat, vel aliter vitam communem nimis duram reddat*”.

¹⁶ Per la “concorporeità” tramite la Parola di Cristo: “*Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato.*” (Gv 17, 20-21); per la concorporeità sacramentale: “*Gesù disse: «In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me.*” (Gv 6, 53-57).

a fare dell'Eucaristia stessa il modello ermeneutico del Matrimonio cristiano, la necessità di ri-calibrare, ri-precisare (più che rifare, riscrivere!) la celebrazione è stata suggerita più da necessità di ordine pastorale, ecclesiale e sociale che da vere "impellenze" liturgico-rituali. Certamente gli adattamenti e le novità rituali introdotte dal rito esprimono, sapientemente, una maggiore ricchezza della celebrazione stessa, anche se nessuno, in un'epoca di grande secolarizzazione e laicismo, vede nella semplice mutazione di alcuni testi e nell'inserimento di qualche elemento rituale "in più", la soluzione dei gravosi problemi che la Chiesa si trova ad affrontare nell'ambito della preparazione e celebrazione delle nozze cristiane. In tal senso, uscendo da puerili entusiasmi per l'inserimento dell'invocazione dei santi o per l'attesa *memoria Baptismi* o per il "caloroso « ti accolgo »" in sostituzione del "freddo-giuridico « ti prendo »... e così via, vorremmo individuare la serietà della riforma del 2004 nei due modelli celebrativi introdotti: il *Rito del Matrimonio nella celebrazione eucaristica*¹⁷ e il *Rito del Matrimonio nella celebrazione della Parola*¹⁸, quest'ultima secondo una duplice articolazione (tra battezzati; tra una parte cristiana e l'altra catecumena o non battezzata).

La serietà di questa riforma – orientata a proporre appunto i due modelli celebrativi – affonda le sue radici in motivazioni di ordine pastorale (poi espresse anche con alcune accentuazioni rituali) molto rilevanti: da una parte è forte la consapevolezza che i sacramenti (il Matrimonio) presuppongono la fede¹⁹ (*sacramenta fidei*), dall'altra constatiamo come – soprattutto tra le nuove generazioni – ci sia un numero sempre più crescente di coppie di futuri sposi, per i quali Cristo, la fede e la Chiesa non sono il centro della loro vita ma si pongono solo "all'orizzonte". La prospettiva indica una forte secolarizzazione e denuncia uno scollamento di notevole entità tra i battezzati orientati al Matrimonio e il disegno che la rivelazione ebraico-cristiana propone all'uomo di tutti i tempi. Il Rituale del 2004 denuncia infatti, in questo contesto italiano, il "caso di coppie che, pur non avendo maturato un chiaro orientamento cristiano e non vivendo una piena appartenenza alla Chiesa, desiderano la celebrazione religiosa del Matrimonio essendo battezzati e non rifiutando esplicitamente la fede"²⁰. In ragione di ciò il RM 2004 si propone di offrire una certa "flessibilità liturgica", espressione simbolico-rituale veritativa e proporzionata alla reale situazione di fede dei nubendi. Già il SM 1975 "in qualche circostanza straordinaria e per giusta causa..."²¹ proponeva il "Matrimonio senza la Messa"; oggi non si tratta di proporre uno schema celebrativo "per chi ha fede" e "per chi ha poca fede", né con questa scelta si intende prendere atto supinamente di una situazione di fatto per prospettare poi un *minimum* celebrativo senza alcuna proiezione di avanzamento; piuttosto – partendo dal riferimento che il legame tra l'uomo e la donna in Cristo trova la sua piena realizzazione nel legame eucaristico-pasquale Cristo-Chiesa – ci si interroga se la situazione di fede della coppia sia già collocabile in questa prospettiva cristologico-pasquale oppure sia solo "orientata-orientabile" a – si potrebbe dire "in cammino verso" – questa prospettiva.

Le due forme rituali potrebbero essere, dunque, così comprese:

¹⁷ Abbandonando definitivamente l'espressione "durante la Messa".

¹⁸ Abbandonando definitivamente l'espressione "senza la Messa" e la sua connotazione negativa di definirsi come "senza", privata di.

¹⁹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla sacra Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 59.

²⁰ RM 2004, *Praenotanda* 7, p. 12.

²¹ Cfr. SM 1975, n. 8, p. 15; già anche in SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, Istruzione *Inter Ecumenici*, 26 settembre 1964, n. 70 in *Acta Apostolicæ Sedis* 56 (1964) 893.

2.1 Il “Rito del Matrimonio *nella* celebrazione eucaristica” dice-esprime una “scelta” di fede già compiuta. Pastori fidanzati-nubendi trovano in questo modello rituale l’espressione — nella ampiezza e verità dei segni celebrabili — della ricchezza, dell’intensa ministerialità degli sposi, della sinergia tra amore umano e amore trinitario-cristologico-eucaristico. Come conseguenza pastorale e simbolico-rituale, sarà fondamentale far emergere nella celebrazione la “centralità” della *communio eucharistica sub utraque specie* (corpo e sangue) da parte degli sposi, come “simbolo” dell’amore sponsale (Cristo-Chiesa) ricevuto in dono e come impegno dell’amore sponsale da vivere (qualità). La *communio eucharistica* è dunque una sorta di *culmen* teologico-simbolico-rituale che, unitamente al consenso, esprime una sorta di sbocco, uno “sfociare”, l’approdo dell’amore sponsale in quello cristologico-pasquale.

2.2 Il “Rito del Matrimonio *nella* celebrazione della Parola” non è pensabile, anzitutto, come una sorta di “penalizzazione” della prima forma e quasi per “sottrazione di elementi” dalla stessa; questa seconda modalità celebrativa, invece, esprime più adeguatamente una ritualità confacente con la situazione di una coppia che *in occasione del Matrimonio si pone in via di rinnovata iniziazione cristiana*; non è una forma rituale per i “lontani” — con la presunzione minimalista che resteranno tali — quanto piuttosto per i *non praticanti abituali*, per coloro che sono *da tempo lontani*, per coloro che sono *in ripresa di fede*, per coloro che vivono in *posizioni di riserva o contestazione per certi aspetti della vita ecclesiale...* Si tratta di una modalità rituale da “scegliere”, *insieme*, pastori e fidanzati, in coerenza con la propria situazione di fede; certamente non si tratta di una modalità da “imporre”, quasi in modo “punitivo”; viceversa, in occasione del Matrimonio la vita di fede di queste persone ha un’occasione unica per “ripartire”. La celebrazione potrebbe essere allora un buon punto di partenza, evitando le così “tristemente note” celebrazioni “di facciata”. Il rito esprime, con più “verità” e proporzione, cosa è possibile a loro “in questo momento”, e li orienta, almeno nel segno rituale, — si tratta per questo di una scelta molto impegnativa dal punto di vista pastorale per i presbiteri e gli educatori — verso una più profonda e consapevole adesione a Cristo e alla Chiesa, che ancora non sono in grado di fare pienamente. Il fatto che molte giovani coppie siano “lontane-disabitate” “dal-al” linguaggio liturgico, viene intercettato dalla possibilità di offrire loro una celebrazione che non porti con sé il “peso” teologico-rituale dell’Eucaristia (pensiamo a certe assemblee eucaristiche durante le nozze, all’estraneità rituale e alla “non partecipazione” alla mensa eucaristica!) ma che invece faccia emergere, durante la stessa celebrazione, la centralità della Parola di Dio come modello ed esperienza dell’“ascolto”, capace di generare una rinnovata relazione con Cristo e con la Chiesa; il vertice simbolico sarà pertanto (anziché la *communio eucharistica*) la *traditio sacæ Scripturæ* ritualizzata²²: questa consegna non va intesa come un specie di “regalo” qualificato-

²² Il RM 2004, al n. 142 prevede la: “Consegna della Bibbia. *Qualora non sia stata distribuita la santa comunione* [questa si distribuirebbe solo nel caso di un Matrimonio celebrato da un diacono, in assenza di un sacerdote, e per questo necessariamente con il modello rituale “nella celebrazione della Parola” anche per le coppie che hanno una buona situazione di fede; non si tratta cioè di una contraddizione rispetto alle ragioni pastorali che inducono a celebrare in alcuni casi “nella celebrazione della Parola” di cui sopra n.d.r.] e il sacerdote (o il diacono) lo ritenga opportuno, viene consegnata la Bibbia agli sposi. Il sacerdote (o il diacono) prende il volume della Bibbia e lo consegna nelle mani degli sposi dicendo: « Ricevete la parola di Dio. Risuoni nella vostra casa, riscaldi il vostro cuore, sia luce ai vostri passi. La sua forza custodisca il vostro amore nella fedeltà e vi accompagni nel cammino incontro al Signore »”.

spirituale, bensì come *viatico nel cammino* nel loro nuovo stato di vita insieme e come *simbolo* della loro ricerca-ascolto di Dio; l'intento del rito è quello di generare l'inizio di una relazione nuova con la Parola di Dio che, quale *verbum salutis nostræ*, accompagna, interpella e converte l'uomo. Questo modello rituale “nella celebrazione della Parola” si propone, dunque, come un forte invito ai pastori ad usarlo con prudenza pastorale, mitigando così il “peso”, magari non sempre consciamente avvertito, di una celebrazione del Matrimonio nell'Eucaristia di cui gli sposi non sanno ancora portare-comprendere il senso pieno.

L'articolazione di fondo delle “due forme” del Rito del Matrimonio sembra essere pertanto la più significativa *novitas* che la nuova traduzione-adattamento del 2004 porta con sé. Le due sequenze rituali, molto simili nel loro impianto generale, si distinguono, perciò, non tanto in ordine ai singoli elementi introdotti, quanto alla loro “collocazione-contestualizzazione” in una celebrazione dell'Eucaristia o della Parola di Dio. Questo ci permette di osservare come la sostanza di questo nuovo Rito del Matrimonio sia più un adeguamento “dell'atto celebrativo alle concrete condizioni di iniziazione cristiana e d'inserimento ecclesiale della coppia degli sposi”²³, anziché una ricerca di maggior ricchezza rituale e segnica fine a sé stessa: quest'ultima potrebbe essere un cedimento illusorio e forse un po' anche lezioso, a ricercare nella moltiplicazione delle forme esterne la soluzione alle difficoltà pastorali che oggi la liturgia in genere denuncia nell'intercettare i linguaggi dell'uomo moderno. In questa prospettiva è pensabile parlare di “gravità” o “serietà” di questa riforma del rito, onde evitare di imboccare i sentieri di un entusiasmo da “primo impatto”. La sfida che ci è posta dinanzi è invece onerosa perché mira a non dilapidare tale risorsa “*con una gestione assurda (ma possibile!) della differenziazione e dell'articolazione in termini di penalizzazione e/o di emarginazione di alcuni soggetti ecclesiali a scapito di altri, piuttosto che di promozione e di accoglienza di ogni storia di fede nelle forme ad essa più accessibili, più adeguate e più umanamente vivibili*”²⁴: l'errore potrebbe essere quello di pensare il rito come una rete a maglie strette per cui ci sarebbe il Matrimonio come risultato di un selettivo discernimento per i “veri” cristiani ai quali verrebbe concesso nel contesto eucaristico, mentre per i più tiepidi “basterebbe una liturgia della Parola”. La fatica pastorale che si impone è quella di sollecitare la *responsabilità* dei nubendi rispetto alla celebrazione delle loro nozze cristiane: essa da questo momento in avanti può essere pensata come l'espressione veritativa e coerente della loro vita di fede, non temendo da una parte di manifestare la profondità della propria appartenenza ecclesiale e di fede, o al contrario liberandosi dalla paura di apparire agli occhi di qualcuno come “poco credenti”, desiderando invece di proporsi “in cammino”, in stato di “rinnovamento” cristiano e di ricerca. In ragione di ciò, la scelta del rito è chiamata ad essere un atto di verità e di libertà dei nubendi, sganciato da possibili ricatti “parentali” e da stupore “perbenista” per un'eventuale assenza eucaristica.

