



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

Sedicesimo Corso dei "Simposi Rosminiani":

Persona, psiche e società

Sulle tracce dell'umano

STRESA, COLLE ROSMINI, 24-27 AGOSTO 2015

Rapporti, legami, famiglie.

Forme di vita in transizione

ANTONIO AUTIERO

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].



La declinazione al plurale dei termini implicati in questa riflessione sulla dimensione sociale e relazionale della persona non deve essere presa come una vuota costruzione di lessico e neppure come una provocazione a buon mercato. Essa è piuttosto indicatore di una domanda che sempre più chiaramente occupa l'attenzione degli ultimi decenni in fatto di famiglia e di relazioni interpersonali. E al tempo stessa essa è anche una risposta alla mutata situazione, più ancora: essa non è generatore o causa di una crisi innegabilmente in atto, quanto piuttosto una possibile via di uscita dalla crisi che incombe e che tocca la capacità di tutti noi di vivere relazioni basate su legami consistenti, nel quadro di appartenenze non sporadiche, ma istituzionalmente rilevanti. Noi andremo a vedere, nel corso della nostra riflessione, che un sostanziale cambiamento di paradigma attraversa il nostro atteggiamento nei confronti della famiglia e della nostra capacità di dar forma ad essa.

1. *Una mutata situazione, ovvero la sfida del plurale*

La sociologia della famiglia, negli ultimi decenni, ci ha mostrato con sufficiente chiarezza, quanto siano state soggette a trasformazioni le forme di vita che chiamiamo famiglia. Chiara Saraceno – per indicare un nome di indubbia autorità scientifica in materia – ha ricostruito nei suoi scritti il

nesso tra condizioni sociali del vivere e gli effetti derivanti sui modelli di famiglia nonché il nesso tra comprensione di soggettività individuale e di valenze relazionali che danno vita alla coppia e sostanza alle convivenze familiari. Rispetto alla sua *Anatomia della famiglia* del 1976, i lavori sistematici più recenti – fino alla terza edizione del manuale classico pubblicato insieme a Manuela Naldini, *Sociologia della famiglia*, del 2013 – offrono uno spaccato descrittivo e valutativo di fenomeni in transizione, da cui oramai non si può più prescindere. Da parte sua Anna Laura Zanatta descrive le tipologie emergenti di quello che ella chiama «Le nuove famiglie».

Non solo in contesto sociologico, ma anche in quello teologico ed etico, l'idea che matrimonio e famiglia siano sotto il fuoco incrociato di trasformazioni sostanziali, è un'idea ricorrente e carica di conseguenze. Solo per citare le più recenti analisi, si può richiamare il fatto che a distanza di pochi mesi, presso il prestigioso editore tedesco Herder due pubblicazioni hanno visto la luce, con titoli provocatori e programmatici di *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie – La fine di un modello? La disputa su matrimonio e famiglia –*, del 2014. E solo qualche settimana fa l'altro, con il titolo *Zerreiβprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie – Il matrimonio come prova di rottura – la battaglia della chiesa cattolica per la famiglia*. Certo che la circostanza del sinodo dei vescovi sulla famiglia, nelle sue due sessioni, quella straordinaria del 2014 e quella ordinaria del prossimo mese di ottobre, ha avuto un effetto di catalizzatore sul complesso dei temi qui richiamati. Tuttavia la convinzione di un mutato orizzonte di significato e di forme di vita familiare è qualcosa che non da oggi interessa ed interroga singole persone, le chiese e l'intera società.

Tra i fattori determinanti la trasformazione in atto va richiamato in primo luogo il fatto che le più recenti acquisizioni e i vistosi progressi nel campo della medicina hanno portato a una nuova qualità di gestione della trasmissione della vita e conseguentemente dei rapporti coniugali e familiari ad essa connessi. Non solo il controllo della natalità, ma anche il superamento dell'infertilità, come pure la riduzione della mortalità infantile, hanno dato e stanno dando una consistenza diversa all'estensione e alla progettualità familiare.

A questo va connesso anche il fatto che le forme di vita familiare vengono immaginate e concretizzate secondo modelli variabili e plurali. Non è solo il fenomeno delle cosiddette "famiglie patchwork" o delle costellazioni familiari con genitori singoli. Anche aggregazioni familiari non sancite da matrimonio, ma da convivenze stabili, famiglie risultanti da adozione di bambini o anche, come più recentemente e sempre più ricorrente, famiglie di persone dello stesso sesso, con l'inclusione di figli avuti da precedenti matrimoni o non. I mondi vitali delle relazioni familiari si presentano variegati e differenziati e pongono domande rilevanti circa la loro singola identità, per la quale tante volte ci manca addirittura il vocabolario adatto a definirle. Anche il possibile confronto e la gerarchizzazione qualitativa tra le diverse forme diventa oggetto di interrogativi e nutre talvolta incertezze e perplessità.

