

Università Cà Foscari - Auditorium Santa Margherita
Campo S. Margherita Dorsoduro, 3688
VENEZIA

LA TEOLOGIA DELLA FAMIGLIA

Introduzione

La famiglia vive un momento di trasformazione rapida e insieme d'incertezza. Mi riferisco, in particolare, ai paesi europei e più in generale all'occidente nord-atlantico. L'incertezza in tale materia è uno dei cepti maggiori della più pervasiva insicurezza che caratterizza la condizione presente nelle civiltà sviluppate. Per cui la questione familiare stenta a divenire oggetto d'attenzione teologica ed anche di cultura diffusa. Inoltre, la frammentazione delle prospettive e dei presupposti teorici generali, dai quali procede la ricerca, accresce lo stato d'incertezza. La Chiesa, che manifesta una particolare cura per la famiglia, appare incerta nella scelta delle strategie teologiche e pastorali. All'apprezzamento non corrisponde un pensiero teorico-teologico elaborato né una pastorale criticamente fondata.

Occorre notare, inoltre, che l'interesse della teologia per la famiglia prende corpo sotto lo stimolo dell'emergenza pastorale. Non sorprende che tale interesse assumi, di conseguenza, forme troppo precipitose, informate a criteri pragmatici, senza occuparsi del momento logico previo, cioè della comprensione analitica dei problemi proposti dal vissuto quotidiano familiare e la formalizzazione degli interrogativi teorici, sollevati da tali problemi. Accade, pertanto, che orientamenti teologici ed orientamenti pastorali, anche di carattere contraddittorio, di fatto, coesistono senza confrontarsi o senza avvertire la loro obiettiva contraddittorietà. Penso ai teologi che pongono l'accento sul *carattere secolare* della vita di famiglia, come propria del laico. Penso ad altri che propongono una *lettura ecclesiocentrica*, espressa con categorie particolari, quali: famiglia piccola chiesa, ministero coniugale, pastorale familiare e simili. Tale indeterminatezza pesa notevolmente, perché diffonde un corrispondente fattore d'incertezza nella ricerca. Quali sono i vissuti familiari che pongono, oggi, una sfida alla teologia?

1. MUTAMENTI DELLA FAMIGLIA E IL CONFLITTO DELLE INTERPRETAZIONI

Le trasformazioni recenti della famiglia sono note. Tuttavia, quando si cerchi di formalizzare il giudizio su tali trasformazioni, appare difficile il consenso e, prima ancora, l'univocità del discorso. Intorno alla famiglia, come del resto per tutti i temi antropologici fondamentali, sembra subito prodursi il conflitto delle interpretazioni, che riguarda soprattutto gli *approcci teorico-scientifici* al tema. Il giudizio della coscienza *immediata*, invece, forse rimane implicito.

1.1. Osservazioni sulla ricerca contemporanea

Il recente interesse della ricerca teorica sulla famiglia trova spazio nell'ambito delle scienze umane: l'etnologia e l'antropologia culturale da un lato; la sociologia, la storiografia e la psicologia dall'altro. L'interesse filosofico e teologico per il tema rimane ancora marginale¹. Sembra esistere un denominatore comune della ricerca scientifica contemporanea, che io chiamo un tacito oggettivismo. Si suppone, con maggiore o minore consapevolezza, che la teoria della famiglia possa prodursi senza la necessità di riferirsi alle forme della coscienza umana, e quindi alla sua originaria connotazione. La teoria, dunque, deve prescindere da tale riferimento per valere come scientifica². In tale tratto è da ricercare la ragione del carattere di *spiccato arbitrio* delle teorie contemporanee sulla famiglia, così come del loro *pluralismo frammentato* che sembra precludere la comparazione argomentata. Perché si possa produrre una comparazione occorre un referente comune offerto dalla coscienza, così come essa si esprime nelle forme della comune tradizione.

Il limite non è del sapere o della teoria in generale; è piuttosto del sapere oggettivistico o scientifico. Esso è sapere che si progetta e si rappresenta come impregiudicato, che si realizza a prezzo della censura operata nei confronti della tradizione culturale, della quale in realtà continua segretamente a nutrirsi. Questa determina l'*obiettiva irresponsabilità* del sapere scientifico. Esso è nell'impossibilità di rispondere di sé a fronte della coscienza immediata dell'uomo. A tale irresponsabilità corrisponde l'innegabile distanza che oggi sussiste tra le forme della scienza e le forme della coscienza privata, specie riguardo

¹ G. RICONDA, *Filosofia della famiglia*, in *Annuario Filosofico* 7 (1991) 101-118. Dello stesso, *Filosofia della famiglia*, in *ScCatt* 120 (1992) 131-151. Si deve ricordare soprattutto il nome di G. MARCEL, e in specie i due saggi di *Homo viator* (1945), tr. it. Borla, Torino 1967, pp. 81-144, dedicati al tema.

² Cf di J. LACROIX il cap. 1 di *Force faiblesse de la famille*, Paris 1948.

alla famiglia ³.