I pastori a questo riguardo non temano di usare entrambi i modelli rituali, evitando di presentare alle coppie di fidanzati meri elenchi di “cose” nuove²⁵ introdotte dal RM 2004,

Resta vero che questa modalità celebrativa avrebbe potuto avere un respiro più ampio e esplicito.

²³ A. GRILLO, *Il matrimonio e la salvezza dell'altro*, *Rivista Liturgica* 6 (2004) 1029.

²⁴ *Idem*, 1029.

²⁵ Magari da “spulciare da soli” su qualche fascicoletto per il quale il Rito del Matrimonio è bellamente e “romanticamente” tornato ad essere la *Messa degli Sposi*, scardinando con questa titolazione “la Messa”

spesso non così entusiasmanti per “i non addetti ai lavori”, avendo cura invece di far affiorare dagli incontri prematrimoniali un’autentica *confessio vitæ et fidei* dei fidanzati, che faccia da indicatore di direzione sia per l’orientamento libero, consapevole e maturo del Matrimonio cristiano e al contempo per la scelta del rito stesso. In conseguenza di ciò la presentazione del Rito del Matrimonio, frequentemente collocata al termine degli itinerari formativi, come coronamento e completamento dell’annuncio cristiano sul Matrimonio, oggi necessita un ripensamento. Sembrerebbe opportuno che la presentazione della “flessibilità” rituale, oggi possibile, diventasse la provocazione di avvio con la quale stimolare la coppia ad interrogarsi sul perché di questa volontà di “sposarsi in chiesa”, in ultima analisi sulla situazione della loro stessa fede. Il Rito del Matrimonio nella sua duplice valenza potrebbe diventare così il punto di partenza (senza cessare per questo di essere anche un punto di arrivo, di coronamento del percorso stesso) di un itinerario verso le nozze cristiane.

3. La “ri-denominazione” dei “tre” riti del Matrimonio e l’ampliamento (e adattamento) simbolico rituale.

Procedendo ora ad un’analisi delle tre forme rituali, frutto del recente rinnovamento del Rito del Matrimonio, si intende ora prendere in esame le singole pericopi rituali, con lo scopo di far emergere da ciascuno dei tre modelli celebrativi, *in ritibus et precibus*, la specificità caratterizzante, prima fra tutte quella avente la funzione di mostrare la “situazione” di fede della coppia.

3.1 Il Rito del Matrimonio nella celebrazione eucaristica.

La prima forma prende il nome di “Rito del Matrimonio *nella* celebrazione eucaristica”²⁶ e si articola in cinque parti:

I. Riti di introduzione²⁷

a. Il rito viene inaugurato secondo due forme²⁸ di *accoglienza e ingresso degli sposi*; non è poco interessante la prima forma (la più innovativa) con la quale traspare una certa teandricità dei “riti di accoglienza” stessi: i nubendi attendono con le rispettive famiglie ed amici e *apud ianuas ecclesiae*, cioè “fuori” dal luogo sacro, ma anche “nel mondo” ri-simbolizzano il loro incontro attraverso un ampliamento ed una condivisione dello stesso con i loro cari: gli sposi incontrano, “uniscono” non solo la loro vita, ma anche la vita, la storia, gli affetti delle loro rispettive famiglie, degli amici e conoscenti, permettendo loro di far avvenire un “incontro” che, anche se non è certamente il primo cronologicamente parlando, è forse tra i più intensi dal punto di vista simbolico. Questa accoglienza dal sapore prettamente umano, antropologico, affettivo, “orizzontale”, si va ad intersecare con l’accoglienza che Dio riserva agli sposi, manifestata e ritualizzata dalla

il senso fondamentale di tutta la riforma del rito e della sua novità proprio nel non proporre l’unico modello eucaristico.

²⁶ RM 2004, p. 29-62.

²⁷ RM 2004, p. 31-35.

²⁸ RM 2004, n. 45-50.

presenza e dal *saluto cordiale*²⁹ del ministro ordinato alle porte della chiesa. Essi, sono accolti da Dio nella sua casa perché egli faccia dei due una cosa sola, perché la loro esistenza e la loro storia sia raccolta in unità e trasfigurata dalla grazia. Questa “seconda” accoglienza più interiore, spirituale, “verticale” e che impegna la Chiesa stessa nella comunione invisibile con tutti i suoi figli realizza e inaugura così quella dinamica divino-umana che caratterizza l’intero impianto del rito stesso del Matrimonio. Il gesto efficace (e il suo significato ecclesiale) di accogliere gli sposi e le rispettive famiglie e di salutarli presso le porte della chiesa, potrebbe poi ministerialmente dilatarsi agli sposi i quali a loro volta potrebbero *salutare cordialmente*, in parallelo con il saluto del ministro, i convenuti, manifestando esistenzialmente e con sobrietà la storia del loro amore e il perché di questa scelta di sposarsi nel Signore Gesù Cristo. Segue l’ingresso degli sposi che, nello svolgersi della processione all’altare, accompagnati dai genitori e dai testimoni, indicano una *tensione-orientamento* della loro esistenza a Cristo, manifestano il loro *amore-venerazione* a Cristo (l’altare è venerato) e la loro disposizione ad *ascoltarlo* (si collocano “ai piedi” dello stesso altare). La *seconda forma* di riti di accoglienza ricalca il *clichè* più classico dell’ingresso solenne della sposa, rischiando maggiormente di scivolare verso modelli formali.

b. La liturgia nuziale omettendo l’atto penitenziale³⁰ esordisce con una *memoria Baptismi*³¹, celebrata “dove è possibile”, recita il n. 55 presso il fonte battesimale, raggiunto con una *processione*³². Gli sposi cristiani, partecipi in forza del loro Battesimo del mistero pasquale di Cristo crocifisso e risorto, si dispongono a celebrare le loro nozze, prima che come impegno, come risposta libera (e liberante) ad un amore che, poiché proveniente da Dio, li precede: basti rileggere come le tre monizioni iniziali, a scelta del presbitero, introducono la *memoria Baptismi*:

- “... Facciamo ora memoria del Battesimo, nel quale siamo rinati a vita nuova: divenuti figli nel Figlio, riconosciamo con gratitudine il dono ricevuto, per rimanere fedeli all’amore a cui siamo stati chiamati”³³.
- “Riconoscenti per essere divenuti figli nel Figlio, facciamo ora memoria del Battesimo, dal quale, come da seme fecondo, nasce e prende vigore l’impegno di vivere fedeli nell’amore”³⁴.

²⁹ RM 2004, n. 45: “... il sacerdote [...] li saluta cordialmente, manifestando la partecipazione della Chiesa alla loro gioia”.

³⁰ Lo dice esplicitamente la rubrica di RM 2004, n. 59, per non confondere il senso teologicamente diverso dei riti di introduzione connotati dall’atto penitenziale da quelli consistenti in una *memoria Baptismi* con il gesto dell’aspersione. È imprecisa l’annotazione di A. DAL MASO, *La revisione del rito del matrimonio. Novità, cambiamenti, opportunità pastorali*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 6 (2004) 6, nella quale nel contesto del paragrafo 3 si titola a margine “Atto penitenziale”, parlando appunto della *memoria Baptismi*.

³¹ RM 2004, nn. 51-58.

³² Ennesimo tentativo (speriamo non vano!) di recuperare la teologia dello spazio nelle nostre assemblee, spesso “ingessate” (causa non ultima la presenza dell’unico modello di aula liturgica arredata con i “banchi”, di tradizione protestante per assemblee “sedute” “composte”, in ascolto del sermone, più che romana per assemblee “in piedi” “dinamiche”, reattive ed esuberanti, in reazione rituale alla Parola) nella forma standardizzata dello stare-vedere e poco dell’andare-udire; in questo caso si tratta dell’ “andare” verso la *ianua Ecclesiae* (= Battesimo) e il relativo *fonte battesimale*, nell’*intentio* rituale di recuperare la *memoria fidei* dell’origine sacramentale-battesimale, principio di ogni altra relazione con Dio.

³³ RM 2004, n. 52.

- “Riconoscenti per essere divenuti figli nel Figlio, facciamo ora memoria del Battesimo, inizio della vita nuova nella fede, sorgente e fondamento di ogni vocazione. Dio nostro Padre, con la forza del suo Santo Spirito, ravvivi in tutti noi il dono di quella benedizione originaria”³⁵.

La memoria del Battesimo “pone in evidenza il fondamento teologico dell’atto di consenso, che nell’ambito della tradizione occidentale è l’elemento costitutivo del sacramento del matrimonio. È in forza del loro sacerdozio battesimale che gli sposi, attraverso i gesti e le parole dello scambio del consenso, partecipano al mistero dell’alleanza pasquale divenendo ministri del sacramento. Lo stato matrimoniale è il modo peculiare con cui gli sposi vivono e sviluppano la grazia battesimale e perfezionano la loro identità cristiana”³⁶.

Il rito di aspersione, che evidentemente prende il posto dell’atto penitenziale, si compone di una *monizione iniziale*, una *litania con acclamazione di ringraziamento* per il dono sacramentale del Battesimo dinanzi all’acqua benedetta; infine l’*aspersione*, di chiara impostazione trinitaria e pasquale³⁷, dei nubendi e di tutta l’assemblea mentre si esegue un’antifona adatta. Questo gesto, non risulta peraltro completamente nuovo, avendo testimonianza almeno nel *Rituale Romanum tridentino*³⁸ di una aspersione degli sposi *aqua benedica* subito dopo il consenso e prima della benedizione degli anelli.

c. Dopo il canto³⁹ del *Gloria*, divenuto elemento essenziale della Messa rituale per gli sposi, segue l’*Orazione colletta*⁴⁰ che chiude i riti di introduzione.

II. Liturgia della Parola⁴¹

a. Il nuovo, apprezzabilissimo lezionario⁴² per il sacramento del Matrimonio dispone ora di un’ampia collezione di pericopi bibliche tratte dall’antico e nuovo Testamento dopo che si è abbandonato il criterio esclusivo di scegliere brani biblici esplicitamente riguardanti il matrimonio e l’amore umano. Il nuovo

³⁴ RM 2004, n. 53.

³⁵ RM 2004, n. 54.

³⁶ M. BARBA, *Il rito del matrimonio. Tra editio typica altera e nuova edizione italiana*, *Rivista Liturgica* 6 (2004) 980.

³⁷ Nella struttura e nei temi proposti ricalca la benedizione dell’acqua prevista per il Rito del Battesimo dei bambini, nel tempo pasquale (*cf.* RITO DEL BATTESIMO DEI BAMBINI, n. 62-63 o 110-111).

³⁸ Nel RITUALE ROMANUM Pauli V Pontifici Maximi jussu editum, Romæ 1614, 139 (*rubrica*), secondo l’edizione anastatica di M. SODI – J. J. FLORES ARCAS (curr.), *Rituale Romanum. Editio princeps (1614)*, Città del Vaticano 2004, 147. Anche in B. KLEINHEYER – E. VON SEVERUS – R. KACZYNSKI, *Celebrazioni sacramentali. III: Ordine, Matrimonio, Vita religiosa, Esequie, Benedizioni, Esorcismo (= La Liturgia della Chiesa. Manuale di scienza liturgica, 9)*, Leumann (Torino) 1994, 152, 156, si testimonia un’aspersione degli sposi con l’acqua benedetta, cui seguiva il bacio della croce che veniva loro presentata e anche un’incensazione.

³⁹ Coerentemente il rituale non riporta più l’espressione “si dice il *Gloria*”, come spesso i libri liturgici annotano, bensì usa la sola espressione “si canta”.

