

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su
«La famiglia affettiva e i compiti presenti della Chiesa»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei mesi di ottobre/novembre 2006

Schede

Presentazione.....	3
1.La famiglia affettiva: immagine e problemi.....	4
1.La famiglia e la testimonianza cristiana.....	4
2. La figura della famiglia affettiva	4
3. I compiti conseguenti.....	6
2. L'amore tra uomo e donna: il modello romantico e la fede cristiana.....	7
1. Il modello romantico.....	7
2. La fede cristiana: messaggio biblico sul matrimonio.....	8
3. La nascita di un bambino: la meraviglia, la tenerezza e il senso.....	10
1. Generazione e rapporto coniugale	10
2. La relazione parentale: accadimento e scelta.....	11
3. Il dono che impegna.....	12
4. La polarità madre/padre.....	12
4. Quando l'affetto chiaramente non basta: il figlio adolescente	13
La pelle e l'interiorità	13
La necessità del testimone	13
Ripensare l'idea di educazione	13
Separazione tra identità e società.....	13
La scissione tra affetti e cultura	14
Il rispetto delle idee.....	14
Il mondo comune: affetti e cultura.....	14
La frattura dei due mondi.....	14
La forma giusta del rapporto col figlio	15

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su
«La famiglia affettiva e i compiti presenti della Chiesa»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei mesi di ottobre/novembre 2006

Testo

1. La famiglia affettiva: immagine e problemi.....	16
Famiglia e testimonianza della fede.....	16
La fede testimoniale e la sua inattualità.....	16
Il compito testimoniale della famiglia.....	17
Il compito della Chiesa.....	18
La figura della famiglia affettiva.....	19
Una famiglia 'appartata'.....	20
la specializzazione affettiva.....	22
Socializzazione dei minori.....	22
Stabilizzazione emotiva degli adulti.....	23
I compiti conseguenti.....	24
2. L'amore tra uomo e donna: il modello romantico e la fede cristiana.....	26
Il modello romantico.....	26
Le radici pratiche del romanticismo.....	27
Affetto, legge e fede.....	28
Il punto di vista 'romantico'.....	28
La fede cristiana: messaggio biblico sul matrimonio.....	28
Il testo base: Genesi 2-3.....	29
La legge.....	34
I profeti.....	35
Il vangelo di Gesù.....	37
Paolo.....	39
3. La nascita di un bambino: la meraviglia, la tenerezza e il senso.....	41
Generazione e rapporto coniugale.....	41
I difetti della tradizione dottrinale.....	42
Necessità di un pensiero nuovo.....	43
Denatalità e percezione del figlio.....	43
L'educazione come risposta alla domanda sul senso della vita.....	44
I modelli correnti.....	44
Accadimento e scelta.....	45
La cultura della tenerezza.....	45
La percezione di sé da parte del figlio.....	46
Il dono che impegna.....	47
La polarità madre/padre.....	48
4. Quando l'affetto chiaramente non basta: il figlio adolescente.....	50
La pelle e l'interiorità.....	50
La necessità del testimone.....	50
Ripensare l'idea di educazione.....	51
Separazione tra identità e società.....	52
La scissione tra affetti e cultura.....	52
Il rispetto delle idee.....	52
Il mondo comune: affetti e cultura.....	53
La frattura dei due mondi.....	54
La forma giusta del rapporto col figlio.....	54

La famiglia affettiva

e i compiti presenti della Chiesa

tenuti da don Giuseppe Angelini (ottobre/novembre 2006)

Presentazione

La famiglia è la forma del rapporto umano più antica e preziosa. Da essa dipende ogni altra forma di prossimità. Dipende la stessa possibilità per ogni singolo nato da donna di trovare la propria identità. Nel nostro tempo la famiglia incontra difficoltà enormi a realizzare la propria vocazione. I minori conoscono crescenti difficoltà a trovare la loro identità, e quindi a decidere di se stessi. L'adolescenza minaccia di diventare interminabile; i giovani rimangono per un tempo sempre più lungo come sospesi in un limbo di provvisorietà, tra l'infanzia irrimediabilmente passata e l'età adulta che stenta ad arrivare. La prospettiva di diventare grandi non appare più come l'oggetto del desiderio, ma come una necessità ingrata. Per capire questo stato di cose occorre comprendere come è cambiata la famiglia, e come sono mutati i suoi rapporti con la società tutta. Il tratto più appariscente della nuova famiglia è la concentrazione su compiti di assicurazione affettiva; essa pare invece rinunciare ai compiti di iniziazione al mistero della vita. Il tratto solo affettivo della famiglia compromette anche la sua capacità d'essere luogo di iniziazione alla fede.