1.2. La parabola della famiglia privata

Occorre, però, che la teologia non si limiti a citare l'una o l'altra tesi formulata dalla ricerca sociologica o psicologica, né si limiti a produrre sintesi precipitose e soltanto nominali - sincrasi più che sintesi - a procedere da quelle tesi. La ricerca teologica deve confrontarsi con la consistenza fenomenologica dei vissuti familiari; e lo deve fare ponendosi nell'ottica della coscienza personale. Non è sufficiente studiare la famiglia *so/o* sotto il profilo del benessere psichico dei suoi componenti né della cultura né dei comportamenti pratici. Nemmeno nella prospettiva della società o del bene comune o della chiesa o della fede e dei suoi problemi. La teologia deve considerare la famiglia anzitutto nell'ottica della persona e del suo destino libero, della sua attitudine a volere realizzare la propria identità. La realtà in gioco nell'esperienza familiare è la formazione della coscienza personale, e dunque della percezione della realtà come interpellante la libertà personale. Proprio alla coscienza si rivolge l'annuncio del Vangelo.

La comprensione di tale tratto deve, però, iscriversi entro il quadro della dinamica sociale: quella descritta nei termini del passaggio dall'antica società organica all'odierna società complessa⁴. Si definisce complessa la società che non conosce più un unico *sistema simbolico* (sistema di significati) capace di fungere da referente comune per la legittimazione delle forme dello scambio sociale. Conosce invece una pluralità di sistemi sociali, tendenzialmente *autoreferenziali*. Tale frammentazione dell'universo sociale comporta l'assenza della valenza simbolica per la coscienza individuale. La società complessa inclina, piuttosto, al privilegio di criteri di normazione sociale di carattere tecnico e burocratico, rispetto a criteri che facciano riferimento ad un senso, capace di imporsi come *degno* (morale) alla coscienza personale. Entro questo quadro s'inscrive il regime di privatezza della famiglia, e quindi la sua marginalità nella società contemporanea.

Appaiono evidenti i problemi sollevati dalla dinamica della società

³ Questo giudizio non va inteso come se sottintendesse un rifiuto pregiudiziale di ogni forma di sapere scientifico, che consapevolmente sospenda il riferimento a questa o quell'altra certezza della coscienza. L'*epoch* (sospensione di giudizio) in questione dev'essere consapevole, così come consapevole dev'essere l'astrattezza del sapere conseguente.

⁴ L'espressione tecnica è di N. LUHMANN (cf ad esempio il suo *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale* (1984), Il Mulino, Bologna 1990), ma la realtà corrispondente è già al centro della riflessione teorica dei padri della sociologia (Durkheim, Tönnies, Weber).

complessa. Il riconoscimento di tali problemi a livello di sapere ecclesiastico, sembra essere impedito dal pregiudizio che vorrebbe l'identità del singolo già presupposta rispetto alle forme della sua partecipazione sociale. Non viene riconosciuto il fatto che l'identità umana può determinarsi soltanto attraverso una storia, e dunque attraverso la qualità obiettiva dei rapporti sociali. L'identità umana, nominalmente presupposta, mostra nella pratica di essere tutt'altro che ovvia. La società complessa predispone condizioni sistemiche tali da rendere ardui i processi di identificazione personale. *La comprensione riflessa del rapporto tra processi di identificazione personale e relazioni sociali trova nella famiglia il suo snodo essenziale.* Alla famiglia sono delegati compiti fondamentali, addirittura esclusivi, per quanto riguarda l'identificazione. Questo è detto anzitutto con riferimento ai minori, e quindi ai processi della loro educazione o della socializzazione; ma anche con riferimento agli adulti e alla loro stabilizzazione emotiva. Il paradosso del rapporto tra famiglia e società nell'esperienza contemporanea sta appunto in questa sproporzione tra la grandiosità dei compiti obiettivamente assegnati alla famiglia e l'esiguità dell'interesse sociale per la famiglia stessa. Più che *assegnati*, quei compiti appaiono *abbandonati* alla famiglia, nel senso che le altre istituzioni non se ne occupano. La famiglia adempie in qualche modo a quei compiti. Le modalità sono però incerte, sia per quanto riguarda i criteri sia per quanto riguarda i risultati. È, in ogni caso, un modo sempre faticoso. Accenno ad una descrizione più determinata della precarietà della famiglia privata, a partire dalla considerazione di quel momento nel quale essa sembra farsi più clamorosa: l'età dell'adolescenza dei figli.

1.3. Il caso emblematico: il figlio adolescente

Nell'età dell'adolescenza si manifesta con chiarezza la distanza tra famiglia e società. Più precisamente, tra universo simbolico della socializzazione primaria e universo culturale della socializzazione secondaria. Le difficoltà si manifestano in forma appariscente nei conflitti tra figli e genitori in questa età, ma hanno radici molto remote. Le sorprendenti risorse del fanciullo nella cosiddetta età della latenza consentono di tenere tali difficoltà nell'ombra prima di quell'età.

L'adolescente sembra raggiungere, oggi, con relativa precocità l'*emancipazione* nei confronti dei genitori. Si tratta però di un'*emancipazione apparente*. Essa pone paradossalmente le premesse per un prolungamento effettivo dell'adolescenza, e dunque della dipendenza emotiva dai genitori, la quale minaccia di divenire addirittura interminabile⁵.