⁴⁰ Il nuovo rituale ne prevede sei (p. 243-244) di cui le prime quattro rielaborano e sostituiscono le quattro del Messale Romano (p. 737) e ne vengono aggiunte due tratte dall’antica tradizione romana *Ve 1109 e Gel 1450* (RM 2004, p. 244) al momento non presenti nel Messale Romano del 1983², p. 737).

⁴¹ RM 2004, p. 36-38. 107-240.

⁴² RM 2004, p. 107-240.

metodo di selezione, con approccio tipologico-sacramentale⁴³ alla scrittura, si è ispirato ad alcuni fondamentali criteri⁴⁴:

- innanzitutto le ottantadue pericopi bibliche – comprensibilmente esigite dal bisogno di un’estensione della scelta da proporre ai nubendi – sono state pensate in vista di un’assemblea liturgica che non celebra con intento “didattico-moraleggiante”, ma piuttosto sacramentale, vale a dire in ordine ad attuare, “nel” rito stesso, la presenza salvifica di Cristo, sposo della Chiesa;
- permane il criterio di adottare tutti i brani biblici che si riferiscono direttamente al matrimonio nell’antico (nonostante le “difficoltà” del linguaggio), nel nuovo Testamento e nei Salmi;
- si sono volute aggiungere poi quelle pericopi che trattano di aspetti secondari della vita familiare e matrimoniale;
- di notevole interesse la scelta di testi biblici che hanno la capacità di illuminare il “mistero grande”, e parlando “genericamente” del mistero e della rivelazione cristiana – acquistano nel contesto matrimoniale un significato progettuale ed evocativo: si tratta ad esempio della “missione nel nome del Risorto e della Trinità; la scrittura sugli stipiti della propria casa dello *Shema’ Israel*, il sacrificio spirituale della lettera ai Romani...”⁴⁵;
- si sono tralasciati certi testi difficili da contestualizzare come una diversa lettura del Cantico dei Cantici, alcuni brani dal linguaggio molto forte di Ezechiele o di Osea;
- Infine il Rituale, con lo scopo pastorale di orientare le scelte e curare la “relazione” tra le letture bibliche all’interno del rito stesso (cosa di non sempre facile realizzazione e talvolta un po’ troppo facilmente disattesa), propone cinque schemi-modello⁴⁶ di “combinazione” delle letture (RM 2004, pp. 36-37). R. Cecolin sviluppa questa operazione offrendo una distribuzione dei testi da proclamare, secondo quelle che lui chiama i “temi emergenti e le aree tematiche”⁴⁷, forse indulgendo un po’ a

⁴³ “La relazione tipologica è tra realtà dell’AT e realtà del NT per una omologia che si fonda sulla narrazione biblica delle realtà e delle tradizioni derivate da essa. La riconosciuta relazione tipologica è perciò associazione simbolizzatrice. La percezione dell’omogeneità dei significati espressi nella descrizione degli eventi antichi, fatti così tipo-simbolo di quelli nuovi, si basa sulla fede nella continuità della storia guidata da Dio verso il suo compimento. Allora nella successione degli eventi avviene un’anticipazione preannunciatrice nella figurazione e un compimento rivelatore del passato e da questo esigito, perché, mentre lo preraffigurava, lo anticipava. Queste caratteristiche differenziano il tipo biblico dal simbolo in genere. Infatti tra tipo e antitipo vi è sempre una distanza storica, perché l’antitipo è futuro, e la relazione simbolica tipologica è riconosciuta solo con la presenza dell’antitipo. La relazione, già instaurata nella continuità dell’unica storia, si manifesta solo allora nella omogeneità dei significati rivelatori. [...] Inoltre il simbolo tipo esprime nella stessa associazione per omologia di significati il superamento del tipo nell’antitipo, che è di una novità ineguagliabile, perché nella continuità di quella storia in cui si istituisce la relazione tipologica si compie l’evento innovatore e unico di Gesù”. (R. RIVA, *Simbolo*, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GHIRLANDA (curr.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo (Milano), 1475-1476.

⁴⁴ Per questi criteri adottati si veda: R. CECOLIN, *Il Lezionario del nuovo Rito del Matrimonio*, *Rivista Liturgica* 6 (2004) 1010-1011.

⁴⁵ R. CECOLIN, *Il Lezionario*, 1010.

⁴⁶ RM 2004, p. 36-37.

⁴⁷ R. CECOLIN, *Il Lezionario*, 1011-1015 suggerisce 12 aree tematiche: “Amore sponsale e « carità » di Dio” “Matrimonio cristiano nel misterioso rapporto Cristo-Chiesa” “Spirito Santo e matrimonio”

pensare nella liturgia la presenza di “un tema”, tentazione sempre in agguato nel culto cristiano di accondiscendere a finalità di tipo didattico, anziché inoltrarsi nel più faticoso, ma più conforme, codice simbolico-rituale, atto a comunicare-rivelare, anziché semplicemente e “illuministicamente” illustrare, il mistero celebrato, secondo la via dell’esperire (“*esse in*”) e non del “*disquisire de aliquo*”.

b. La liturgia della Parola del nuovo Rito, al termine della proclamazione del Vangelo, estende agli sposi *apax* liturgico per i ministri non ordinati la *venerazione dell’Evangelario*⁴⁸, visibilizzazione sacramentale della presenza del Risorto che parla alla Chiesa, prevedendo anche per essi – dopo il diacono (o presbitero) – l’*osculum* liturgico del libro⁴⁹. Questo “gesto” rituale si pone come atto di fede nella presenza reale di Cristo⁵⁰, cioè “*ob-auditio*”, ascolto obbediente della Parola, impegno a vivere-testimoniare la ministerialità sponsale *sub praesentia et sub lumine Evangelii*.

c. Questo lezionario, infine, non è solo un prontuario per la preparazione del Rito del Matrimonio ma anche un “*sussidio per la preparazione dei fidanzati e per la ripresa mistagogica del mistero nella vita degli sposi, per esempio in occasione dei vari anniversari e della nascita dei figli.*”⁵¹

III. Liturgia del Matrimonio⁵²

a. La liturgia del Matrimonio esordisce, classicamente, con le *interrogazioni prima del consenso*; esse possono essere formulate secondo il modello classico della “interrogazione”⁵³ o secondo la nuova forma della “dichiarazione”, *una voce declamante*, contemporaneamente espressa dai nubendi⁵⁴. Si noti come nella terza

“Matrimonio e alleanza” “Famiglia chiesa domestica” “Matrimonio e vita cristiana” “Matrimonio e vocazione” “Valore della persona nel matrimonio” “Matrimonio e testimonianza/missione” “Amore gratuito e capace di perdono” “Matrimonio e fedeltà” “Matrimonio e preghiera” “Il mistero grande nella dimensione incarnata”.

⁴⁸ Il *Libro dei Vangeli (Evangelario)* è nominato dal Rituale *en passant*, come se il suo uso fosse (finalmente!) “scontato” sottraendosi a quelle “tiepide circonlocuzioni” del tipo “si raccomanda”, “è bene”, “si consiglia”, evitando in tal modo quella “alterazione interpretativa” di tipo cerimoniale che lo relega all’uso esclusivo delle liturgie episcopali o cattedrali, o solo in ragione delle grandi solennità liturgiche.

⁴⁹ RM 2004, n. 63. Il gesto non sembra un’assoluta novità nella storia del rito, Anche B. KLEINHEYER – E. VON SEVERUS – R. KACZYNSKI, *Celebrazioni sacramentali*, 160 testimoniano la lettura, alla messa *pro sponsis*, del prologo giovanneo cui seguiva la presentazione agli sposi dell’Evangelario con il bacio.

⁵⁰ Si sente forte l’influenza di *Sacrosanctum Concilium* 7 che così recita riferendosi alla presenza di Cristo nella Liturgia, e in specie nella proclamazione della Parola di Dio: “[*Christus*] *praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur.*”

⁵¹ R. CECOLIN, *Il Lezionario*, 1016.

⁵² RM 2004, p. 39-50.

⁵³ Leggermente rinnovata nel testo in RM 2004, n. 66 (o 67) e n. 68, rispetto al precedente SM 1975, n. 26-27.

⁵⁴ RM 2004, n. 69: “*Compiuto il cammino del fidanzamento, illuminati dallo Spirito Santo e accompagnati dalla comunità cristiana, siamo venuti in piena libertà nella casa del Padre perché il nostro amore riceva il sigillo di consacrazione. Consapevoli della nostra decisione siamo disposti, con la grazia di Dio, ad amarci e sostenerci l’un l’altro per tutti i giorni della vita. [Ci impegniamo ad accogliere con amore i figli che Dio vorrà donarci e ad educarli secondo la Parola di Cristo e l’insegnamento della Chiesa]. Chiediamo a voi, fratelli e sorelle, di pregare con noi e per noi perché la nostra famiglia diffonda nel mondo luce, pace e gioia.*”

domanda della *prima forma* (o nella *seconda forma*, verso la fine del testo), parlando di ciò che riguarda il *bonum prolis* sia stato sostituito l'avverbio “responsabilmente” con il latino *amanter*, che l'edizione italiana traduce tramite l'espressione “*con amore*”, il che sembra indicare ancora la responsabilità dei genitori, associandogli però lo “spirito”, l'atteggiamento con cui i figli debbono essere accolti.

b. Segue la *manifestazione del consenso* accompagnato dall'antichissimo gesto della *dexterarum junctio*⁵⁵; si rafforza questo gesto con l'indicazione di *rivolgersi l'uno verso l'altro* (passando dalla posizione comune a tutta l'assemblea *versus ad altarem-Christum*, ad una posizione *versus ad coniugem*, antropologicamente e relazionalmente forte, oltre che ecclesialmente “pubblica”, come l'assunzione del matrimonio stesso; il consenso prevede tre forme:

- la prima forma⁵⁶ oltre alla “fin troppo” nota sostituzione del verbo “*prendere*”⁵⁷ con il più esistenzialmente ricco “*accogliere*” raccorda ora meglio le espressioni del libero e maturo impegno umano (“*prometto di esserti fedele sempre...*”) con l'azione gratuita di Dio, tramite la felice espressione “*con la grazia di Cristo*”⁵⁸, chiara allusione del primato della grazia sul consenso sacramentale;
- una seconda forma⁵⁹ prevede una reciproca interrogazione tra sposo e sposa, di vago sapore biblico, che si chiude con un consenso “*ad una voce*”, espressione lirica del mistero nuziale dell'*una caro*, il mistero grande dell'amore (cfr. Ef. 5,32). L'espressione “*con la grazia di Dio*”, anche nella seconda forma, interagisce teandricamente con il libero impegno umano.
- In caso di opportunità è ancora prevista una terza forma⁶⁰ tutta interrogativa.

⁵⁵ Il gesto della *dexterarum junctio* (o *conjunctio*, o *injunctio*) appartiene alla tradizione romana ma sembra essere diffusa largamente in molte culture: nella tradizione ebraica ne fa menzione nel libro di Tobia (7,13); numerose illustrazioni antiche sono riportate da H. LECLERCQ, *Mariage*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris 1904-1953, 1899 ss. Nel IV secolo anche se questo gesto sembra non essere testimoniato dai manoscritti, in realtà, come appare in molti sarcofagi cristiani, esso veniva certamente fatto davanti al presbitero. La *dexterarum junctio* viene successivamente ricordata da san Gregorio di Nazianzo e da san Basilio. Secondo M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*. IV, 461, il Pontificale Romano Germanico non accenna alla *dexterarum junctio*, anche se la manteneva certamente in uso (secondo il modello di avvolgere le due mani nella stola). Il RITUALE ROMANUM Pauli V Pontifici Maximi jussu editum, 139 (*rubrica*) secondo l'edizione anastatica di M. SODI - J. J. FLORES ARCAS (curr.), *Rituale Romanum*, 147, riporta l'invito del presbitero: “*Mutuo igitur... Sacerdos iubeat eos inuicem iungere dexterarum, dicens: Ego coniungo vos in matrimonium. In nomine Patris et Filij, et Spiritus sancti. Amen*”.