*Il cardinale di Milano ha proposto alla Diocesi di dedicare attenzione privilegiata al tema della famiglia nei tre anni prossimi. Il nuovo itinerario di riflessione intende valere come una ripresa e un approfondimento del tema del triennio precedente, **Mi sarete testimoni**. Testimoni primi del vangelo di Gesù presso i figli sono certo i genitori; che essi lo sappiano o non lo sappiano, che lo vogliano o non lo vogliano, proprio essi infatti sono di necessità i primi testimoni della visione religiosa della vita. La responsabilità educativa esige che essi lo sappiano e lo vogliano. A questo fine non basta una generica buona volontà; occorre che siano aiutati a comprendere quali forme assuma questa loro testimonianza religiosa nelle sue prime forme involontarie, e quali forme debba assumere la loro iniziativa deliberata, progressivamente più evidente con il procedere dell'età. Il Cardinale stesso raccomanda che questo primo anno del nuovo itinerario sia dedicato all'ascolto: della Parola di Dio, ma anche della realtà effettiva e della verità in essa nascosta.*

Appunto tale ascolto della realtà effettiva dell'esperienza familiare nel nostro tempo sarà oggetto dei cinque incontri, che tenteranno insieme di indicare la qualità dei compiti che ne conseguono per i genitori.

CALENDARIO DEGLI INCONTRI

La famiglia affettiva, la sua immagine e i suoi problemi

L'amore tra uomo e donna: il modello romantico e il modello cristiano

La nascita di un bambino: la meraviglia, la tenerezza e il senso

Il figlio fanciullo: addomesticamento del mondo e apertura della casa

Il figlio adolescente: quando chiaramente non basta più l'affetto

N.B. L'esecuzione effettiva del ciclo ha visto il prolungamento del secondo tema in due sere; è stato di conseguenza omissa il quarto titolo dedicato a "Il figlio fanciullo". Questi sono dunque i titoli che troverai nella cartella:

- 1. La famiglia affettiva: immagine e problemi**
- 2. L'amore tra uomo e donna: il modello romantico e la fede cristiana**
- 3. La nascita di un bambino: la meraviglia, la tenerezza e il senso**
- 4. Quando l'affetto chiaramente non basta: il figlio adolescente**

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su
«La famiglia affettiva e i compiti presenti della Chiesa»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei mesi di ottobre/novembre 2006

1. La famiglia affettiva: immagine e problemi

1. La famiglia e la testimonianza cristiana

La fede cristiana essere è una che si attesta; appartiene alla sua natura. E tuttavia questo aspetto della fede appare molto lontano dalla sensibilità religiosa oggi più diffusa, nei cristiani stessi. Non basta deprecare, occorre comprendere le ragioni di tale difficoltà. La riflessione sulla famiglia – questa è la mia convinzione – aiuta a comprendere il senso della testimonianza cristiana, e insieme il senso delle spiccate difficoltà che essa oggi incontra.

1.1. La coscienza credente stenta a capire *il senso e la necessità della testimonianza*, perché concepisce e vive la fede in forme spiccatamente soggettive, solo interiori (“spirituali”), sostanzialmente separate dalle forme della vita quotidiana, consegnata a una secolarità che si presume essere senza rimedio. Senso e necessità della testimonianza cristiana possono essere comprese unicamente a condizione di riconoscere come l’esperienza umana ordinaria sia gravida di un senso religioso, che il vangelo di Gesù porta alla luce; la testimonianza del vangelo ha la forma del rimando della coscienza di ciascuno alla verità nascosta appunto nella esperienza ordinaria.

1.2. Questa *obiettiva densità religiosa dell’esperienza umana* appare particolarmente facile verificare universale proprio nel caso della famiglia: padre e madre assumono agli occhi del figlio sempre una figura densa di significato religioso, sia che essi lo sappiano sia che non lo sappiano, lo vogliano o non lo vogliano. La cultura diffusa censura questa densità di senso religioso delle figure parentali; in tal senso essa rende più difficile ai singoli riconoscere quel senso e realizzarlo in maniera conseguente. I rapporti familiari sono pensati e vissuti come rapporti solo affettivi. Per questo la famiglia stenta a realizzare la funzione di testimonianza, e quindi di iniziazione dei figli alla fede, come sarebbe necessario; essa è l’unica forma possibile in cui i piccoli possono divenire cristiani.