⁵ Il tema ritorna spesso nella letteratura di questi anni. Vedi ad esempio J. BERGERET e Altri, *Adolescenza terminata adolescenza interminabile* (1985), Borla, Roma

L'emancipazione dell'adolescente riguarda in prima battuta i codici di comportamento; ma in seguito anche i più incerti e comprensivi codici culturali⁶. *Costituisce ragione di proporzionale difficoltà nell'emancipazione dei figli il difetto di correlazione tra prescrizioni di comportamento che i genitori rivolgono ai figli e le convinzioni che effettivamente presiedono alla loro vita personale.*

Un tale difetto, oggi, non è solo eventuale; sembra, per molti aspetti, addirittura sistemico. Non può essere precipitosamente interpretato in termini morali, quasi dipendesse cioè da colpevole incoerenza pratica dei genitori. Il carattere artificiale di molte prescrizioni, e più in generale di molti comportamenti educativi dei genitori, nasce non da leggerezza o ipocrisia, ma da insicurezza. In ogni caso da incapacità a scorgere nella coscienza indicazioni univoche circa i modi di realizzare la responsabilità educativa. Da qui il ricorso sempre più frequente alla competenza specialistica di psicologi, insegnanti e magari anche sacerdoti; come pure la soggezione alle ricette educative proposte dalle diverse agenzie della comunicazione pubblica. Queste pratiche alimentano *atteggiamenti mimici*, che non favoriscono il passaggio della coscienza del figlio dalla prescrizione alla percezione del senso ad essa sotteso. In ogni caso, i codici di comportamento e quelli culturali dei figli sembrano distanziarsi assai presto da quelli, almeno impliciti, nei processi della loro socializzazione primaria. Questi ultimi vanno distinti: i codici operanti nelle forme della vita familiare sono diversi da quelli propri dei genitori, e rispettivamente da quelli che sarebbero nelle intenzioni dei genitori trasmettere ai figli. Tra queste tre determinazioni del codice familiare non si dà immediata identità. Gli atteggiamenti del genitore nei confronti del bambino trasmettono comunque un messaggio; addirittura un messaggio tale da costituire una *Weltanschauung*. Il bambino, di fatto, lo scorge nei comportamenti dei suoi genitori. Ma il messaggio che egli intende coincide solo in parte con quello che il genitore vuole trasmettere; ancor meno coincide con quello che il genitore personalmente vive.

1987. Per un bilancio generale dei due indirizzi fondamentali di ricerca sull'adolescenza, quello psicoanalitico e quello sociologico, vedi J. C. COLEMAN, *La natura dell'adolescenza* (1980), Il Mulino, Bologna 1991.

⁶ Per *codici di comportamento* intendo quelli che decidono del valore dei comportamenti, e quindi in particolare del lecito e dell'illecito; per *codici culturali* intendo quelli che presiedono alla percezione dei significati, non solo dei comportamenti ma della realtà tutta. I *codici di comportamento*, per divenire codici morali e non rimanere semplici codici mimici, per strutturare la coscienza e non normare semplicemente i comportamenti esteriori, devono attingere la loro autorizzazione ai più fondamentali codici del senso.

La chiarificazione di questo rapporto, non subito trasparente, dovrebbe prodursi nel quadro del dialogo tra genitori e figli nell'età dell'adolescenza. Un tale dialogo stenta a realizzarsi. La distanza obiettiva che separa i codici appresi dai figli a livello di socializzazione tra coetanei dagli antichi codici familiari induce i figli ad evitare la comunicazione con i genitori. Questi, d'altra parte, preferiscono in molti modi in gran parte inconsapevoli, consentire ad una sorta di autosequestro dei figli rispetto ad ogni possibile comunicazione con la generazione adulta.

A questa tacita convenzione concorre poi, equivocamente, una necessità psicologica obiettiva e di sempre: la comunicazione tra genitori e figli, specie nell'età dell'adolescenza, deve rispettare la regola del pudore e quindi della comunicazione indiretta. Tale regola ha una ragione obiettiva: il genitore, nell'esercizio della sua autorità educativa, non deve cercare la *seduzione* (conduzione a sé) del figlio; deve invece temere questa eventualità come un abuso d'autorità nei suoi confronti. Il suo obiettivo è di rendere testimonianza ad una verità più grande, nella quale il figlio può trovare il principio della propria libertà. *Tale verità può e dev'essere al figlio attestata, non solo né soprattutto insegnata.* Il coinvolgimento della propria persona da parte del genitore è in tal senso imprescindibile nel compito educativo. Deve trattarsi però di coinvolgimento discreto, che sconti la differenza tra affetto e verità, che eviti quindi di fare dell'affetto l'argomento decisivo della verità. Questa discrezione, in linea di principio necessaria, rischia di fatto d'essere vissuta nella famiglia contemporanea come semplice resa alla tacita e deprecabile convenzione che suggerisce di evitare ogni confronto troppo preciso con il figlio adolescente, specie a proposito dei fondamentali codici del vivere. La comunicazione indiretta, per potersi effettivamente realizzare, esige una proporzionale disponibilità di referenti obiettivi quali erano offerti nella società tradizionale dal costume, e quindi dalla testimonianza di molte persone intorno alla famiglia. Il venire meno di questi referenti rende i genitori anzitutto più insicuri a livello di convinzioni personali; poi più incerti circa la possibilità di riuscire effettivamente a comunicarle; ed infine più dubbiosi a proposito della stessa legittimità di produrre un tentativo in tal senso. Il senso del dubbio si esprime nella forma del timore di fare dei propri figli dei *diversi*. Il grande argomento usato dai figli, infatti, per chiedere ogni autorizzazione, è appunto quello che dice: Lo fanno tutti!