⁵⁶ “*Io N., accolgo te, N., come mia sposa (mio sposo). Con la grazia di Cristo prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita*”.

⁵⁷ Il latino dell'*editio typica altera* mantiene, peraltro, “*accipio*”, pertanto il mutamento è solo un revisione in fase di nuova traduzione-adattamento del RM 2004.

⁵⁸ RM 2004, n. 71 p. 42-44.

⁵⁹ Il forma: Sposo: “*N., vuoi unire la tua vita alla mia, nel Signore che ci ha creati e redenti?*” Sposa: “*Sì, con la grazia di Dio, lo voglio. N., vuoi unire la tua vita alla mia, nel Signore che ci ha creati e redenti?*” Sposo: “*Sì, con la grazia di Dio, lo voglio*”. Sposo e sposa insieme: “*Noi promettiamo di amarci fedelmente, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di sostenerci l'un l'altro tutti i giorni della nostra vita*”. Cfr. RM 2004, n. 72 p. 43-44.

⁶⁰ RM 2004, n. 73, p. 44.

Chiude questa sezione la formula di *accoglienza del consenso*⁶¹ (si noti il ricco linguaggio biblico della seconda formula⁶²), con il “ricuperato” gesto da parte del presbitero di stendere la mano sulle mani unite degli sposi⁶³.

d. La *benedizione e consegna degli anelli*. Alle tre formule di benedizione del precedente rituale viene ora aggiunta una quarta, di forte sapore “affettivo” (evoca il “*ricordo vivo e lieto di quest’ora di grazia*”); si è introdotta infine la possibilità di aspergere gli anelli (non era previsto dal SM 1975, anche se questa prassi non era mai stata abbandonata, di fatto). E’ il presbitero che *consegna* gli anelli agli sposi. (RM 2004, n. 76-77 p. 45-46).

e. È data la possibilità, “nei luoghi ove esiste la consuetudine o altrove con il permesso dell’Ordinario” (speriamo incoraggiata!), di arricchire i riti esplicativi, dando al rito stesso maggior forza simbolica ed espressività, con il rito dell’*incoronazione degli sposi*⁶⁴. La tradizione biblica dà notevole risalto alla corona: sia nell’ambito regale che culturale e simbolico, come anche nuziale⁶⁵. Tale rito, presente nella tradizione egiziana, greca e romana⁶⁶, è confluito nel rito cristiano e

⁶¹ RM 2004, n. 74-75, p. 45.

⁶² La formula di accoglienza del consenso in RM 2004, n. 75, p. 45 evocando numerose espressioni bibliche (Es 3,6; Gn 2,22-24; Mt 19,6) riguardanti l’alleanza (sponsale!) tra Jahvè e Israele così recita:

“*Il Dio di Abramo,*

il Dio di Isacco,

il Dio di Giacobbe,

il Dio che nel paradiso ha unito Adamo ed Eva confermi in Cristo

il consenso che avete manifestato davanti alla Chiesa

e vi sostenga con la sua benedizione.

L’uomo non osi separare ciò che Dio unisce.”

⁶³ Gestualità degli antichi *sponsalia*, che nell’area germanica sarà espressa con il gesto di avvolgere le mani degli sposi nella stola del presbitero, con la formula *Ego coniungo vos in matrimonium in nomine Patris...*

⁶⁴ RM 2004, n. 78, p. 47. Il testo che accompagna il rito è molto semplice – forse attingendo alla tradizione orientale avrebbe potuto dotarsi di maggiore ricchezza eucologica – e si ispira alla formula bizantina attuale: “*N., servo di Dio, ricevi N., serva di Dio come corona*”. “*O Signore nostro Dio, incoronati di gloria e di onore*”. La possibilità dell’incoronazione era vagheggiata nel SM 1975 al n. 17, p. 17.

⁶⁵ Sono numerosi i passi nei quali la corona appare con significati diversi: *a.* corona come *diadema* (Gdt 15,13; Gb 19,9; Sal 89,40; Pr 12,4; 14,24; Sir 1,16, 6,31; 25,6; 32,2; 50,12, Is 62,3; Fil 4,1 [“... fratelli miei carissimi, mia gioia e *mia corona*”] 2 Tm 2,5); *b.* come *corona d’oro* (Est 8,15; 1 Mac 1,22; 10,20; 11,35; 13,37; 2 Mac 14,4; Sal 21,4 [“...gli poni sul capo una *corona di oro fino*”]; Sir 45,12; Ger 13,18; Bar 6,8; Ez 16,12 [Israele sposa di Jhwh: “misi al tuo naso un anello, orecchini agli orecchi e una *splendida corona sul tuo capo*”]; Zc 6,11; Ap 4,4.10 [sono i vegliardi con “...una *corona d’oro sul capo*”]; Ap 9,7, Ap 14,14 [Cristo ha “...Sul capo una *corona d’oro*”]); *c.* come *corona regale* (2 Sam 12,30; Est 1,11; 2,17 [“...il re pose in testa a Ester la *corona regale*”]; 6,8; 1 Mac 11,3; Ct 3,11; Sap 5,16; Is 28,1; Lam 5,16; Ez 21,31; Mt 27,29 [la *corona di spine*]; *d.* come *corona di gloria*: Gdt 3,7; Sal 132,18; Pr 1,9 [gli insegnamenti sono una “...*graziosa corona sul tuo capo*”] Sap 4,2; 18,24; Is 28,5 [“...Il Signore sarà una *corona di gloria*”]; Ez 23,42; 1 Ts 2,19 [“...Siete la *corona di cui ci possiamo vantare*”]; 2 Tm 4,8; Gc 1,12 [“...Riceverà la *corona della vita*”]; 1 Pt 5,4 [“...E quando apparirà il pastore supremo riceverete la *corona della gloria che non appassisce*”]; Ap 2,10; 3,11; 6,2; 12,1 [la donna vestita di sole “...con la luna sotto i suoi piedi e *sul suo capo una corona di dodici stelle*”]; Dio corona gli uomini con le sue benedizioni (Sal 8,6 [“...di gloria e di onore lo *hai coronato*”]: la citazione che usa il rito bizantino nella coronazione degli sposi] e Eb 2,7; anche Gesù lo vediamo “...*coronato* di gloria e di onore” (Eb 2,9); è nota, infine l’immagine dell’*atleta Christi* che corre per conquistare il premio (corona) in 1 Cor 9,24-27.

⁶⁶ Annota P. SORCI, *La velazione e l’incoronazione*, *Rivista Liturgica* 6 (2004), 1055-1056, come in Egitto venissero coronati i faraoni e gli dei, mentre a Roma e in Grecia la corona era segno di consacrazione agli dei: “... Nel sacrificio, sacrificatore e vittima sono incoronati. Le statue degli dei sono di solito incoronate

ha avuto grande fortuna nelle liturgie orientali bizantina⁶⁷, copta⁶⁸, siriana⁶⁹ i quali mantengono una festa della “*Chiesa sposa*”, assira⁷⁰ e caldea, armena⁷¹. Le

con foglie degli alberi e dei frutti delle piante loro consacrati: la quercia a Zeus, il lauro ad Apollo, il mirto ad Afrodite, al vite a Dionisio, le spighe a Cerere”. Inoltre la coronazione accompagnava il culto dei morti o i riti di iniziazione dei culti misterici; spesso la corona d’oro o l’aureola esprimono una “identificazione” con il divino.

⁶⁷ Il rito bizantino, non conosce uno scambio di consenso, anche se in certe Chiese (russi e ucraini) è stato attualmente introdotto (per influsso occidentale?); il rito porta nell’Eucologio medievale (già presente nell’eucologio *Barberini* dell’VIII secolo, così nel *Coislin* 213) un unico titolo “Τάξις γυνομέ(νη) ἐπὶ μνήστρους βα(σιλέ)ων καὶ λοιπῶν”. Secondo M. ARRANZ, *I Sacramenti dell’Ordine e del Matrimonio nella tradizione bizantina. Uno studio sulle fonti liturgiche*, Pontificio Istituto Orientale (*dispense ad uso degli studenti*) Roma 1998, 42-51, il rito si articola in due parti: la prima – un vero e proprio impegno, “popolarmente” e erroneamente inteso come fidanzamento – consta di litanìa diaconale, due preghiere, consegna e scambio degli anelli, uscita dalla chiesa; la seconda – Εὐχὴ βούλονται ἐν ταύτῳ καὶ στεφανωθῆναι (se desiderano essere incoronati) lo stesso giorno, consta di una litanìa, due preghiere, l’incoronazione, l’unione delle mani, la preghiera del *Pater*, la comunione con i Presantificati e infine la coppa comune di vino bevuta e frantumata. Le due sezioni testimoniano probabilmente due fasi storiche, della relazione tra nozze “civili” e “religiose”. Interessante a questo riguardo la tesi del PIO di A. SCHWERDTEGER, *Ethnological Sources of Christian Marriage Ceremony*, Stockholm 1982. Un terzo rito riguarda lo “scioglimento delle corone”. Una sola preghiera, sulla debolezza della natura umana, senza precisazioni canoniche né rubriche, costituisce il quarto rito detto delle seconde nozze, dal titolo Εὐχὴ ἐπὶ διαγάμων. Il rito dello στεφανώμα (incoronazione) consta di una prima preghiera dell’imposizione delle corone (Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος· cfr. M. ARRANZ, *I Sacramenti dell’Ordine e del Matrimonio nella tradizione bizantina*, 47) quindi della rubrica dell’imposizione delle corone e della preghiera (Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν δοξῆν ἄρτιον ἀποδοῦναι ἡμῶν κεφαλὰς ἐν ἁγίοις ἁγίων σου· cfr. M. ARRANZ, *I Sacramenti dell’Ordine e del Matrimonio nella tradizione bizantina*, 47). Interessante la preghiera per lo scioglimento delle piccole corone, l’ottavo giorno dopo le nozze (Εὐχὴ εἰς τὴν λύσιν τῶν στεφανίων) come in M. ARRANZ, *I Sacramenti dell’Ordine e del Matrimonio nella tradizione bizantina*, 49.

⁶⁸ Il lunghissimo rito copto della coronazione (H. DENZINGER, *Ritus Orientalium coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, Wirceburgi 1864. II, 370-381) prevede le letture bibliche, una litanìa, seguono tre orazioni, poi quella di inclinazione del capo, preghiera sull’olio, unzione dello sposo accompagnata da due orazioni, l’unzione della sposa, l’orazione sulle corone (*Domine sancte, qui coronasti sanctos tuos coronis immarcescibilibus*) e l’incoronazione, altre preghiere; chiude la deposizione delle corone *in die septimo*.

⁶⁹ I Siri giacobiti hanno un proprio *Officium secundum quod est ad benedictionem coronae nuptialis* (H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, 391-402; un altro *ordo* siriano alle p. 408-418) con orazioni, lunghi responsorii, preghiera dell’incenso, l’orazione presbiterale prima della coronazione rivolto ad oriente (*Deus qui ordinasti in firmamento coronam praeclaram*), l’orazione all’imposizione della corona *manibus diaconi* (*Deus abscondite*); quindi il verso all’imposizione della corona; due orazioni *super sponsum*, due *super sponsam* e una *super utrumque*; una *super patrinum* e una *super matrinam*; altre orazioni finali.

⁷⁰ Gli assiri nestoriani hanno un *Ordo coronationis* (H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, 433-446) composto di una coronazione all’inizio, durante il secondo cantico, seguito da orazioni varie, numerose e lunghe, che si chiudono con una *Glorificatio* e una *Proclamatio* cui segue la benedizione dello sposo con imposizione della mano destra cui segue una benedizione *super sponsam* e due *pro paranympo* e *pro paranympa*; chiude una *consignatio*.