Non da ultimo anche una forma di maturazione nella comprensione della sessualità umana, con la sua riscoperta di valenze antropologiche positive e con la presa di responsabilità delle persone per la buona riuscita della loro vita ha portato da una parte a meglio comprendere le esigenze di autenticità nelle relazioni interpersonali e familiari, ma dall'altra anche a capire più criticamente e consapevolmente i deficit di contenuto e di credibilità delle dottrine morali tradizionali, anche della chiesa, riguardo a sessualità, matrimonio e famiglia. Un cantiere vistoso si apre sotto i nostri occhi e domanda uno sguardo retrospettivo, per comprendere le strettoie della visione tradizionale e uno sguardo prospettico per mettere in libertà valenze costruttive e creative per dare futuro umano ai volti e alle storie delle famiglie che ci troveremo a vivere. I due sguardi formano anche la sequenza dei due prossimi punti di sviluppo del nostro discorso.

2. *La semplificazione naturalistica del passato*

Se si interroga il quadro di provenienza delle nostre immagini di matrimonio e famiglia, il riferimento più significativo va fatto alla visione contrattualistica che in ambito teologico pervade la dottrina giuridico-canonica, confluita nel *Codex Juris Canonici* del 1917. I canoni 717 e 718 ci consegnano uno spaccato puntuale, in riferimento alla natura del matrimonio: «Dal momento che il matrimonio è un contratto e la sostanza di ogni contratto è costituita dalla volontà contrattuale, di conseguenza la volontà coniugale costituisce anche la sostanza del matrimonio» (§ 718). E quanto al contenuto della volontà dei coniugi, il *Codex* la fa consistere nel fatto «che ognuno di loro trasmette e riceve per sempre il diritto esclusivo nel corpo dell'altro, cioè il diritto a quegli atti che sono adatti alla propagazione del genere umano» (§ 717).

La riflessione teologico-morale e anche il magistero della chiesa conseguente a queste affermazioni ne hanno sostanzialmente trasmesso ed ampliato il tenore, fissando anche la gamma delle finalità del matrimonio e della famiglia, sulla base dell'antica dottrina agostiniana dei tre beni del matrimonio (*bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti*).

La natura e l'essenza del matrimonio, centrate sulla trasmissione della vita, nell'esercizio degli atti propri della procreazione naturale, sta in stretto rapporto con la visione antropologica e l'immagine di uomo e di donna e del loro reciproco rapporto. Il Catechismo romano, uscito dal Concilio di Trento, sebbene incline ad aperture, circa la natura non primariamente contrattualistica, ma piuttosto consensuale del matrimonio, non altrettanto aperto si mostra a riguardo del rapporto uomo-donna. Esso sancisce che all'uomo e alla donna nel matrimonio competono differenti diritti e doveri: all'uomo quello di «procurare il necessario al sostentamento della famiglia», alla donna invece quello di «educare i figli al servizio della religione e presiedere accuratamente all'organizzazione della casa». Questa visione sfocia nelle affermazioni lapidarie dell'enciclica *Casti Connubii* (1930) che propone un ordine di rapporti interpersonali e familiari nel quale si richiede «da una parte la superiorità del marito sopra la moglie e i figli e dall'altra la pronta soggezione e ubbidienza della donna», un quadro, questo che non perde il suo livello di problematicità, nonostante l'aggiunta nel testo di una certa enfasi metaforicamente suggestiva, quando si dice: «Se l'uomo infatti è il capo, la donna è il cuore; e come l'uno tiene il primato del governo, così l'altra può e deve attribuirsi come suo proprio il primato dell'amore» (DS 3708 ss).