1.4. Generalizzazione del problema

Il caso emblematico della crisi dell'adolescenza rimanda ad altri momenti della relazione tra genitori e figli. Rimanda più radicalmente alla qualità stessa del rapporto coniugale. La crisi dell'adolescenza, in cer-

ta misura inevitabile e positiva, ha più probabilità di essere superata se più *obiettive* sono le forme dell'educazione, le forme della relazione genitori-figlio, nell'età dell'infanzia. Qualifico come *obiettive* quelle forme che possono essere autorizzate mediante il riferimento a codici di senso e di comportamento in qualche modo universali. *Autorizzate* vuol dire ammesse non tanto dalle dichiarazioni verbali che le accompagnano, ma dalle motivazioni effettive e diffuse che ispirano i comportamenti complessivi dei genitori. Per predisporre le condizioni propizie all'emancipazione del minore, quei codici devono essere effettivamente capaci di disegnare il profilo di una *Weltanschauung*, di un'integrazione simbolica del senso della realtà. Sono tali unicamente se sono in grado di articolarsi responsabilmente con le forme dell'oggettività sociale.

Alla realizzazione di queste condizioni nell'età infantile sono di impedimento diverse circostanze. Posso schematicamente riassumerle nei due tratti fondamentali: l'*arbitrio* e la *contrazione sentimentissima* dei modelli di comportamento parentale. L'*arbitrio* è un'inclinazione facile dei genitori contemporanei. Tale inclinazione non si può intendere, né tantomeno correggere, riducendola a parametri morali. Inclina, infatti, all'*arbitrio* l'obiettivo condizione di privatezza della famiglia. Essa non ha, o ha in misura sempre minore, modelli pubblici che possano valere quali paradigmi per la propria realizzazione. Il genitore ha l'impressione di essere condannato all'*arbitrio*; egli agisce in questo modo o nell'altro, ma con la percezione inquietante del largo margine di congetturali che affligge la sua scelta. Sicché risulta più probabile che, in circostanze simili, il genitore muti arbitrariamente il proprio comportamento. L'attesa di un codice è iscritta come una necessità psicologica nella mente del bambino. L'*arbitrio* dei comportamenti parentali rende più difficile la realizzazione del processo di identificazione, che esige comunque il riferimento ad un codice assiologico, del quale i genitori sono i testimoni originari.

Un codice familiare, d'altra parte, si genera sempre, in un modo o nell'altro. Si genera nei fatti, nelle modalità pratiche delle relazioni familiari; si genera nella mente, nella percezione psicologica del minore. Si tratta però di un codice per molti aspetti equivoco. L'equivocità è alimentata dal duplice cespite: la non corrispondenza del codice percepito dal figlio ai comportamenti effettivi dei genitori; la non trasparente corrispondenza del codice familiare alle regole effettive dello scambio sociale, esterno alla famiglia. Una garanzia di obiettività ai comportamenti parentali, e dunque la loro attitudine a valere come schema dell'ordine cosmico, dovrebbe offrire la comunicazione reciproca tra i co-

niugi⁷. Il loro accordo, infatti, molto prima che il figlio sappia rappresentarsene i contenuti, costituisce obiettivamente per lui la suprema garanzia dello stesso ordine cosmico. L'effettiva capacità dello schema archetipo dell'ordine cosmico ad alimentare una *Weltanschauung*, tale da offrire spazi promettenti all'iniziativa esistenziale del figlio, non si realizza esclusivamente né principalmente attraverso le forme della comunicazione immediata dei genitori con i figli. Esige invece quell'attestazione pratica realizzata dal complesso dei comportamenti della vita comune di cui si diceva. Mediante i comportamenti, i genitori mostrano di abitare lo stesso mondo, sicuro, prevedibile, accogliente. Nella famiglia nucleare contemporanea accade facilmente che i coniugi, assai prima che sorgano eventuali conflitti tra loro, non mostrino di abitare un mondo comune. L'unico mondo comune rischia di essere sempre e solo quello costituito dal figlio. Tale circostanza rende più difficile per il figlio il passaggio dalla socializzazione primaria, prevalentemente affettiva, alla socializzazione secondaria, caratterizzata invece dal dominio dei codici culturali.