⁷¹ Gli armeni (H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, 463-464) hanno un semplice rito di coronazione della sposa alla fine dell’Eucaristia: lo sposo siede, si dice l’inno *Orbis terrarum* e altre orazioni, l’inno *Omnipotens Domine rex*, quindi gli sposi tornano a casa; il sacerdote torna per togliere la corona: pone gli sposi in un luogo, “testa contro testa”, e pronunzia la benedizione con la spada dicendo l’inno *Hodie martyrurum*, tre *lectiones* (Os 14,6-8; *Ero quasi ros vinum Libani*; 1Tm 2,9-15; Alleluia; Gv 2,1-11) altre orazioni. Gli armeni cattolici (H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, 472-475) prevedono un *Ordo benedicendi virginis coronam*: entrano attraverso la porta della chiesa si dice l’introito *Pacem largire*, quindi alcune orazioni, 7 *lectiones* (Gn 1,26-28; 2,18; 2,21-24 Proc 4,20-5,14, Is 61,9-62,6; Ef 5,22-33; Mt 19,1-9); quindi il Credo, una litanìa;

corone sono segno di dignità, potere, regalità, santità, dono dall'alto, perfezione (cerchio), eternità, *aureola sancta*; come i re e i profeti, come coloro che ottengono la sapienza, come Maria, Regina del cielo e della terra ma soprattutto come Cristo, coronato *Rex Judeorum* sul trono regale della Croce. Anche la coronazione degli sposi è il segno della loro partecipazione alla regalità di Cristo già data con il Battesimo; essi sono il nuovo Adamo e la nuova Eva, che d'ora in poi hanno raggiunto il "coronamento-completamento" dell'esistenza uno nell'altro; l'uno è divenuto "causa" "ragione" di salvezza (= *corona aeternitatis*) dell'altro, come fosse avvenuta una dedicazione l'uno all'altro. Il rito raccomanda di usare corone metalliche dorate o argentate e decorate con sobrietà; oppure corone di fiori.

f. È possibile collocare a questo punto la solenne *benedizione nuziale* (RM 2004 n. 79, p. 47): l'anticipazione della benedizione, rispetto alla veneranda collocazione dopo il *Pater*⁷², viene motivata da una riscoperta pneumatologia⁷³ del rito, situando così entro la stessa "Liturgia del Matrimonio" una "epiclesi nuziale" e manifestando più chiaramente la reciproca consacrazione degli sposi. Questa opzione rituale tende a consolidare maggiormente *l'unità celebrativa del rito* e, d'altra parte, a dichiararne e a realizzarne la *teandricità* (la "complessità" divino-umana), intrinsecamente sottesa al sacramento nuziale. Il Matrimonio infatti è descrivibile secondo una prima dimensione "umana", "naturale", "libera", che potremmo rappresentare come dimensione "orizzontale" del "patto" "consenso" "alleanza"⁷⁴: essa esprime quelle nozze tra l'uomo e la donna, uniti da un amore umano, chiamato all'oblatività e all'offerta di sé e di tutta la vita all'altro/a; questa

pongono la corona davanti al bema, si dice l'orazione *Domine Deus exercituum*, altre orazioni, poi ponendo la corona sul capo dello sposo e della sposa dice l'orazione *In nomine tuo vivo*; quindi si celebra l'Eucaristia; alla fine gli sposi tornano a casa. C'è poi un *Ordo tollendi coronam* (H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, 476-477), con delle litanie e orazioni.

⁷² Storicamente la posizione della benedizione *super sponsam* ha avuto fluttuanti collocazioni e nell'alto medioevo trovò posto tra il *Pater* e il *Libera nos*. La motivazione tutt'ora valida si fonda sul legame "Matrimonio-Eucaristia".

⁷³ A tal riguardo così recita la "Presentazione" del rito ai numeri 6 (p. 11-12) e 9 (p. 13): "La presenza dello Spirito nel Matrimonio cristiano. Come ogni celebrazione liturgica anche la celebrazione del Matrimonio è attuata "nello Spirito Santo". Nei testi eucologici del Rito del Matrimonio è costante il riferimento al dono dello Spirito e alla sua grazia. Anche alcune scelte rituali, in particolare la possibilità di collocare la benedizione nuziale dopo il consenso, rivelano l'opera dello Spirito Santo nel Sacramento. La benedizione è infatti atto di riconoscenza al Dio della creazione e dell'alleanza, è memoria dell'opera di Cristo-sposo, è invocazione fiduciosa dello Spirito, nella cui forza soltanto il mistero si realizza nell'oggi celebrativo. L'epiclesi della preghiera eucaristica attua in pienezza l'appartenenza della nuova coppia all'unico corpo di Cristo, La possibilità di stendere il velo sugli sposi prima della benedizione nuziale, nei luoghi dove già esiste la consuetudine o altrove con il permesso dell'Ordinario, richiama, a sua volta, la presenza dello Spirito che, avvolgendo gli sposi con la sua ombra, dona loro una nuova comunione di vita. (n. 6) e "Se il Matrimonio costituisce un momento propizio per riscoprire e sviluppare la vocazione battesimale, non si deve pensare che questo si esaurisca con la celebrazione. Esso investe tutta l'esistenza degli sposi, che sono chiamati, giorno dopo giorno, ad accogliere e valorizzare la grazia che scaturisce dal sacramento, traducendo nei gesti e nelle parole della vita quotidiana ciò che essi sono diventati in forza dell'intervento dello Spirito. La benedizione nuziale, vera epiclesi sugli sposi, li inserisce per tutta la vita nel circuito dell'amore trinitario. Prendere coscienza di questa partecipazione, esserne grati al Signore, esprimerla nella fedeltà quotidiana dell'amore, è il cammino mistagogico che caratterizza tutta la loro vita." (n. 9)

⁷⁴ Tale "orizzontalità" si manifesta tramite il *mutuo consenso* dei nubendi, che, sia per il diritto romano, come per la Chiesa cattolica di rito romano, è sempre stato considerato l'elemento fondamentale e il criterio "discriminante" per giudicare la validità dei matrimoni, secondo l'antico adagio *consensus facit nuptias*.

prima dimensione va ad intersecarsi ad una seconda che appare come “verticale”, “divina”, “spirituale”, gratuita, proveniente tutta da Dio⁷⁵ e dal suo dono: essa, ancora una volta, esprime quelle nozze mistiche, celesti tra Cristo sposo e la Chiesa sposa, uniti da un amore divino, tutto proteso a comunicarsi per grazia all’umanità, a “plasmare”, “trasfigurare” con la sua azione divina l’amore umano degli sposi cristiani, conformandoli ad essere segno dell’amore pasquale di Cristo per la Chiesa⁷⁶. La solenne benedizione⁷⁷ prevede ora quattro formule, una in più rispetto alle tre precedenti del Messale Romano del 1983 (pp. 742-745; o SM 1975, n. 35, p. 37-41), anch’esse tuttavia ritoccate ed arricchite nel testo. La solenne benedizione è stata ulteriormente arricchita anche da alcune indicazioni rituali: il gesto del “mettersi in ginocchio” da parte degli sposi, in atteggiamento cioè di accoglienza del dono “dall’alto”; la gestualità epicletica dello “stendere le mani sugli sposi” da parte del presbitero; il canto della benedizione da parte del presbitero (RM 2004, pp. 261-264); la possibilità per l’assemblea di acclamare con un ritornello (anche in canto) durante la benedizione nuziale. La *quarta*⁷⁸ “benedizione solenne” è interamente di nuova composizione, prevedendo come la terza un’acclamazione dell’assemblea, anche in canto. La “vicinanza” rituale tra il consenso e la solenne benedizione ha generato, oltre le contrapposizioni tra Oriente e Occidente cristiano, una equilibrata “*sinfonia ministeriale*”⁷⁹ precisamente tra il ministero degli sposi (libero-relazionale) e il ministero del presbitero (deprecativo-ecclesiale).

⁷⁵ Essa si manifesta appunto con la *Benedizione nuziale*, di stampo deprecativo-epicletico.

⁷⁶ È forte qui la presenza della teologia di Ef 5.

⁷⁷ Solo “previsto” come possibile in quel punto della *Liturgia del Matrimonio* (a p. 47 del RM 2004), ma tipograficamente “rinviato” alle pp. 51-55.

⁷⁸ *O Dio, Padre di ogni bontà, nel tuo disegno d’amore hai creato l’uomo e la donna perché, nella reciproca dedizione, con tenerezza e fecondità vivessero lieti nella comunione. [R. Ti lodiamo, Signore e ti benediciamo. Eterno è il tuo amore per noi]. Quando venne la pienezza dei tempi hai mandato il tuo Figlio, nato da donna. A Nazareth, gustando le gioie e condividendo le fatiche di ogni famiglia umana, è cresciuto in sapienza e grazia. A Cana di Galilea, cambiando l’acqua in vino, è divenuto presenza di gioia nella vita degli sposi. Nella croce, si è abbassato fin nell’estrema povertà dell’umana condizione, e tu, o Padre, hai rivelato un amore sconosciuto ai nostri occhi, un amore disposto a donarsi senza chiedere nulla in cambio. [R. Ti lodiamo, Signore e ti benediciamo. Eterno è il tuo amore per noi]. Con l’effusione dello Spirito del Risorto hai concesso alla Chiesa di accogliere nel tempo la tua grazia e di santificare i giorni di ogni uomo. [R. Ti lodiamo, Signore e ti benediciamo. Eterno è il tuo amore per noi] Ora, Padre, guarda N. e N., che si affidano a te: trasfigura quest’opera che hai iniziato in loro e rendila segno della tua carità. Scenda la tua benedizione su questi sposi, perché, segnati col fuoco dello Spirito, diventino Vangelo vivo tra gli uomini. [Siano guide sagge e forti dei figli che allieteranno la loro famiglia e la comunità] [R. Ti lodiamo, Signore e ti benediciamo. Eterno è il tuo amore per noi]. Siano lieti nella speranza, forti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera, solleciti per le necessità dei fratelli, premurosi nell’ospitalità. Non rendano a nessuno male per me, benedicano e non maledicano, vivano a lungo e in pace con tutti. [R. Ti lodiamo, Signore e ti benediciamo. Eterno è il tuo amore per noi]. Il loro amore, Padre, sia seme del tuo regno. Custodiscano nel cuore una profonda nostalgia di te fino al giorno in cui potranno, con i loro cari, lodare in eterno il tuo nome. Per Cristo nostro Signore. Amen.*” (RM 2004, n. 88, p. 57-59).