A vedere più da vicino i due segmenti della visione tradizionale (l'indole contrattuale del matrimonio e l'ordine gerarchico del rapporto uomo-donna nella famiglia), l'elemento comune che li giustifica è il riferimento all'ordine naturale. Il concetto di natura, intesa prevalentemente come natura biologica e riflesso della natura metafisica, gioca un ruolo determinante sia per la comprensione dell'essenza che per la determinazione delle conseguenze normative nel comprendere le relazioni interpersonali, anche nel contesto familiare. Un simile concetto di natura, quando poi viene accostato all'espressione della volontà divina, come apertamente fa la neoscolastica di inizio '900, abbaglia lo sguardo, generando un modello unico e rende difficile la focalizzazione dei soggetti personali implicati nella relazione coniugale e familiare. In altre parole l'istituto del matrimonio e della famiglia, e solo nella declinazione al singolare del modello tradizionale, si regge su un vincolo che, seppur generato dalla volontà dei nubendi, in definitiva si autonomizza da essa e si impone per se stesso. E proprio qui sta l'angustia di ottica della visione tradizionale sul matrimonio e sulla famiglia.

Eppure la stessa tradizione non era certo univoca e monolineare. Noi sappiamo che in ambito filosofico e in quello teologico si facevano avanti modi di intendere e di vedere che erano maggior-

mente bilanciati sulla grandezza formale di un'antropologia non ontologico-essenzialistica. Prima ancora di arrivare alle forme di personalismo dei decenni centrali del XX sec. nella filosofia francese di J. Maritain o di E. Mounier, Antonio Rosmini aveva posto le basi per una considerazione dell'unione coniugale e della società domestica come opera della persona, nella densità della sua irradiazione relazionale. Quel «diritto sussistente» che è la persona, diviene anche fonte di relazioni strutturate che danno vita alla società domestica che è la risultante di «due società intrecciate insieme, che formano quel corpo di persone conviventi, che famiglia si chiama, e sono, come dicevamo, la coniugale e la parentale».

Ma anche la dottrina del matrimonio cristiano, cioè la teologia dogmatica e la teologia morale, aveva avuto spunti decisivi per superare la fissità dei fini gerarchizzati del matrimonio e per ripensarne l'identità, a partire non dalla funzione generativa, ma dalla natura e dall'essenza stessa del rapporto tra le persone dei coniugi. Rimane un esempio storicamente significativo il libro *Vom Sinn und Zweck der Ehe* del 1935, con cui il teologo tedesco Herbert Doms aveva riproposto la dottrina del matrimonio, partendo dal senso che gli sposi sono chiamati a dare ad esso. La costruzione di uno spazio relazionale comune e stabile, vissuto nella reciprocità del riconoscimento di pari dignità di soggetti personali è - così Doms - la sostanza e la direzione di marcia - il senso, appunto! - del matrimonio. La questione dei fini e la loro ripartizione risulta così una questione secondaria e comunque bisognosa di revisione. Gli spunti che il libro offrì e la discussione alimentata intorno al tema non ebbero effetti molto fruttuosi, anche per l'avversione che esso suscitò negli ambienti gerarchici, le cui sanzioni verso l'autore non si fecero attendere a lungo.

Le posizioni teologiche, tuttavia, oscillavano da una sponda all'altra. Chi intraprendeva cammini tendenzialmente personalistici viaggiava su un terreno di frontiera; chi rimaneva ancorato a visioni naturalistiche si poteva ritenere - chi sa poi fino a che punto? - al sicuro. Lo si sente nelle parole di autorevoli teologi moralisti, le cui opere venivano ancora ristampate fino negli anni 1960: «secondo l'ordine naturale delle cose, il costume più diffuso e la tradizione giuridica più lungamente seguita, tra i coniugi il marito è il capo, la moglie è il cuore della famiglia [...]. Questo ordine essenziale della comunità domestica deve rimanere inalterato, dato che esso è stato stabilito da un'autorità superiore a quella umana, cioè dall'autorità e dalla sapienza divina e quindi non può essere sottoposta ad alcun mutamento per opera di leggi dello stato o iniziative dei singoli».

3. *Una svolta decisiva: il Concilio Vaticano II*

La situazione di incertezza, la dominanza di una visione giusnaturalistica del matrimonio e la concentrazione su un modello unico di famiglia sono fattori presenti nell'humus culturale, fuori e dentro la chiesa, negli anni precedenti in Concilio Vaticano II. L'avvio di un processo di rinnovamento, sotto l'impeto giovanneo all'aggiornamento e alla capacità di lettura dei "segni dei tempi" fu possibile per la messa a frutto di opzioni filosofiche e teologiche, che in una formula sintetica può essere indicata come "svolta antropologica". Essa implicava una presa di consapevolezza dell'apporto irrinunciabile delle scienze umane e sociali, per la comprensione dei fenomeni personali e collettivi, nonché la considerazione del carattere culturale e storico delle norme morali. Ma soprattutto essa spostava l'asse dei paradigmi, anche teologici, verso la centralità della persona, la sua capacità di relazioni e la sua responsabilità nel dare struttura e contenuto alla vita morale.