2. LA TEOLOGIA DELLA FAMIGLIA

Secondo la tradizione ecclesiale il punto di riferimento è la coppia monogamica. Essa è intesa come la realizzazione privilegiata e pressoché esclusiva dell'amore considerato in una versione rigorosamente romantica. Alla luce di questo motivo originario prende corpo il rilievo di un legame che, oltre a smarrire il significato della simbolica matrimoniale a carattere religioso, non guida alla comprensione della scelta per la filiazione. Se la liberazione sessuale è vissuta come appropriazione di se stessi da parte della donna e dell'uomo⁸, essa pone in primo piano l'accentuazione del vantaggio e della ricompensa per il singolo. Il rimando è al sentimento individuale, nella cui prospettiva il rivolgimento del sistema dei comportamenti garantisce una sopravvivenza e persino una riscoperta della famiglia. In questo contesto, il chiarimento teologico intende individuare l'elemento regolativo del fenomeno in discussione e tratteggiarne l'obiettivo verso cui deve incamminarsi. La discussione teologica comporta l'esigenza di una ripresa del senso dell'interpretazione biblica, concernente la famiglia. Anche la teologia antropologica moderna concorre a rimotivare la convinzione di fondo. Così, al fondo del ragionamento in cui resta coinvolta la famiglia in quanto realtà umana, sta una precisa concezione di

⁷ Sociologi e psicologi di area tedesca, nel solco dell'indirizzo fenomenologico, parlano di *Kosmisierungslust* della famiglia. Cf P. L. BERGER-H. KELLNER, *Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit*, in *Soziale Welt* 16 (1965) 220-235; N. METTE, *Die Familie als Kirche im kleinen*, in V. EID - L. VASKOVICS, *Wandel der Familie-Zukunft der Familie*, Grünewald, Mainz 1982, pp. 263-283, in specie 269ss.

⁸ Ibid.

uomo e di donna.

Ciò che l'indagine teologica persegue, attraverso l'esplicita sottolineatura della realtà, è il tentativo di comprendere l'elemento specifico della famiglia, facendo ricorso a categorie connesse alla dimensione antropologica. Lo spostamento del dibattito dalla descrizione del comando morale a quello della fondazione della norma, viene giudicato uno sviluppo coerente con la condizione di difficoltà e di mutazione radicali del momento presente. D'altra parte, la possibilità di raggiungere una soluzione teologica pertinente è complicata dall'assenza di una visione che superi i limiti concettuali della riflessione antecedente. La soluzione deve prevedere, da un lato, il passaggio da una norma intesa in senso precettistico ad una norma costitutiva, in quanto fondata più che sul dovere sulla grazia; dall'altro, il radicamento della norma stessa in un'ontologia che ne renda in atto la sensatezza. Indice della ricerca, di per sé ancora aperta, è il mutamento del linguaggio che passa da quello della legge a quello di dono-impegno in vista di stabilire la natura e lo spazio della responsabilità della famiglia e della coppia.

2.1. La nozione di solidarietà-carità

La nozione di solidarietà-carità cristiana assume la funzione di elemento qualificante in ordine all'unità strutturale del discorso teologico sulla famiglia. Identifica il punto di partenza delle specificazioni ulteriori ravvisabili nella comunicazione e nell'incontro personale (pertanto nell'atteggiamento della gratuità e dell'intimità) e nella continuità storica del presente rispetto al passato e del futuro rispetto al presente (pertanto nell'atteggiamento della disponibilità e della fiducia). Se è il fattore della solidarietà-carità a costituire la natura propria del legame che deve sussistere tra gli uomini e le donne, una tale dimensione riceve l'intensità più profonda proprio nella forma della famiglia. In essa si toccano le radici dell'esistenza. In effetti la solidarietà-carità accomuna dentro di sé gradi di prossimità diversi, così che ciascuno di essi dà avvio ad una differente espressione di responsabilità, con la conseguenza che nella famiglia la solidarietà-carità si coniuga con il massimo della *prossimità*.

Il modello concettuale dell'antropologia, da parte sua, pregiudica il processo teologico di chiarificazione. Occorre partire dal riesame dell'ideale antropologico. Il ripensamento teologico rimanda al primato della Rivelazione cristiana. La conclusione a cui è pervenuta la discussione rappresenta il punto di vista necessario per fissare la realtà della

famiglia, poiché in essa si distingue un'esperienza di umanità⁹. La famiglia si legittima perché ha a che fare con la riuscita dell'uomo e della donna, e quindi con l'interrogativo a proposito della loro identità e dignità. Per questo, la famiglia non si lascia leggere rinviando semplicemente allo schema io-tu, bensì allo schema concreto e reale uomo-donna, attraverso un recupero della sessualità che non ne minimizzi il rilievo in relazione al costituirsi dell'antropologico. Il fatto che la teologia della famiglia non chiami in causa la condizione corporeo-sessuale dell'uomo e della donna per appellarsi alle generali categorie dell'etica sociale, opportunamente adattate, si spiega a motivo della pregiudiziale che *tiene tra loro separati il matrimonio e la famiglia*.