⁷⁹ “... Nessuno ignora che consenso e benedizione indicano non soltanto *due centri* del sacramento (di cui la tradizione occidentale e quella orientale si sono quasi spartite la valorizzazione) ma anche due diverse visioni della ministerialità propria di questo sacramento. Tale raccordo dice anche il superamento di una visione ecclesiale antitetica, che può finalmente sperimentare la verità della comunione laicale solo in relazione a una ministerialità ecclesiale non derivata, ma che sa riconoscere la verità della gerarchia soltanto nel servizio testimoniale a una possibile e reale comunione di laici battezzati”. (A. GRILLO, *Il matrimonio e la salvezza dell’altro. Per una teologia liturgica del rito secondo l’edizione italiana*, 1028-1029).

g. È infine possibile accompagnare la solenne benedizione con il rito della *imposizione del velo degli sposi* o *velazione* (RM 2004, n. 84 – rubrica a p. 52). Esso vuole esprimere sugli sposi la “comunione di vita che lo Spirito, avvolgendoli con la sua ombra, dona loro di vivere”. Durante l’imposizione, il velo sarà sorretto dai genitori e/o testimoni sul capo degli sposi, per la durata di tutta la benedizione nuziale. Il velo è bianco con la possibilità di un appropriato-sobrio ornamento. Questo gesto, carico di suggestione⁸⁰, esprime un’ulteriore dilatazione simbolico-rituale – rispetto all’ancor troppo spesso frequente uso dell’ “asciutta” formula di consenso – e proviene dalla tradizione ebraica della *huppah*, il baldacchino eretto presso la sinagoga o nella casa dello sposo, sotto il quale si celebravano le nozze. Con il termine *huppah*⁸¹ si designa il “talamo” che però non indica precisamente la camera nuziale⁸²: il verbo *hph* che indica il “coprire” sembra riferirsi ad una costruzione provvisoria per i coniugi per potersi appartare all’inizio della convivenza. Nell’epoca medioevale i coniugi, dopo la celebrazione nella sinagoga, uscivano ed entravano in una costruzione (*huppah*), fatta di quattro pali e un velo steso sopra⁸³, sotto la quale lo sposo consegnava l’anello e quindi il padre della sposa recitava sette benedizioni; quindi bevevano da una coppa che poi veniva spezzata. Il velo in quanto tale ha un’antica storia di significati⁸⁴: esso nasconde il viso e respinge i cattivi influssi (lo spirito del morto, i demoni libidinosi); le vestali lo portavano a Roma per essere considerate spose caste della divinità; le spose romane indossavano il *flammeum*, un velo rosso; il velo si stendeva durante il rito sponsale della *confarreatio*: probabilmente da questa ritualità del velare-coprire derivano i verbi e sostantivi latini *nubere* (il cui etimo è appunto “coprire”), *nuptiae*, *connubium* e il greco *νυμφεύω*, *νυμφεῖος* (dare in moglie; nuziale). Talora il velo rappresenta il cielo stellato dietro cui si nasconde la divinità. Esso nella simbologia biblico liturgica richiama la tenda, la dimora di Dio sulla terra, la nube luminosa della presenza di Dio, il cielo che Dio stende per abbracciare e proteggere la terra (Is 40,22); il velo copre il volto di Mosè quando è accecato dalla luce sfolgorante del roveto e si copre la faccia (Es 3,6), Mosè si copre col velo anche dopo l’incontro con Dio sul Sinai (Es 34,33.35); richiama la tenda dell’alleanza sulla quale si stende la nube luminosa che la riempie (Es 40,34-38; Nm 9,18-22; 10,34); un velo nel tempio delimitava il *sancta sanctorum*; nel Nuovo testamento è lo Spirito Santo che scende su Maria (Lc 1,35); lo Spirito che scende su Gesù al Giordano (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22; Gv 1,32); la nube alla Trasfigurazione (Mt 17,5), il ciborio sull’altare, epiclesi permanente sulle oblate; sinteticamente è *memoria del nimbo-nube protezione di Dio* e della *epiclesi dello Spirito Santo-Amore sugli “amanti”*.

h. La consueta *preghiera dei fedeli* – presentata secondo il modello esemplare di poche e brevi invocazioni di stampo litanico – si prolunga, (magari prevedendo di

⁸⁰ Estendibile dall’Ordinario (vogliamo sperarlo!) anche a regioni ove non è in uso.

⁸¹ Si veda l’excursus sulla *huppah* in P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Leumann (Torino) 1984, 25-26.

⁸² Difficile da immaginare nell’antichità, quando esisteva una sola camera in cui tutti dormivano.

⁸³ Si trasformerà in un baldacchino o in un semplice *tallit* (velo della preghiera).

⁸⁴ Si veda per il significato del *velo*, la medesima voce in M. LURKER, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 227-228.

armonizzare il tutto secondo il genere letterario della litania appunto) con una significativa *invocazione (litania) dei santi*, memoria e intercessione di coloro che vissero santamente-fedelmente nel Matrimonio (RM 2004 n. 81, p. 48-50), segno di comunione ecclesiale, di protezione celeste, nonché anticipazione e proiezione in un'altra comunione escatologica, tensione propria a tutta la liturgia cristiana. Quando è prescritto si fa la *Professione di fede*.

IV. Liturgia eucaristica⁸⁵

a. Si svolge come di consueto. Rimane l'invito agli sposi di *portare all'altare i santi doni del pane e del vino*, segno della strettissima relazione Matrimonio-Eucaristia, gesto non sostituibile da altri pseudo-simbolismi.

b. Si aggiunge, inoltre, l'invito a raccogliere le offerte per "particolari situazioni di povertà"⁸⁶: si tratta dell'ennesimo richiamo alla più autentica vocazione dell'*offertorium* romano, sintesi mirabile tra l'offerta, la *caritas*, il *sacrificium* di Cristo sacramentalmente presente nei santi doni offerti e consacrati e l'offerta, la *caritas* il *sacrificium fidelium* esistenzialmente presente nell'offerta di sé e nelle *oblato* (in senso ampio) per i fratelli più poveri. Le due "offerte" si completano e si fondano reciprocamente.

c. È possibile collocare la *Benedizione nuziale*, dopo il *Pater*, secondo l'antica e venerabile modalità. Per questo si veda *supra* p. ?.

d. Si fa la menzione degli sposi alla Preghiera eucaristica.

e. Il Rito del matrimonio ha il suo vertice simbolico-teologico nella *communio* degli sposi *sub utraque specie*. Va notato come la comunione eucaristica non realizzi semplicemente la relazione sacramentale personale; gli sposi con questo gesto assumono-assimilano il Corpo e il Sangue di Cristo offerta pasquale e atto supremo di consegnarsi al mondo per amore. Pertanto gli sposi, ricevendo come nutrimento questo amore divino di Cristo, ottengono la grazia di diventare essi pure capaci di questo amore fino al dono supremo di sé. La loro comunione eucaristica sarà pertanto il gesto più eloquente (assieme al consenso e alla solenne benedizione) di tutta la celebrazione, ponendosi dunque, come già detto, in relazione con tutta la dinamica pasquale dell'amore di Cristo per la sua diletta sposa, la Chiesa.

V. Riti di conclusione⁸⁷

a. Oltre alla *benedizione*, si prevede la corretta collocazione delle *disposizioni concordatarie* e della *sottoscrizione dell'atto di Matrimonio* (mai da farsi sull'altare!) da potersi fare pubblicamente o in sacrestia.

b. Un *congedo*, un po' verboso per il vero, conclude la celebrazione con l'invio "missionario" alla ministerialità sponsale.

⁸⁵ RM 2004, p. 51-59.

⁸⁶ RM 2004, n. 83, p. 51.

⁸⁷ RM 2004, n. 91-95, p. 60-62.

b. Si suggerisce la possibilità di *donare* agli sposi il libro della sacra Scrittura (RM 2004, n. 65, p. 62).

3.2 Il Rito del Matrimonio nella celebrazione della Parola.

La seconda forma detta “Rito del Matrimonio *nella* celebrazione della Parola”⁸⁸ non nasce come “penalizzazione” della prima forma o “per sottrazione di elementi”, ma con l’intento di esprimere più adeguatamente una ritualità che sia adatta e coerente con la “situazione” di una coppia che, in occasione del Matrimonio, si ponga *in via di rinnovata iniziazione cristiana*. Può essere usata anche per coppie che debbono optare per questo schema in ragione della mancanza di un presbitero, nel qual caso il diacono – e solo in questo caso e se è opportuno – può distribuire la santa comunione⁸⁹. Il rito si articola in quattro parti.

I. Riti di introduzione⁹⁰: analoghi al primo schema, prevedono una ricca *memoria del Battesimo*⁹¹. Chiude un’orazione colletta.

II. La Liturgia della Parola⁹²: con gli stessi principi del primo schema, si inaugura con una *monizione introduttiva*⁹³ si chiude anch’essa con il *bacio di venerazione dell’Evangelario*⁹⁴, da parte degli sposi.

III. Liturgia del Matrimonio⁹⁵: è un ricco schema celebrativo, analogo al primo schema, anche se più semplice; si compone di parti per le quali valgono analoghi principi interpretativi, già sopra menzionati:

a. *Interrogazioni*.

b. *Consenso*.

c. *Benedizione degli anelli*.

d. *Benedizione nuziale*.

e. *Preghiera dei fedeli e preghiera del Signore*.

f. Interessante l’introduzione della *consegna ritualizzata della Bibbia*⁹⁶, intesa non come dono (è il caso del primo schema, RM 2004, n. 65) ma come “*viaticum fidei*” nel cammino di “rinnovata iniziazione cristiana” degli sposi. La celebrazione del loro Matrimonio, imperniata sull’ascolto della Parola di Dio, ha – nell’affidamento della stessa Parola – il suo culmine celebrativo rituale: la Parola di Dio diventa il dono più grande ricevuto, in vista di questo impegno a proseguire l’itinerario di fede.

⁸⁸ RM 2004, p. 63-91

⁸⁹ RM 2004, n. 136, p. 87.

⁹⁰ RM 2004, p. 65-69.

⁹¹ RM 2004, n. 103-110, p. 66-69.

⁹² RM 2004, p. 70-72.

⁹³ RM 2004, n. 113, p. 70.

⁹⁴ Rm 2004, n. 114, p. 72.

⁹⁵ RM 2004, p. 73-88.

⁹⁶ RM 2004, n. 142, p. 88.

IV. Riti di conclusione⁹⁷ si articolano in:a. *Benedizione*⁹⁸b. *Disposizioni concordatarie e sottoscrizione dell'atto di Matrimonio*⁹⁹.3.3 *Rito del Matrimonio tra una parte cattolica e una parte catecumena o non cristiana*

Il terzo schema¹⁰⁰ prevede la forma *nella celebrazione della Parola*, per il Matrimonio tra una parte cattolica e l'altra catecumena o non cristiana; adotta con intelligenti varianti come la omissione dei riferimenti alla grazia di Cristo o del nome della Trinità santa, o la riserva della *preghiera del Signore* ai soli cristiani presenti testi e simbologia dal secondo schema:

I. Rito di accoglienza¹⁰¹:a. *Accoglienza*¹⁰² degli sposi alla porta della chiesa.

b. *Monizione d'apertura*¹⁰³. È bene prevedere un testo che collochi bene la "situazione" dei nubendi, rispetto alla fede di una parte e dell'altra (se si tratta di un catecumeno/a) o alla sua dimensione religiosa (se appartenente ad altre religioni o di nessuna religione). Sarà opportuno sottolineare i valori che accomunano i due e il "ruolo fondativo" del loro amore, "terreno" comune della loro "comunione di tutta la vita".

II. Liturgia della Parola¹⁰⁴. I testi privilegiati sono quelli del n. 113 (dal Lezionario per il *Rito del Matrimonio nella celebrazione della Parola*). Le circostanze possono portare a ridurre le letture fino al numero di una.

III. Celebrazione del Matrimonio¹⁰⁵

a. *Interrogazioni*¹⁰⁶: di grande importanza il ruolo di queste interrogazioni come manifestazione dei doni "naturali" che il Matrimonio porta in sé, condivisibili anche con chi ha un'altra religione o non crede.

b. Segue la *manifestazione del consenso*¹⁰⁷, accompagnato dal gesto della *dexterarum junctio* e dall'*accoglienza del consenso*¹⁰⁸.

c. A seconda delle circostanze può aver luogo la *benedizione e consegna degli anelli*¹⁰⁹ ma è anche possibile omettere questo rito. Se si fa, la menzione della Trinità

⁹⁷ RM 2004, p. 89-91.

⁹⁸ RM 2004, n. 144, p. 89-91.

⁹⁹ RM 2004, n. 146, p. 91.

¹⁰⁰ RM 2004, p. 93-106.

¹⁰¹ RM 2004, n. 149, p. 95.

¹⁰² RM 2004, p. 95.

¹⁰³ RM 2004, p. 95.

¹⁰⁴ RM 2004, p. 96.

¹⁰⁵ RM 2004, p. 97-106.

¹⁰⁶ RM 2004, n. 153-154, p. 97-98.

¹⁰⁷ RM 2004, n. 155-157, p. 98-100.

¹⁰⁸ RM 2004, n. 158, p. 100.

¹⁰⁹ RM 2004, n. 159-160, p. 101.