1.3. Per rapporto a questa situazione emerge con evidenza il corrispondente *compito della Chiesa* nel presente: non solo e subito di annunciare una verità cristiana della famiglia, che in ipotesi sarebbe nota attraverso il vangelo (la famiglia come *piccola chiesa*), ma anche di capire le trasformazioni moderne, che sono alla radice della incapacità testimoniale della famiglia stessa. Obiezione: la famiglia, considerata nei suoi aspetti umani, non è forse istituzione *naturale*, nota da sempre? Certo che c’è una verità naturale della famiglia, e prima di tutto della distinzione maschio/femmina, ma a tale verità l’uomo accede non certo mediante la *ragione*, ma soltanto attraverso evidenze propiziate della pratica effettiva, resa possibile dalla cultura. Il primo compito pastorale della Chiesa, per rapporto alla famiglia e ai suoi compiti di testimonianza, è oggi quello di chiarire il fenomeno della moderna forma affettiva della famiglia. Oltre e prima che all’origine del difetto di testimonianza, esso è all’origine di vistosi difetti nei processi di identificazione; gli adolescenti di oggi, oltre ad avere difficoltà a diventare grandi, hanno paura di doverlo diventare.

2. La figura della famiglia affettiva

La descrizione della nuova figura della famiglia affettiva può essere articolata considerando due aspetti distinti: la separazione della famiglia dalla società, la sua specializzazione affettiva.

2.1. *La separazione: una famiglia appartata*. Un primo appariscente tratto della famiglia moderna è il suo regime di marginalità sociale. Marginalità non vuol dire scarsa importanza, ma rapporto *laterale* della famiglia rispetto al resto dei rapporti sociali. Possiamo distinguere due aspetti:

(a) *La marginalità pratica*: essa si riferisce alla esteriorità della famiglia rispetto a:

- Il *lavoro*: è emigrato fuori dalla famiglia; la famiglia non ha più le opportunità di scambio tra i suoi membri, e anche con altri esterni alla famiglia, predisposte un tempo dai rapporti di lavoro, coltivazione dei campi o gestione di una bottega artigiana. Il lavoro ha un rilievo non indifferente nei pensieri e negli interessi

del singolo; l'estraneità tra lavoro e famiglia concorre in grossa maniera a rendere il rapporto familiare assai rarefatto.

- L'*educazione*: è sorta un'istituzione apposita deputata a questo, la scuola; la famiglia pare come spogliata del compito di luogo di tradizione culturale. Quella di cui si occupa la scuola è educazione per modo di dire; è *istruzione*, apprendimento cioè di codici cognitivi e abilità pratiche necessarie in vista della socializzazione dei minori. Un tempo tali codici erano appresi vivendo; oggi è indispensabile un'istituzione apposta. A parlare si impara attraverso le forme immediate del rapporto umano; per imparare a scrivere e far di conto occorre la scuola. I rapporti tra i saperi riflessi e i saperi elementari appresi mediante la relazione familiare non sono subito chiari. In ogni caso, l'estraneità tra cultura familiare e cultura scolastica pregiudica il carattere educativo della scuola; rivendicato a parole, è assai dubbio nei fatti.

- La *comunicazione pubblica*: illuminante è la considerazione dei processi di socializzazione secondaria degli adolescenti; rilievo crescente, anzi dominante, assume il gruppo dei pari; il rapporto tra coetanei è alimentato dalle forme della comunicazione di massa; dai *media*, e soprattutto dai prodotti dell'industria culturale che alimenta i consumi del tempo libero; quei consumi sono gravidi di una "filosofia" di vita molto lontana da quella della famiglia. In generale, le forme di comunicazione a distanza provvedono in larga parte a quella iniziazione culturale, che un tempo era invece appannaggio del sistema famiglia; tale sistema non era la piccola famiglia nucleare attuale, ma la complessa rete di rapporti, che a procedere dal centro della famiglia investiva il contesto esistenziale tutto.

(b) La *marginalità teorica*: l'esperienza familiare è essenziale per il singolo, ha addirittura ragione di interesse preminente per lui; e tuttavia non è oggetto di attenzione consistente da parte delle forme della cultura riflessa espressa dal confronto pubblico, e neanche da parte dei saperi elaborati (filosofia, scienze umane, anche teologia). La famiglia appare oggetto di una censura, strettamente legata alla censura che riguarda più in generale la morale, la religione, e tutte le questioni supreme del vivere.

2.2. La *specializzazione affettiva*: del tema fino ad oggi si è occupato poco il pensiero cristiano; si sono occupati sociologi, antropologi e psicologi; ma in una prospettiva distante da quella della cura per la verità della vita umana. Le loro analisi tuttavia possono aiutare l'istruzione del tema anche nell'ottica cristiana.