Per il matrimonio e la famiglia si aprono prospettive di comprensione nuove, anche se in alcuni punti solo accennate e, dal Concilio stesso, non scandite nelle loro conseguenze più elaborate. Significativo è lo spostamento dalla categoria di contratto a quella di consenso e sulla natura propria

del matrimonio il Concilio impiega la semantica dell'alleanza tra persone e non primariamente la fattispecie di istituzione naturale. La *Gaudium et Spes* nei nn. 47-52, parlando di «dignità del matrimonio e della famiglia», pone le basi per il superamento del discorso gerarchico sui fini (non più primari e secondari), come poi sancirà anche il nuovo Codice di diritto canonico del 1983, nei canoni 1055-1056. Nel complesso la svolta conciliare marca il crinale di una visione antropologica e di una focalizzazione sulla persona e la sua capacità di assumere decisioni che danno vita alla convivenza matrimoniale e familiare. Accanto all'*ordo naturae* si affianca e si attesta un *ordo personae*, secondo una serie di premesse teoretiche e di implicazioni pratiche a cui probabilmente non si era del tutto preparati. Il linguaggio dell'amore come sostanza dell'alleanza coniugale imprime anche un orientamento dinamico e storico al tema del vincolo che lega insieme le persone. La cifra etica della loro decisione per la vita in comune e l'apertura alla vita di nuove creature che formano la compagine familiare sta alla base della densità e della validità del legame che viene istituito e che domanda di essere esistenzialmente stabilizzato. La categoria di alleanza non risponde alla vaghezza di un'immagine retorica, ma si carica di un orizzonte antropologicamente rilevante, nel quale si colloca lo spessore della decisione originaria di un cammino di vita coniugale e la fatica della sua realizzazione storica.

La semantica della alleanza sponsale, con la sua ricaduta per una visione più liberata della sessualità e della genitorialità responsabile, permette anche il cambio di registro nel discorso del rapporto tra uomo e donna. La *Gaudium et Spes*, al n. 49 ne ridefinisce la struttura con linguaggio non più di gerarchizzazione, ma di unità e parità nella dignità: «L'unità del matrimonio, confermata dal Signore, appare in maniera lampante anche dalla uguale dignità personale che bisogna riconoscere sia all'uomo che alla donna nel mutuo e pieno amore». E al n. 52 aggiunge: «La famiglia è una scuola di arricchimento umano. Perché però possa attingere la pienezza della sua vita e del suo compimento, è necessaria una amorevole apertura vicendevole di animo tra i coniugi, e la consultazione reciproca e una continua collaborazione tra i genitori nella educazione dei figli. La presenza attiva del padre giova moltissimo alla loro formazione; ma bisogna anche permettere alla madre, di cui abbisognano specialmente i figli più piccoli, di prendersi cura del proprio focolare pur senza trascurare la legittima promozione sociale della donna». È facile sentire qui tutta la preoccupazione del testo conciliare di recepire in modo appropriato e costruttivo i processi di mutamento sociale tipici degli anni '60, ma anche di declinare in giusto dosaggio e con dovuto riconoscimento le conoscenze acquisite nei movimenti di emancipazione femminile e dai risultati delle scienze umane, della psicologia, della pedagogia.

Vero è che i processi di consapevolezza della pari dignità tra uomo e donna, anche nella famiglia e nel matrimonio, non sono processi facili e non camminano su traiettorie necessariamente evolutive. Essi conoscono anche deficit di consequenzialità e inversioni di marcia non sempre comprensibili. Anche quando l'apparato antropologico di base si esprime in termini personalistici, può capitare di riscontrare residui di visioni di antico sapore gerarchico. Prendiamo ad esempio la visione rosminiana di matrimonio. L'ottica personalistica è fuori di dubbio. Anzi – lo fa notare opportunamente Clemente Riva a commento delle pagine rosminiane della *Filosofia del Diritto* - la dignità della persona fonda la parità dell'uomo e della donna. Tuttavia appena ci si sposta dal livello ontologico della persona a quello strutturale delle funzioni, Rosmini assume la visione tradizionale del suo tempo e elabora una serie di motivi che legittimano la superiorità del marito sulla moglie. «Se dunque nell'uomo v'ha attitudine, tendenza, bisogno di essere stipite e reggitore della famiglia, ciò non può essere distrutto, anzi dee trovar luogo nella società coniugale. Egli è però signoria; è un diritto, e un ufficio social-naturale». Si vede chiaramente, lo sforzo, peraltro non riuscito, di mettere a frutto un modo nuovo di vedere la società coniugale con accenti sicuramente

personalistici, ma al tempo stesso si percepisce l'incompiutezza e la non consequenzialità della visione offerta.