Santa nello scambio degli anelli stessi, si può aggiungere solo se chi lo dice è cristiano.

d. La *benedizione nuziale*¹¹⁰ è “di consueto” prevista, ma se le circostanze lo consigliano si può immaginare ad esempio che la diversa fede religiosa renda inopportuna una tale scelta è sostituibile da una *preghiera breve*¹¹¹. Si conclude con un’*acclamazione*¹¹².

e. L’opportuna breve *preghiera dei fedeli*¹¹³ va a chiudersi con la *preghiera del Signore*¹¹⁴, da pronunciarsi come recita la rubrica solo dai cristiani presenti.

IV. Riti di conclusione¹¹⁵: si pronunzia una *benedizione super populum*¹¹⁶. Seguono le *Disposizioni concordatarie e sottoscrizione dell’atto di Matrimonio*¹¹⁷.

3.4 Il quarto capitolo

Si compone di quattro parti a mo’ di Appendice: la prima la più corposa consta del Lezionario su cui abbiamo già dato alcune valutazioni. Segue una nuova raccolta di *Orazioni collette*¹¹⁸, quindi alcuni formulari di *Preghiere dei fedeli*¹¹⁹ e infine le *Melodie per il rito del Matrimonio*¹²⁰.

¹¹⁰ RM 2004, n. 161-162, p. 102-103. Proprio il testo della benedizione nuziale per il *Rito del Matrimonio tra una parte cattolica e una parte catecumena o non cristiana*, ha esordito, nella pubblicazione del 2004, con una “svista” cui si è prontamente rimediato con il ritiro dei volumi del Rito, dopo averne però già distribuiti molti in Italia nella traduzione dell’espressione “*qui hodie iunguntur fœdere nuptiarum*” con “*che oggi si uniscono con il sacramento nuziale*”, mentre la successiva *reimpressio* del rituale italiano ha corretto con buona pace dei canonisti e dogmatici con il “*che oggi si uniscono con il patto nuziale*”, ribadendo la sacramentalità del matrimonio solo tra battezzati. Ci si sarebbe aspettati una nota della CEI di precisazione e di *Errata corrige*, soprattutto per i della “prima” *impressio*.

¹¹¹ RM 2004, n. 163, p. 103.

¹¹² RM 2004, n. 164, p. 103.

¹¹³ RM 2004, n. 165, p. 104-105.

¹¹⁴ RM 2004, n. 166, p. 105.

¹¹⁵ RM 2004, p. 106.

¹¹⁶ RM 2004, n. 168, p. 106.

¹¹⁷ RM 2004, n. 170, p. 106.

¹¹⁸ RM 2004, p. 243-244.

¹¹⁹ RM 2004, p. 247-252.

¹²⁰ RM 2004, p. 255-264. Riguardo a queste melodie sulla quale questione, generalmente intesa, resta l’insoluta e un po’ languente prassi dell’ “*ad experimentum*” sarebbe stato più opportuno prevedere di “armonizzarle” con quelle della *Prima melodia* del Messale Romano del 1983; ciò per non continuare ad inserire modelli “*ad experimentum*”, senza mai fare una scelta che entri nella prassi comune, incida profondamente (magari ispirandosi al modello gregoriano, ineccepibile per quanto riguarda il canto dell’eucologia) ed offra modelli “tra loro simili” adatti alla cantillazione dei vari riti. Si sarebbe desiderato, inoltre, come è per l’*editio typica altera* dell’*ordo cœlebrandi Matrimonium* del 1991 (n. 73-74, p. 20-25. n. 240-244, p. 77-86), che tutte e quattro le formule della *benedizione nuziale* fossero musicate in lingua italiana per intero (e non solo la *terza formula* n. 87, p. 261) e che fossero riportate con la partitura musicale entro il testo del Rituale come *prima forma* (e a seguire, nel testo, come *seconda forma* quella per la declamazione) evitando di collocarla, come “cenerentola”, in appendice a fine libro; questo per obbedire all’*intentio* della riforma liturgica che vede come il “*canto sacro, unito alle parole, è parte necessaria ed integrale della liturgia solenne*” (CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla sacra Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 112) e non un semplice abbellimento o orpello estrinseco, lasciato ai gusti o alle sensibilità dei celebranti; in tal senso anche nella liturgia nuziale “*la musica sacra sarà tanto più santa quanto più strettamente sarà unita all’azione*

4. Alcune considerazioni finali

4.1 *Necessità di una approfondita conoscenza del Rito del Matrimonio*

Una delle prime esigenze che la pubblicazione del nuovo Rito del Matrimonio porta con sé, è quella di interpellare pastori, educatori dei gruppi fidanzati e gli stessi nubendi ad una approfondita conoscenza del Rito stesso: per prima cosa perché dalla conoscenza del rito deriva sempre una consapevolezza più intensa che conduce i fedeli verso quella *plena et actuosa participatio*¹²¹ alla liturgia, prima e necessaria sorgente cui attingere l'autentico spirito cristiano; in secondo luogo il nuovo Rito del Matrimonio e la sua relativa conoscenza, in questo contesto di fragilità ed "inevidenza" della fede che caratterizza la nostra epoca e le nuove generazioni intende porsi come autentico spartiacque pastorale, vista la sua valenza di « riforma (ri-calibrazione) più "pastorale" che "rituale"¹²² ». Il nuovo rito infatti, lungi dal porsi come semplice "variazione sul tema" a poco più di trent'anni dalla prima *editio* italiana, una volta conosciuto, si pone inevitabilmente come "provocazione" alle coppie che si rivolgono alla Chiesa e chiedono di celebrare le nozze cristiane. Tali coppie di fidanzati, in ragione di quella che abbiamo chiamato la "flessibilità" del rito, sono provocate infatti ad una analisi del "perché fanno questa richiesta alla Chiesa", del "perché intendono fare questo tipo di scelta", della "situazione della loro fede". La conoscenza approfondita del linguaggio simbolico-rituale e teologico dei tre riti del Matrimonio è allora il punto di partenza necessario per una rinnovata pastorale dei fidanzati, dal momento che il "pungolo" che viene dai tre modelli rituali, può incoraggiare i nubendi a non accettare passivamente la celebrazione, ma ad "abbracciarla" nella verità, facendo "il punto" della loro fede, cercando di celebrarla con autenticità e partecipazione, fuori dai "pericolosi" *clichè* del noto e purtroppo a volte "di facciata" "apparato matrimoniale"...

4.2 *Il valore pastorale della mistagogia*

Appare necessario, in secondo luogo, incentivare una rinnovata "introduzione ai misteri" (mistagogia), come una delle forme migliori con cui, *per ritus et preces*¹²³, i fedeli possono entrare nello spirito delle sacre azioni con fede e pietà. Essi infatti, attraverso questa "conduzione per mano" nel novero dei gesti rituali e delle preghiere, scoprono la ricchezza spirituale delle molteplici azioni simboliche di cui il Rito del Matrimonio è intessuto. In conseguenza di ciò, oltre alla già summenzionata conoscenza del *sensus spiritualis* dei riti e alla *actuosa participatio* in vista della celebrazione del Matrimonio e della sua remota preparazione, coloro che si preparano alle nozze si appresteranno a celebrare il rito come *anticipazione sacramentale* dell'esistenza coniugale. Il Rito del

liturgica, sia esprimendo più dolcemente la preghiera e favorendo l'unanimità, sia arricchendo di maggior solennità i riti sacri." (CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla sacra Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 112).

¹²¹ Il noto numero 14 della *Sacrosanctum Concilium* così descrive la necessità della formazione liturgica e la partecipazione attiva dei fedeli: "*Valde cupit Mater Ecclesia ut fideles universi ad plenam illam, consciam atque actuosam liturgicarum celebrationum participationem ducantur, quae ab ipsius Liturgiae natura postulatur et ad quam populus christianus, « genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis » (1Petr 2,9; cf. 2,4-5), vi Baptismatis ius habet et officium. Quae totius populi plena et actuosa participatio, in instauranda et fovenda sacra Liturgia, summopere est attendenda: est enim primus, isque necessarius fons, e quo spiritum vere christianum fideles hauriant; et ideo in tota actione pastoralis, per debitam institutionem, ab animarum pastoribus est sedulo adpetenda.*"

¹²² Vedi *supra* p. 6 (?).

¹²³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla sacra Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 48.

Matrimonio porta in sé, certamente, i molteplici significati del sacramento nella sue valenze dogmatiche e morali; ma è anche possibile scorgervi al suo interno (nelle articolazioni dei gesti rituali e dei testi eucologici di cui si compone, in una sorta di *verbum unicum*) le dimensioni esistenziali, affettive, relazionali di cui lo stato di vita matrimoniale è costellato. Nel Rito del Matrimonio gli sposi celebrano, “preconizzandola” *in actu rituali* vale a dire nella prospettiva di un dono di grazia “anticipatore”¹²⁴ per virtù della sacramentalità dell’atto celebrato e della sua natura simbolica, tutta la ricchezza e l’impegno che il sacramento porta in sé: il fascino e la fatica della vita “a due”, la gioiosa scoperta e l’impegnativo precetto dell’indissolubilità, le imprescindibili relazioni parentali e la necessaria “interazione-integrazione” delle due famiglie di provenienza, il dono reciproco della sessualità come *una caro* e il suo naturale approdo nella fecondità, le dinamiche dell’integrazione psicologico-affettiva, il dono ed il senso del rispetto e della fedeltà reciproca, i tempi della tentazione, della prova e della croce, la vita di relazione amicale e la dimensione sociale del matrimonio, l’uso dei beni e del denaro, la casa e la proprietà, l’amore di predilezione per i piccoli e i poveri. Tutta questa teologia della grazia sacramentale, come amore che precede e dona¹²⁵, porta con sé delle interessanti conseguenze pastorali in riferimento alla preparazione al matrimonio, al senso della responsabilità degli impegni assunti, alla “leggerezza e soavità” del giogo evangelico del Matrimonio cristiano.

4.3 *La forza di un’autentica ministerialità celebrativa*

Un’altra fondamentale dimensione, cui il nuovo Rito del Matrimonio sprona, è certamente la diffusa ministerialità richiesta dal rito stesso. Si tratta anzitutto, e remotamente, del *ministero della preparazione*, compito secondo il nuovo rituale¹²⁶ e le indicazioni di *Familiaris consortio*¹²⁷ del Vescovo, del parroco e dei suoi vicari e, in qualche modo almeno, di tutta la comunità ecclesiale. Gli strumenti più adeguati sembrano essere: la catechesi sulla dottrina del Matrimonio e della famiglia e sulla celebrazione del sacramento; il tempo di tale preparazione, che già la *Familiaris consortio* rappresentava come *catechumenatui simili*¹²⁸, prolungato per un “congruo periodo”; l’accoglienza dei fidanzati e lo sforzo di ridestare e alimentare in essi la fede¹²⁹; la preparazione alla celebrazione, alla scelta dei riti, delle preghiere e letture più adatte alla sensibilità, alle circostanze personali e alla sensibilità della coppia; la preparazione spirituale, soprattutto con il sacramento della Penitenza; non sarebbe dispiaciuto che apparisse nel testo il ruolo determinante ricoperto dai catechisti ed educatori laici (si pensi alla figura, ormai collaudata e pastoralmente efficace, delle coppie di sposi già

¹²⁴ Interpretare il sacramento del Matrimonio come dono che “anticipa” tutti i doni e le dimensioni della vita coniugale, significa comprenderlo secondo la logica del “seme”: la grazia sacramentale celebrata e donata richiede, in seguito, una libera e operosa risposta da parte dell’uomo-donna (sposi), perché possa germogliare e dare frutto copioso, lungo tutta l’esistenza “a due”.

¹²⁵ In tal senso si veda *supra* p. ? l’interpretazione della *memoria Baptismi* come grazia “già ricevuta”, riconosciuta e preveniente che, associata al dono sacramentale del Matrimonio, dal quale “come da seme fecondo nasce e prende vigore l’impegno di vivere fedeli nell’amore” (RM 2004, n. 53, p. 33).