Nel periodo tra le due guerre, sociologi americani hanno tentato una descrizione sistematica della dinamica della famiglia moderna. Il matrimonio moderno, a differenza di quello antico, appare segnato dalla perdita del profilo istituzionale tradizionale; assume la fisionomia di *companionship*; privilegia gli aspetti della reciprocità personale rispetto alle sue funzioni sociali, quindi il vantaggio psicologico che esso comporta per i partner. Considerazione analoga è fatta per la rete tutta dei rapporti familiari: essi perdono molte delle funzioni sociali di un tempo.

Non tutte però. La novità è appunto questa: la famiglia appare oggi obiettivamente investita di compiti, che sono ad essa semplicemente delegati, senza che la società tutta se ne occupi, senza alcuna istruzione in proposito dunque. Lo sgravio della famiglia da altre funzioni sociali è a vantaggio di una sua specializzazione affettiva; questa funzione è assolutamente essenziale alla società tutta, ma la famiglia deve arrangiarsi da sola a svolgerlo. Questa è la tesi di Talcott Parsons, il sociologo che ha dato alla ricerca sulla famiglia moderna uno dei contributi più tempestivi e illuminanti. Alla famiglia sono assegnate in esclusiva, più precisamente, due funzioni:

a) La *socializzazione primaria* dei minori: la famiglia provvede il minore di quelle risorse che gli consentiranno di divenire soggetto autonomo. Quali siano tali risorse, non è facile dire. Il bisogno di autonomia s'è fatto in ogni caso più urgente, in quanto i rapporti sociali oggi la suppongono e non l'aiutano. La socializzazione dei minori si produrrebbe mediante la rassicurazione affettiva, che propizia la prima strutturazione del carattere. In tal senso è confermata la specializzazione in senso *affettivo*. Alla diagnosi corrispondono i modi effettivi di sentire e di pensare oggi più diffusi. I genitori sono soprattutto protettivi nei confronti dei figli; ogni disturbo nella crescita dei figli è inteso come *carezza affettiva*. C'è una verità in questo modo di vedere; la rassicurazione affettiva è in effetti l'aspetto dominante della prima relazione parentale. Ma non è l'unico. La rassicurazione affettiva è trasmette un messaggio, che dovrà essere espresso poi in altri linguaggi. Se questo non accade, l'affetto dei genitori diventi una prigione piuttosto che una sorgente di libertà per il figlio.

b) La *stabilizzazione emotiva* degli adulti. I rapporti esterni alla famiglia sono oggi poco gratificanti, e soprattutto poco identificanti, scarse opportunità offrono per il riconoscimento della propria identità; inducono facilmente atteggiamenti insoddisfatti e ansiosi. Risultano di riflesso più alte le attese rivolte nella direzione dei rapporti personali affettivamente connotati; dunque nei confronti dei rapporti familiari, e anzitutto nei confronti del rapporto coniugale.

(a) Tali attese reciproche sono spesso alquanto *ingenue* e *inesperte*.

- (b) Uomo donna hanno oggi mediamente scarsa conoscenza delle *differenze psicologiche* rispettive.
- (c) Rilievo profondo nella vicenda del rapporto ha poi l'evento della *generazione*.
- (d) La delusione dispone i due a una correlativa *vulnerabilità nei confronti di rapporti affettivi di altro genere*, amicale o e di genere francamente extraconiugale.

3. I compiti conseguenti

Sulla specializzazione affettiva della famiglia Parsons esprime una valutazione ottimistica, che corrisponde ai modi di sentire diffusi; essa ha certo un aspetto di pertinenza; deve misurarsi però con i problemi obiettivi posti dall'aggravio di compiti della famiglia, unito alla sua solitudine sociale.

Il rimedio dovrà essere cercato alla fine nell'impegno morale, e quindi nella fede. L'impegno morale trova infatti il suo fondamento indimenticabile nella grazia, nell'esperienza di quella sorprendente e grata possibilità che è l'amore.

Ma prima di arrivare alla fine, tuttavia, occorre riconoscere il rilievo essenziale che in rapporto alla realizzazione di un tale progetto ha una competenza esperta a proposito dei significati e dei compiti che la relazione familiare propone alla libertà dell'uomo e della donna; una competenza dunque di carattere psicologico e culturale.

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su
«La famiglia affettiva e i compiti presenti della Chiesa»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei mesi di ottobre/novembre 2006

2. L'amore tra uomo e donna: il modello romantico e la fede cristiana

1. Il modello romantico

Nella stagione moderna il rapporto tra uomo e donna ha conosciuto un processo di idealizzazione, che possiamo sinteticamente definire come *romantico*. Una lunga tradizione poetica, letteraria (romanzo) e anche intellettuale, offre la lingua privilegiata per dire, pensare, celebrare e vivere l'amore tra uomo e donna.