Ritorniamo al destino della lezione conciliare, dove evidentemente accade qualcosa di simile. Non si può negare, infatti, che i decenni postconciliari, in alcuni documenti magisteriali, offrano uno spaccato variegato, non sempre in sintonia con le scelte fondamentali, operate dal concilio. Non mancano espressioni di dottrina e orientamenti di prassi che ricalcano paradigmi di pensiero preconconciliare o comunque tendono a rileggere il concilio senza la dovuta considerazione dell'ottica personalistica. Qui non è solo il caso più eclatante dell'enciclica *Humanae Vitae* (1968), che segue solo di pochi anni la chiusura dell'assise conciliare. Qui andrebbero riguardate le opzioni dottrinali operate da pronunciamenti a contenuto etico in generale e etico-coniugale, etico-familiare, in particolare. Ma anche l'atteggiamento di questi ultimi anni, ben più che sospettoso nei riguardi dei *Gender Studies* (la dicitura "Teoria di genere" spesso impiegata è già in se stessa inesatta!), emergente in maniera ideologicamente segnata e da qualche parte usato come motivo per assemblare militanze prive di ogni *esprit de finesse* deve farci chiedere ragione della nostra capacità di tenere alta l'attenzione agli insegnamenti conciliari, anzi di proseguire sulla via del concilio per declinare ancor più rigorosamente le piste da esso intraprese. Qui si aprirebbe una finestra sulla spinosa questione dell'ermeneutica del concilio, oggetto di un dibattito con forti implicazioni teoretiche e pratiche.

Sull'agenda vicina al tema del matrimonio e della famiglia merita certamente un posto particolare la domanda di come comprendere e come valutare, anche dal punto di vista etico e teologico, l'emergente pluralizzazione dei modelli di famiglia, di relazioni interpersonali e di legami affettivi. La negazione di questa realtà o il rifiuto di ogni considerazione di essa, oltre a trovare evidenti smentite nelle analisi sociologiche, metterebbero in evidenza scarsa attenzione a processi evolutivi che antropologicamente sono invece una riserva di senso per la valorizzazione e lo sviluppo della dimensione relazionale e sociale della persona. Si tratta, cioè, di vedere se e quali apporti possono venire sia dalla teologia che dall'etica, per non cadere nella trappola fatale che vede nell'evoluzione dei modelli relazionali e familiari subito, sempre e solo la certezza di una decadenza morale e la minaccia di una crisi.

4. *Prospettive da sondare*

Gli apporti pensabili vengono qui delineati in forma di sobrio, sommario schizzo di fattori che contengono valenze positive e creative, per dare consistenza alle relazioni interpersonali, in una gamma variegata di stabili forme di vite. Che tra queste forme di vita il matrimonio monogamico tra persone di sesso diverso occupi un posto di particolare rilevanza non è qui oggetto di discussione. Si riconosce, infatti – e lo facciamo ancora una volta con riferimento esplicito al pensiero di Rosmini – che il matrimonio è il vertice della comunione umana; è quella «unione perfetta secondo natura, fra due individui umani di sesso diverso». Nella sua cifra antropologica questa unione si colloca nell'orizzonte relazionale della persona. Essa non viene assegnata alla persona, ma scaturisce dalla sua volontà e dalla sua apertura alla relazione, costituendo, per così dire, l'apice di una dinamica decisionale e di una capacità espressiva di contenuti di amore. Questo suo carattere di eminenza nella forma, per diversi motivi è stato assunto come criterio di singolarità, meglio detto, come espressione esclusiva di relazione di vita, eticamente consentita. Essa è stata vista come fondamento della famiglia e ha goduto della tutela dei sistemi giuridici, dei supporti sociali, nonché del riconoscimento del carattere morale e molto spesso anche della benedizione religiosa. La defi-

nizione del matrimonio tra battezzati come sacramento è il punto più alto in questa scala di riconoscimento.

Le mutate condizioni di vita ci chiedono oggi di porre la domanda su quali livelli di plausibilità e di accettazione possano essere individuati relativamente a tipologie di relazione interpersonale, che sulla base di una volontà progettuale possono dar luogo a forme di vita stabile e a convivenze aperte a più soggetti e più generazioni. Quali risorse possono essere messe in campo e quali compiti devono essere affrontati, se si accetta la sfida del plurale, nelle forme di vita relazionale, coniugale, familiare.