L'esame della relazione va posto nell'ottica della decisione in ordine all'orientamento necessario per l'esistenza giacché essere in vita da parte dell'uomo non significa venire collocato con sovranità alla fine della linea che aggrega insieme il minerale, il vegetale, l'animale. Dal momento che l'elemento contraddittorio nei confronti dell'uomo è rappresentato dal *non-umano*, ciascuno è un essere storico nel senso che egli possiede la realtà rispondendo al compito di dare forma umana al proprio essere personale, definisce l'originalità della natura dell'uomo, riveste un carattere peculiare per il fatto che esso non costituisce un valore isolabile all'interno del complesso degli altri valori. La relazione uomo-donna ancora la riflessione sul processo di graduale attuazione, coerente e responsabile, della riuscita felice della propria identità. L'affermazione richiama l'ambito reale della spontaneità e delle regolarità dei bisogni nel corso delle vicissitudini delle diverse età del corpo. In relazione allo sforzo di soddisfacimento del bisogno, trova un'opportuna manifestazione il motivo intenzionale a cui si fa appello in ordine alle necessità che abbracciano l'esistente. Così, all'interno della vicenda del corpo, in cui l'uomo si rivela alla donna e questa all'uomo, il soggetto libero accetta di essere donato a se stesso in maniera tale che ciascuno sia adeguato alla sua essenza¹⁰.

2.2. L'inattualità del problema della famiglia

L'inattualità del problema della famiglia nelle epoche precedenti la nostra, opera sulla teologia in maniera che merita di essere ulteriormente precisata. La tradizionale ovvietà della famiglia dev'essere intesa sullo sfondo di quella più generale del costume. Tale ovvietà è prima di tutto un dato di fatto; diventa anche principio rilevante sotto il profilo delle

⁹ Secondo la quale l'uomo per natura è l'essere temporale rivolto a un evento, la cui costitutiva temporalità supera di principio l'essenza della libera temporalità umana.

¹⁰ È la definizione della libertà finita.

forme della dottrina. Tale determinazione non sembra costituire problema per il sapere cristiano, e dunque per la teologia. Lo stesso lessico usato dalla predicazione cristiana appare spesso *naturalistico*. Penso al lessico suggerito dall'analogia con ciò che si verifica in genere nel regno vegetale e animale. La specificità umana, espressa dalla *ratio* secondo il suggerimento stoico, ripreso dalla predicazione cristiana, si manifesta in questo: l'uomo imita per scelta deliberata ciò che gli animali fanno per istinto. Il *naturalismo* e il *razionalismo* segnano il lessico ecclesiastico tradizionale dei rapporti familiari.

Esso non ha però alla sua origine soltanto o soprattutto l'ovvietà del costume; dipende invece anche dall'antico sospetto filosofico nei confronti di tutte le forme del *patire* e del *sentire*; esse sono rinforzate dal successivo sospetto cristiano nei confronti della *concupiscenza*. Rilevante sotto tale profilo è soprattutto la tradizione agostiniana, alla quale fa ampio riferimento la dottrina latina successiva a proposito del matrimonio e più in generale a proposito del rapporto uomo-donna. In ogni caso, quei due tratti *naturalistico* e *razionalistico* sono resi possibili dalla fondamentale impressione che non fosse necessario riferirsi alla qualità del rapporto uomo-donna per capire la qualità di una buona vita familiare.

L'obiettivo rimozione del rilievo del costume, e quindi della questione che esso potrebbe proporre alla coscienza cristiana, fa mancare alla teologia una delle categorie indispensabili per istruire la questione famiglia nei suoi precisi profili teologici. La famiglia infatti è certo *anche* un'istituzione civile, affetta sotto tale profilo da un indice di contingenza storica. La contingenza non può essere intesa semplicemente come mutabilità, o peggio come semplice congetturalità dei costumi familiari. Essa comporta anche l'altro profilo, quello del nesso del costume familiare con le forme storiche effettive di realizzazione della libertà umana, e dunque anche con gli aspetti scadenti di tali forme. In rapporto a questo profilo, il fatto di costume, che è la famiglia nelle sue forme storiche, merita anche una critica, e non solo la pura e semplice ricezione da parte della fede cristiana.

La fede dipende dalla cultura per ciò che si riferisce alla famiglia così come riguardo ad ogni altro tema dell'esperienza umana. Le verità che la fede può e deve affermare a proposito della famiglia non possono essere attinte al di fuori del riferimento alle forme effettive dell'esperienza familiare, e quindi alle loro connotazioni culturali. Ma anche dopo l'affermazione della storia e della contingenza culturale della coscienza umana, la teologia sembra continuare a pensare in termini dis-

socianti il rapporto fede e cultura. Le forme della cultura, sono trattate quasi fossero un semplice dato di fatto mutevole che la fede deve registrare attraverso le proprie forme espressive, anziché essere considerate nel loro aspetto di oggettivazioni della libertà umana, che propongono alla fede anche un giudizio di merito. La questione familiare rimanda così alla questione generale dei rapporti tra fede e cultura; e in un momento logico precedente, alla questione dei rapporti tra coscienza personale e cultura.