¹²⁶ RM 2004, n. 12-21, p. 20-22.

¹²⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 XI 1981), n. 66, Enchiridion Vaticanum 7, 1724-1730.

¹²⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 66, Enchiridion Vaticanum 7, 1728.

¹²⁹ È fondamentale la prospettiva di questo n. 16 del Rito del Matrimonio per la comprensione di tutta la nuova impostazione.

“navigate” lungo la via del Matrimonio cristiano) nell’accompagnamento in questo *itinerarium fidei*¹³⁰.

Una seconda forma di ministerialità prossima rispetto a quella che abbiamo definito come remoto “ministero della preparazione” che il rito, nella sua nuova impostazione, richiede¹³¹ è quella *liturgica*: si tratta della presenza sincronica di alcuni ministeri liturgici, da ritenersi utili per lo svolgimento di una fruttuosa ed efficace celebrazione del Matrimonio. Ne elenchiamo i principali, con l’intento di indicarne il senso e i compiti, aventi, questi ultimi, lo scopo di realizzare e manifestare ciò che il Matrimonio realizza e la sua celebrazione simbolicamente svela.

a. Gli *sposi*, tramite il patto coniugale che essi liberamente si scambiano, sono evidentemente i soggetti di una prima ministerialità in orizzontale deputata, *vi humana*, a celebrare “l’offerta reciproca di sé”, sancita tramite un’*alleanza nell’amore* che ciascuno promette all’altro lungo tutti i giorni della vita.

b. Il *presbitero* (anche il *Vescovo* o il *diacono*), esercitando un’azione deprecativa (epicletica¹³²) sugli sposi, si pone come il soggetto attivo di una seconda ministerialità in verticale deputata, *vi divina*, a celebrare la forza trasformante dell’*agire sacramentale di Dio*, per virtù della grazia che assume, eleva, purifica e trasforma l’amore degli sposi. Il presbitero, inoltre e non in secondo luogo, è ministro dell’Eucaristia¹³³: egli pertanto celebra questo sacramento in unità quasi in simbiosi con il Matrimonio, dando all’Eucaristia (sacramento pasquale delle nozze celesti di Cristo per la Chiesa, fondamento e invocazione di grazia sull’amore degli sposi) la sua valenza sponsale e mistica, e al Matrimonio (sacramento delle nozze terrene tra l’uomo e la donna, segno esistenziale del « mistero grande dell’amore », conformato all’amore pasquale e oblativo di Cristo) la sua valenza eucaristica.

c. I *lettori*, ministri dell’annuncio della Parola di salvezza dello Sposo divino alla Chiesa, sua diletta sposa, esercitano un servizio di tipo profetico, offrendo alla celebrazione il simbolo rituale della *proclamazione*, epifania della presenza di Cristo nella sua parola, “giacchè è lui che parla quando nella chiesa si legge la sacra scrittura”¹³⁴. Un ministero dunque che non può essere relegato all’improvvisazione dell’ultimo momento, né ai semplici criteri “di amicizia”...

d. I *cantori*, il *salmista*, i *musicisti*: la loro ministerialità liturgica si impone come scardinamento di alcune logiche come quella cerimoniale “in cui canto e musica costituiscono un elegante sottofondo o decoro della celebrazione”¹³⁵, quella “ « autoreferenziale », in cui diventano [canto e musica] il linguaggio privilegiato per dare voce al gusto degli sposi o per testimoniare la propria appartenenza a un determinato gruppo o aggregazione”¹³⁶ o nella peggiore delle ipotesi “scadere in un ben più squallido

¹³⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 66, Enchiridion Vaticanum 7, 1728.

¹³¹ RM 2004, n. 23-27, p. 22-23.

¹³² Identificabile come “benedizione” epicletico-pneumatologica, almeno in alcune espressioni dell’eucologia della *benedictio nuptialis*.

¹³³ Si tratta del caso in cui il Matrimonio è celebrato entro il contesto eucaristico.

¹³⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla sacra Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 7, Enchiridion Vaticanum I, n. 9.

¹³⁵ M. BALDACCI, *Cantare il rito del matrimonio*, *Rivista di Pastorale Liturgica* 6 (2004) 65.

¹³⁶ *Ibidem*.

« spettacolo muto »¹³⁷. Sembra necessario invece pensare al canto nella liturgia nuziale come in ogni celebrazione – come ad un “linguaggio di fede celebrata”, appartenente alla natura stessa del rito cristiano, rifuggendo la logica della mera solennizzazione, dello sfarzo, dell’elemento estrinseco, lasciato alla libera iniziativa o al gusto del singolo. La celebrazione del Matrimonio, più di ogni altra, è carica di elementi affettivi e relazionali; in tal senso il canto “ha la capacità di penetrare, di commuovere e di convertire i cuori; favorisce l’unione dell’assemblea e ne permette la partecipazione unanime all’azione liturgica”¹³⁸. Il canto e la musica strumentale, armonicamente compresi – e in tale spirito concordati tra presbitero, sposi, cantori e musicisti – vanno dunque stabiliti in profonda unità con il rito nuziale, come espressione del mistero celebrato: in tal senso si dia grande rilievo ai “canti rituali: il canto di ingresso, il Gloria (se previsto), il salmo responsoriale, l’alleluia, le acclamazioni previste dal rito, la litania dei santi, gli interventi musicali nella Preghiera eucaristica (Santo, mistero della fede, Amen), l’Agnello di Dio, il canto di comunione”¹³⁹. Di grande problematicità pastorale è la creazione di un repertorio, quasi del tutto inesistente – se non per alcuni canti di dubbio valore musicale o isolati in esperienze particolaristiche o frammentarie – di canti appropriati¹⁴⁰ al rito del Matrimonio: si pensi all’introito, alla presentazione dei doni, al *communio*.

e. I *ministranti*, assumono entro il rito nuziale l’ufficio di ministri dell’altare, il cui compito è quello di affiancare i ministri “primi”, sposi e presbitero, per tutte le mansioni, anche pratiche, riguardanti la proprietà dell’allestimento – scevro da ogni barocchismo e cerimoniosità –, la ritualità diffusa ed espressiva (incenso, i ceri, la preparazione dell’altare, i libri liturgici...), l’uso dei segni e delle suppellettili fondamentali (l’Evangelario, i vasi sacri, le corone, il velo, gli anelli, i fiori...), elementi necessari all’espressività simbolico-rituale del nuovo rito, pena l’appiattimento – ancora una volta in agguato – sul solo codice verbale. La funzione dei ministranti potrebbe essere anche utile a recuperare nella celebrazione delle nozze l’uso dello spazio¹⁴¹: si pensi alla *statio* fuori dalla chiesa; alle *processioni* al fonte battesimale, all’ambone e

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA LITURGICA, *Il canto nelle celebrazioni liturgiche e il repertorio base a carattere nazionale* (20 II 1979), n. 1, Enchiridion CEI II, 3334.

¹³⁹ M. BALDACCI, *Cantare il rito del matrimonio*, 66-67.

¹⁴⁰ In ragione di ciò andrebbe rivista la prassi di usare, entro il rito delle nozze, canti tratti dalle grandi *arie* di noti compositori, tradizionalmente approdate al “matrimonio in chiesa”. L’aspetto problematico di questa consuetudine non è tanto riguardo al “genere musicale” (trattandosi talora di musica di grande valore), né rispetto al fatto che sia un *cantore* ad eseguirlo (non temiamo una partecipazione attiva dei fedeli anche per mezzo dell’ascolto – potente mezzo espressivo e di grande valore spirituale se usato correttamente – soprattutto nel caso di pagine musicali di notevole levatura che richiedono una vera *arte musicale*), quanto piuttosto alla modalità celebrativa con cui ciò avviene: stiamo affermando che la Liturgia mal sopporta dei *solisti*, in atteggiamento da palcoscenico, da plauso, da “spettacolo”; lasciando questi ultimi al teatro, la liturgia invece vuole avvalersi di *cantori*, i quali – consci, o resi edotti, del fatto di prestare il loro bel canto e la loro voce alla preghiera e solo a questa –, in atteggiamento orante, elevino potentemente gli animi a Dio ed esprimano con il canto, anche ardito ed impegnativo, la supplica, l’adorazione, il mistero. L’ambito rituale nel quale intervenire, concordato in anticipo, il loro posto nell’aula liturgica, l’uso del microfono, il loro abbigliamento saranno pertanto orientati a tale scopo. È quanto mai superfluo ricordare qui come la scelta di questi brani debba attingere solo al repertorio classico, contemporaneo o cosiddetto « giovanile » – strettamente cristiano e sacro. Il canto “romantico” o poetico dell’amore umano, nelle sue varie forme espressive, non trova collocazione in un’autentica liturgia cristiana che non voglia prestare il fianco a banalizzazioni, equivoci o fraintendimenti.

¹⁴¹ Si tratta in realtà di una necessità di tutte le celebrazioni liturgiche, in genere.

durante la presentazione dei doni; alla collocazione degli sposi nell'aula liturgica, durante la benedizione degli sposi, durante le altre preghiere; la presenza "distribuita" nello spazio circostante dei ministri ordinati, dei testimoni, dei parenti più qualificati, della *schola cantorum*, di eventuali musicisti; la collocazione "spaziale" in modo non "cerimoniale", da "apparato" delle suppellettili come banchi, ceste di fiori, sedili, microfoni, drappi, elementi certamente marginali ma che, per il loro aspetto funzionale o decorativo, "se usati" male possono trasformarsi in "goffi apparati" o "ostacoli visivi" nello spazio celebrativo, spesso a svantaggio dei simboli fondamentali quali l'altare, l'ambone, il ministro...

f. È infine da evitare un *approcio minimalista* al nuovo rito andando a "scovare" tutti i possibili « si consiglia », « se lo si ritiene opportuno », « si può fare », « gli sposi possono... », la cui eccessiva presenza nelle rubriche rischia peraltro di ingenerare una propensione all'immobilità, all'accoglienza "supina" della riforma in ragione della qual cosa sarebbe possibile adagiare, se non riportare, il rito alla situazione precedente. La prudenza pastorale permetterà di individuare quei casi in cui senza abdicare ad una rinnovata iniziazione alla mistagogia del matrimonio e ad una sua rinnovata celebrazione alcuni "massimalismi del rituale"¹⁴² potranno essere smussati.

Con G. Piana riteniamo che, se la *"svolta interpretativa della realtà del matrimonio, che si è fatta strada in epoca moderna e che il concilio ha fatto propria, è caratterizzata dall'assunzione di una concezione personalistica"* e *"L'asse focale attorno al quale ruota la riflessione antropologica e teologica sul matrimonio è sempre più la coppia colta in tutta la ricchezza delle sue espressioni esistenziali. La comunione di vita dei coniugi non è tanto un fine del matrimonio, ma il matrimonio stesso nel suo realizzarsi storico-concreto. Il patto d'amore che lega l'uomo e la donna è l'elemento costitutivo della realtà matrimoniale"*¹⁴³, allora il nuovo Rito esprimendo proprio questa novità di prospettiva, chiede alla Chiesa italiana di assumerlo, proprio sulla base della relazione vitale uomo-donna, applicando il rigore rispettoso alla ritualità e al suo ampliamento, la disponibilità alla novità delle forme, la capacità di maturo adattamento a quanto va' "modellato" sulle persone e sulle situazioni.

Gianandrea Di Donna

Docente di Liturgia

Facoltà Teologia del Triveneto - Padova

¹⁴² Cfr. A. DAL MASO, *La revisione del rito del matrimonio*, 14.

¹⁴³ G. PIANA, *La coppia nel rito-sacramento cristiano*, in R. CECOLIN (cur.), *La celebrazione del matrimonio. Cammino antropologico ed esperienza di fede*, Padova 1995, 238.