Prendendo a paradigma la cifra antropologica e in essa l'apertura della persona alla socialità, la categoria di relazione viene ad occupare un posto centrale e diventa un luogo gravitazionale per la valutazione della veridicità, sia della decisione intenzionale che della realizzazione esistenziale del vissuto comune. I legami risultanti da tale scelta di vita ricevono la loro consistenza e la loro forza obbligatoria proprio dalla densità della dimensione morale, connaturale alle persone implicate nella relazione. Il vincolo, in un certo senso, non si autonomizza, rispetto alla decisione e al suo vissuto, non si impone da se stesso alle persone, meno che mai dall'esterno, ma scaturisce dallo spessore morale della decisione di coniugare le vite delle persone.

Per conferire solidità al legame e per dare forma morale alle relazioni di vita stabile, mi pare significativo e determinante l'apporto di alcune categorie di riferimento, alle quali vorrei qui brevemente ricorrere. Le prendo sia dalla sfera più specificamente teologica che da quella più ampiamente etica.

A. Sotto il profilo teologico mi sembra importante anzitutto porre la questione del significato della dimensione sacramentale della vita cristiana e più specificatamente del senso del sacramento del matrimonio.

A.1. La teologia sistematica ci informa sul non facile cammino che la tradizione cristiana ha fatto in vista della definizione dei singoli sacramenti. Ancora nelle dispute teologiche del XIII secolo è presente la questione se il matrimonio debba essere inserito o no nella lista dei sacramenti, cosa che farà esplicitamente il concilio di Lione (1274). Questo non significa ancora che si sia raggiunta una chiarificazione sul profilo teologico del sacramento del matrimonio. Neppure il concilio di Trento lo farà in maniera esaustiva, visto che la sua intenzione principale era quella di affermarne l'esistenza, contro la posizione della Riforma, che invece riconosceva la caratteristica di sacramento, in senso proprio, solo al battesimo e alla santa cena.

La convinzione della natura sacramentale del matrimonio ha avuto un'importanza capitale nella valutazione di questa forma di vita relazionale tra uomo e donna. Essa l'ha caricata di un valore simbolico e di una efficacia espressiva della vicinanza di Dio che salva. Tuttavia non si può negare che la sua ragion d'essere come sacramento è stata prevalentemente centrata su una visione reificata dell'atto sacramentale, passata poi nelle espressioni rituali, fino ad affermarne l'efficacia «*ex opere operato*». La teologia dei sacramenti, dell'epoca conciliare e postconciliare ha ricalibrato questa visione, marcando la dimensione antropologica, come orizzonte di comprensione del senso proprio del sacramento, come luogo di incontro tra azione di Dio e azione dell'uomo. Con ciò riemerge anche la quotazione etica dell'indole sacramentale, cosa che vale per tutti i sacramenti e perciò anche per quello del matrimonio. Questo significa, per dirla con Robert Grimm che «la critica del sacramento del matrimonio, avanzata dai Riformatori – e prima di essi dall'umanista Erasmo – prende la sua origine nella rivendicazione appas-

sionata, tipica del XVI secolo, della libertà e della responsabilità della coscienza morale. Facendo ciò la Riforma rivalorizza l'aspetto tipicamente etico del matrimonio».

Anche sulla base del dialogo ecumenico, oggi maggiormente praticato in teologia, dovrebbe esserci più familiare ritornare su questa dimensione antropologicamente rilevante della responsabilità morale e della libertà della coscienza, per capire le forme di vita relazionale che non sempre possono o non sempre vogliono assumere le sembianze del legame matrimoniale in senso tradizionale. Attivare la risorsa di una significazione che trascende la realtà stessa della relazione e la iscrive in un circuito di senso, affidato al benevolente sguardo di Dio sul legame di amore tra le persone e alla loro fatica di renderlo segno di un amore più grande, questo significa liberare la forza sacramentale della relazione coniugale dalla sua strettoia cosificata, giuridica, magica. Significa rintracciare e coltivare semi di significanza sacramentale a partire dall'impegno delle persone a costruire in densità la loro relazione d'amore e dalla speranza credente, che Dio possa assumerla come parola per esprimere nel mondo il suo amore salvante. Un'apertura di questo genere non offende la sacramentalità del matrimonio, non ne distrugge l'eloquenza di segno e l'efficacia di grazia. Allarga solo lo spazio vitale del senso sacramentale, stimolando in modo esigente le persone a dare qualità morale ai loro legami. Rispetto a una considerazione della sacramentalità del matrimonio in senso singolare, quindi anche esclusivo, questa apertura consente di capire la sacramentalità come fonte di espressioni più ampie, anche differenziate dei legami affettivi originati da decisioni mature e responsabili e alimentate di sincero impegno morale.