2.3. Le trasformazioni del costume e delle mentalità

In epoca contemporanea, le trasformazioni del costume e della mentalità alimentano nella teologia cattolica *l'istanza personalista*. Tale incremento si produce per altro senza che conosca significativa attenzione e quindi rimedio, l'antico inconveniente della separazione tra dottrina cattolica del matrimonio e dottrina della famiglia. L'aspetto personalistico del rapporto sessuale (del rapporto uomo-donna in genere), semplicemente si aggiunge all'aspetto procreativo, senza coordinarsi ad esso. Ne scaturiscono gli inconvenienti noti, ma anche quelli meno noti, quali la sostanziale dislocazione che si produce tra problematica sessuale e problematica della generazione, oppure tra questione familiare e questione educativa. La dislocazione si traduce poi, in forma più determinata, nel perdurante difetto di riflessione teologica sulla famiglia e della qualità cristiana dell'atto della generazione. Quest'ultimo problema è trattato soltanto nella forma casistica, che elude sempre l'interrogativo più fondamentale: come possono un uomo e una donna trovare l'autorizzazione ad un atto tanto grandioso: dare la vita ad un figlio? La riflessione cattolica recente subito si appella ai valori comuni, quasi fossero ovvii, ignorando il loro obiettivo debito nei confronti di quell'esperienza familiare, entro la quale soltanto prende forma la coscienza dell'uomo.

2.4. Il valore della sessualità

Due aspetti antropologici della sessualità umana mi sembrano interessanti anche per la teologia: la *funzione biologica*, il *desiderio* e il *piacere*. Sono aspetti ampiamente dimenticati dalla tradizione teologica cattolica; spesso sono considerati negativamente sul piano etico. La *funzione biologica* della sessualità ha una propria finalità immanente, che non è possibile ignorare. Non percepire la funzione biologica come *diversità e relazione*, significa non riconoscere il significato umano della funzione stessa. Il carattere relazionale della sessualità umana si fa ancora più chiaro se si analizzano i concetti di *desiderio* e di *piace-*

re¹¹. Sono dei valori positivi della sessualità: in essa vanno assunti in un difficile equilibrio. Il desiderio è desiderio dell'altro, che passa necessariamente attraverso la mediazione del piacere donato e ricevuto. Nel desiderio, l'uomo e la donna fanno esperienza e del loro corpo, come corpo sessuato, e della relazione con l'altro.

Che cos'è il desiderio? E prima ancora, di che cosa si ha desiderio? Per rispondere alle domande poste è necessario rinunciare a concepire il desiderio nella prospettiva dell'immanenza. Ogni teoria immanentista o soggettivista non riuscirà mai a spiegare come il desiderio debba uscire da sé per legarsi ad un oggetto. Conviene quindi definire il desiderio per mezzo del suo oggetto trascendente. Il desiderio non è *soltanto desiderio di possesso fisico dell'oggetto desiderato, è desiderio di un oggetto trascendente*. Ma di quale? *È desiderio di un corpo, ma sullo sfondo della presenza di tutto il corpo come totalità*. Il desiderio pertanto si dirige verso una forma in situazione; cioè, pone il mondo e desidera il corpo a partire dal mondo, ed una bella mano a partire dal corpo. Proprio per questo non si desidera il corpo come puro oggetto materiale. Il puro oggetto materiale, infatti, non è in situazione. Così la totalità organica, che è immediatamente presente al desiderio, è desiderabile in quanto manifesta non solo la vita ma anche la coscienza adattata. Un corpo vivente come totalità organica in situazione con la coscienza all'orizzonte: questo è l'oggetto al quale si rivolge il desiderio.

Cosa chiede il desiderio all'oggetto? Non è possibile accogliere la domanda senza aver risposto ad una questione preliminare: *chi è che desidera?* Chi desidera sono io ed il desiderio è un modo d'essere della mia soggettività. Il desiderio è coscienza; è consenso al desiderio. Questo significa che non si tratta solamente di sentire un corpo; bisogna sentirlo in quanto *invischia* la coscienza. È un tentativo di incarnazione del corpo dell'altro; un tentativo cioè di rivelare l'altro a me stesso nella sua carne e me stesso all'altro nella mia carne. Il gesto sessuale fa nascere la carne dell'altro e simultaneamente la mia carne. Di conseguenza, il possesso appare veramente come una duplice incarnazione reciproca. Il desiderio diventa così mediazione vissuta e rilevante del mio corpo e dell'altro nel suo corpo. Il desiderio è di fronte all'altro e, nello stesso tempo, è relazione con l'altro. In questa prospettiva hanno senso i gesti sessuali. La funzione biologica della sessualità acquista il suo significato proprio nella dimensione

¹¹ Cf A. RIBES, *Sur l'Encyclique Humanae Vitae*, in *Etudes* 10 (1968) 441. J. P. SARTRE dona una descrizione suggestiva del desiderio e del piacere in *L'Essere e il Nulla*, Milano 1970, pp. 470-502.

sualità acquista il suo significato proprio nella dimensione relazionale del desiderio e del piacere. La finalità procreata non è negata, ma è ripresa e regolata nella più ampia e più profonda finalità: la fecondità dell'amore. Il figlio è il segno dell'autenticità di questa fecondità; è il segno che il desiderio non si è rinchiuso nel piacere, che ha vinto il narcisismo che sempre lo attende al varco, che si realizza in un'opera d'amore.

Dunque: desiderio e piacere hanno un senso umano all'interno della prospettiva relazionale, in quanto sono un mezzo per un incontro di due persone. Il piacere è senza dubbio presente nella relazione amorosa come *luogo di incontro e di comunione, dono offerto e accogliimento di un dono proposto*. Ma sul desiderio umano incombe una minaccia: nella ricerca del piacere come fine, il desiderio sfiorisce, si uccide come desiderio autenticamente umano. La minaccia, tuttavia, non nasce dall'interno del desiderio; nasce dal narcisismo dell'uomo o della donna, che privano il desiderio del suo valore relazionale. Anziché essere luogo di mediazione, il desiderio narcisistico fissa l'individuo su se stesso e rende l'altro un puro mezzo per il raggiungimento del piacere.

È chiaro che funzione biologica, desiderio e piacere non tendono ad una sintesi senza profonde tensioni. La soluzione non sta nella riduzione della finalità procreata della funzione e nemmeno nella valorizzazione esclusiva del carattere relazionale del piacere o nell'autosoddisfazione del piacere. Piuttosto, la soluzione va trovata nella difficile integrazione di questi diversi valori con il solo scopo di promuovere le persone. La soluzione tuttavia non è mai un dato perfettamente e definitivamente acquisito. Sessualità, desiderio e piacere sono sempre segnati dal marchio dell'ambiguità e del mistero. Il linguaggio della sessualità non è sempre chiaro per se stesso. Ciò che il desiderio attende non è mai ciò che il piacere dona. L'incontro sessuale è l'incontro di due esseri che si esperimentano come corpi, che possono anche diventare opachi e misteriosi l'uno all'altro. L'incontro rivela e nasconde simultaneamente; rimane sempre un'avventura. La carezza, che è linguaggio del desiderio, può farsi strumento riduttivo fino al punto di ritenere l'altro un oggetto; ma può anche realizzare l'incarnazione di due soggetti per la presenza immediata dell'uno all'altro.

Momento di congiunzione della natura e della cultura, dell'istinto e dello spirito, della necessità e della libertà, la sessualità fugge da ogni tentativo di lasciarsi definire in modo adeguato. L'uomo resta meravigliato di fronte al mistero della sessualità e cerca di coglierne il signi-

ficato che però gli sfugge. Nostalgia di una unità primordiale, secondo il mito platonico, rappresentato dall'effimera unione dei corpi? Ricerca, attraverso l'unione carnale, di un'unità che si perde in ultima analisi nella solitudine del partner? Luogo di piacere e di sofferenza, di vita e di morte? Alienazione di due libertà nel fascino corporale? La sessualità è dunque un nodo di contraddizioni insuperabili? Non è facile rispondere a queste domande. *La sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme* è il titolo di un articolo di P. Ricoeur di qualche anno fa. *La meraviglia* del primo uomo che scopre la prima donna. "Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa". *L'errore*, quando l'erotismo diventa desiderio del piacere dissociandosi dallo scopo, costituito dal legame interpersonale duraturo. *L'enigma*: nel suo fondo, la sessualità rimane forse impenetrabile alla riflessione e inaccessibile al dominio umano.

2.4. Conclusione

Il rapporto matrimoniale e rispettivamente il rapporto di generazione, rimandano a *questioni antropologiche* di carattere generale, che sembrano fino ad oggi ignorate dalla ricerca teologica sulla famiglia. Tale ignoranza appare pregiudicante in rapporto all'istituzione dell'auspicato confronto tra fede e forme storiche dell'esperienza umana, tra teologia e nuove scienze dell'uomo. Penso soprattutto a due ordini di questioni di fondamentale importanza per la ristrutturazione di una seria forma sistemica di teologia della famiglia.

La prima questione è quella del rapporto tra il momento del *sentire* e il momento dell'*agire*. La tradizione del pensiero cattolico è attraversata da una concezione spiccatamente intellettualistica dell'*agire*, la quale prima ignora, poi tendenzialmente nega ogni debito dell'*agire* nei confronti dell'esperienza emotiva. Questo schema intellettualistico pregiudica alla radice la comprensione degli aspetti più originari del rapporto uomo-donna, e anche di quello tra genitori-figli e quindi della famiglia. Questo tema è connesso all'altro: il rapporto tra momento dell'*agire* indeliberato e momento invece dell'*agire* libero o volontario.

La seconda questione porta ad analizzare il rapporto tra *forme della coscienza* del soggetto e *forme della cultura*, delle oggettivazioni cioè storico-sociali del senso della vita. Troppo facilmente la teologia suppone la possibilità di un rapporto immediato, non storicamente mediato, tra coscienza e verità. La supposizione rende improponibile la comparazione tra i due ordini di forme dello spirito umano.

La radicalità e l'obiettivo complessità di tali questioni antropologiche, e rispettivamente la loro persistente remotezza rispetto alla consapevolezza diffusa della teologia, spiegano la lentezza conosciuta dal pensiero teologico sul tema della famiglia. Esso non può costituirsi ad opera di piccole trattazioni regionali prodotte più da operatori pastorali che da teologi di professione; esige invece una concentrazione di competenze di alto profilo teorico. Una simile concentrazione sembra fino ad oggi non essersi ancora prodotta.

Piva Pompeo

Venezia, 19 febbraio 2002