Ancora dal punto di vista della teologia dei sacramenti, questo comporta una sottolineatura più rigorosa dell'indole misterica della dimensione sacramentale, prima ancora che dei gesti rituali, nei quali essa si esprime. Il teologo sistematico Ralf Miggelbrink ne precisa il senso, quando scrive: «sulla base del concetto di mistero, i sacramenti si lasciano definire come segni comunicativi sensibili, perciò legati all'indole corporea e temporale di chi li celebra, della volontà efficace di giustificazione e di salvezza divina, segni che includono elementi materiali e sono indirizzati agli uomini, nella concretezza corporeo-temporale delle loro rispettive situazioni di vita. E in quanto tali questi segni rendono presente Gesù Cristo, come decisione incondizionata di Dio per ogni vita umana, attraverso l'agire della Chiesa che testimonia il Signore risorto nella potenza operativa di lui».

- A.2. Questo ci riporta verso un'altra categoria che disidero qui sottolineare. La comprensione dinamica della sacramentalità è strettamente legata alla valorizzazione più efficace delle storie vissute dei credenti, delle loro esperienze riflesse e comunicate. Teologicamente si parla del *sensus fidelium*, una categoria che anche grazie al lavoro pre-sinodale e sinodale dei nostri giorni sta riprendendo importanza e sta suscitando una consapevolezza più matura. Le storie di vita, illuminate dalla sincera volontà di rispondere alla chiamata di Dio, i cammini di inveroamento delle specifiche vocazioni, ma anche delle reali condizioni in cui esse possono essere realizzate, diventano luogo teologico privilegiato. Disattenderne la portata significa perdere l'aggancio con la risorsa vitale della comunicazione che Dio fa di sé come fonte d'amore e di salvezza per l'umanità, nella concretezza della sua storia.

Anche per la realtà riguardante le relazioni, i legami, le forme di famiglia, l'ascolto accogliente e la stima sincera delle esperienze più diversificate sono necessarie espressioni della considerazione del *sensus fidelium*. Esse riportano al riconoscimento dell'auten-

ticità delle scelte, primariamente sulla base della verità della coscienza delle persone.

B. Spostandoci dal piano teologico a quello più specificamente etico ci vengono incontro compiti e sfide che brevemente vorrei tematizzare. Lo faccio nella sequenza di tre passaggi tra loro concatenati.

B.1. Il carattere di spontaneità con cui generalmente è segnato lo stato nascente di una relazione d'amore è l'effetto di un'attitudine all'apertura e di una capacità di meraviglia di persone equilibrate e creative. La qualità delle relazioni e dei legami è tuttavia affidata a un lavoro costante e convergente dei soggetti implicati. L'offerta di sé all'altro e l'accoglienza dell'altro nella propria vita sono i movimenti vettoriali su cui si gioca la dinamica relazionale. Ma la riuscita di essa è affidata al compito etico della cura convergente della relazione. La sua stabilità e la sua durata non possono essere effetto di un'istanza autoritaria che si esprime in termini di vincoli infrangibili, ma sono il risultato di una reciprocità che amorevolmente si prende cura della relazione. Il linguaggio della fedeltà rende opportunamente ragione a questo atteggiamento di reciproca cura della relazione. Quanto opportunamente descrive Maria Cruciani, nella sua *Teologia dell'affettività coniugale*, può e deve essere in realtà attribuito a ogni forma di progettualità relazionale. La *delectabilis fidelitas*, di cui l'autrice parla nel contesto dell'habitus coniugale, apporta in definitiva valore positivo e scandisce il compito etico di chi si prende cura per la forma di relazione che si trova a vivere.

B.2. La cura della relazione non appartiene solo ai compiti individuali o interpersonali dei soggetti coinvolti in essa. Oggi sempre più siamo resi sensibili allo spessore sociale e politico che hanno le nostre relazioni, anche quelle afferenti all'universo amoroso o alla convivenza familiare. Anthony Giddens, nella sua *Trasformazione dell'intimità*, accosta il tema dei legami affettivi nelle società moderne alla loro capacità di rapportarsi alle strutture di vita sociale e collettiva. Di più: la struttura dell'intimità e del vissuto relazionale viene liberata dalla privatizzazione di sentimenti interni alla persona e alla coppia e viene iscritta nel perimetro delle realtà sociali ed istituzionali. La cura delle proprie relazioni sta in stretto rapporto con la cura della cosa pubblica e la responsabilità di costruire spazi rappacificati di convivenza. Non è solo la famiglia nella sua accezione standardizzata la "cellula della società". Per non cadere nella trappola di una retorica non priva di problemi, occorre riconoscere che ogni buona relazione di vita in comune, ogni sincera via di coniugare la propria esistenza su quella dell'altro costruisce società, in modi diversi, se si vuole, ma che non necessariamente si escludono a vicenda. Chi ha a cuore la qualità delle proprie relazioni di vita è chiamato a prendersi ugualmente a cuore anche quella parte di destino del mondo, nel quale è chiamato a vivere e ad agire. Non si può giocare con l'antitesi di privatizzazione e di socializzazione, per i rapporti di coppia, a seconda dello stato matrimoniale o non, in cui essi si configurano.

B.3. La società non riceve solo fondamento e vantaggio dalle coppie e dalle famiglie. Essa è tenuta anche a creare le condizioni per le quali esse, nella pluralità non esclusiva e non escludente delle sue forme, possano esistere, svilupparsi, maturare e portare frutti. Questa terza sfida, questo terzo compito, ci riporta nell'itinerario inverso, quasi di ritorno dal sociale al coniugale-familiare. La maturità civile della società si misura anche sulla scala di valore che vede questa impegnata per la protezione istituzionale, sociale, politica e giuridica delle forme di vita familiare e delle relazioni sostanziate di progetto di stabilità. Il riconoscimento dei diritti civili a singoli e coppie, in vista della struttura-

zione socialmente rilevante dei propri rapporti, è un compito sociale che libera valenze positive per la costruzione del corpo sociale. Sistemi giuridici e impianti di politiche sociali che riconoscono ed interpretano, regolano e promuovono le forme di relazioni vitali, senza generare tra di esse contrapposizioni o discriminazioni si attestano come istanze istituzionali a garanzia della pace collettiva e della riuscita delle finalità proprie di società complesse. In questo senso sono esse stesse caricate di un compito etico irrinunciabile. Non si può negare che quelle società che hanno esercitato accoglienza verso modelli plurali di convivenza, sottraendone i soggetti a ghettizzazione denigratoria e marginalizzazione offensiva della dignità, abbiano creato nella sfera pubblica un osmosi positiva, a vantaggio di tutti.

5. *Verso una conclusione*

Il percorso di riflessione qui offerto vive di una consapevolezza fondamentale: esso sa di raccogliere e declinare elementi di una situazione in continua trasformazione. Essi suonano come permanenti attacchi provocatori al nostro sentire immediato. Sono in senso proprio una miriade di sfide con le quali ci vediamo confrontati. Non è vietato chiudere gli occhi di fronte alla realtà, per continuare a ritenere come valido il solo modello di matrimonio e di famiglia tradizionale. Neppure è da escludere la soluzione di chi vede in questa trasformazione solo un inarrestabile declino di valori, una erosione del senso morale, "una sconfitta per tutta l'umanità".

C'è solo da chiedersi a che cosa portino e a chi giovino le sortite pessimiste e i giudizi negativi generalizzati degli uni e degli altri.

Chi sa se invece la sincera ricerca di un quadro ermeneutico più bilanciato come anche la consapevolezza critica e autocritica dei deficit imperanti nei nostri sistemi culturali, anche in quelli religiosi e teologici, non portino a migliori risultati. Essi liberano risorse di senso nei percorsi di accoglienza e di integrazione di chi consapevolmente e responsabilmente compie scelte morali diverse. E non ultimo essi rendono sicuramente più sensibili verso l'autocomprensione di noi stessi come di viandanti su strade talvolta impervie e comunque con risorse limitate, creature capaci sì di camminare, ma non senza zoppicare.

I pensieri vanno qui alla metafora con cui Haim Baharier intitola la sua recente biografia: *La valigia quasi vuota*. E come lui stesso dice, pensando all'esempio di vita e agli insegnamenti ricevuti dal clochard parigino, Monsieur Couchai: «Quella valigia umile e semivuota ne era il simbolo. Un esempio di claudicanza. Il suo vuoto lasciava spazio ai miei pensieri. Alla mia libertà. Alla mia vita che non sarebbe stata più la stessa».