La tesi di D. De Rougemont, *L'amore e l'occidente* (1939): la parabola moderna dell'amore promuove una concezione dell'amore decisamente secolare, la quale alimenta il netto distacco, anzi l'antitesi, tra *eros* da *agape*. L'affermazione degli ideali romantici è intesa quasi fosse il riflesso di una tradizione letteraria più antica, quella cortese, che celebra la figura di un amore/passione, di carattere non sponsale e neppure sessuale, che attraverso l'ostacolo trova alimento; oggetto del desiderio diventa la passione più che la persona dell'altro. Origine catara; dualismo carne/spirito; l'amore cortese come una nuova religione. L'amore romantico, a motivo della sua qualità estatica, non può sopportare il tempo disteso, né la promessa, dunque il matrimonio. Non può sopportare il pensiero della generazione; il figlio è un investimento sul futuro, comporta un impegno del tempo futuro. L'*eros* invece si consuma nell'attimo; invoca la morte, come le poetica romantica ampiamente illustra.

Decisamente alternativa rispetto alla figura di *eros* appare la figura del matrimonio, inteso come immagine del legame alla legge, e dunque alla durata nel tempo e al rispetto di una regola socialmente sancita.

1.1. Le radici pratiche del romanticismo

L'idea che la figura moderna degli ideali amorosi nasca dalla letteratura cortese, e poi romantica, è ingenua. Quegli ideali sono nutriti dalle trasformazioni sociali; solo poi cercano consacrazione ideale (o ideologica) nella tradizione letteraria. Il rapporto uomo/donna è in ogni caso vissuto oggi quale rapporto eminentemente affettivo, agli inizi, ma poi anche sempre almeno nel sogno; da tale rapporto la persona adulta attende saturazione per il proprio desiderio di riconoscimento. Le attese pregiudiziali minacciano di rendere il matrimonio assai fragile. Alimentano una sproporzione cronica tra qualità e intensità delle attese e forme effettive nelle quali si realizza il rapporto.

Suggeriamo pochi cenni esemplificativi, a procedere dagli aspetti ordinari della vita coniugale e delle sue difficoltà.

La donna attende dal marito una cosa precisa, ma non la chiede; dispone soltanto tracce sul suo cammino perché egli possa intuire. Nel tempo "magico" degli inizi il gioco effettivamente funzionava, in qualche misura. Nella vita familiare ordinaria, le cose si complicano; si attenua nell'uomo l'attenzione psicologica assidua ai segnali indiretti di lei; pare a lui che la familiarità reciproca consenta ormai di affidarsi a forme di comunicazione più diretta e franca. Lei è delusa, e commenta: "Bisogna proprio dirgli tutto, non ci arriva mai da solo". Lui si difende: "Non si sa mai bene che cosa vuole; non lo chiede, e poi si lamenta...". Alla fine lei rinuncia a prolungare la sua attesa, ma la rinuncia lascia in lei una traccia di amarezza. Anche lui rinuncia a spiare gli umori di lei; addirittura si difende dai suoi messaggi subliminali, quasi a ridurre una complessità che gli appare insostenibile; è però disturbato dalla percezione vaga di una propria inadempienza. Il senso di colpa gli suggerisce, inconsapevolmente, di banalizzare le forme nelle quali si manifesta l'attenzione ossessiva della moglie ai profili affettivi di ogni rapporto.

Materia privilegiata di questo genere di incomprensioni sono le date....

Queste piccole incomprensioni pesano oggi sempre più, appunto perché le attese reciproche sono soprattutto di carattere affettivo; non solo per lei; ma in altra forma, e magari addirittura di più, anche per lui. Le ragioni di distanza piccole, disseminate nella vita di ogni giorno, alimentano il senso di precarietà della intera. La dislocazione dei luoghi di lavoro, di vita sociale in genere, e il carattere stressante degli impegni assegnano alla casa il rilievo preminente di luogo di rassicurazione affettiva. La circostanza rende i rapporti coniugali proporzionalmente più immaturi.

1.2. Affetto, legge e fede

Di quale ingrediente ulteriore, rispetto al semplice affetto, deve nutrirsi il vincolo tra uomo e donna?

L'educazione cattolica suggerisce, in prima battuta, due risposte: la legge morale, la fede in Dio. La legge morale chiede una fedeltà che non si affidi al sentire del momento, ma tenga conto della promessa reciproca,

e rispettivamente dei doveri nei confronti dei figli. La fede impone di vivere il rapporto matrimoniale nel segno dell'abnegazione, senza dunque considerare il proprio vantaggio, ciò che ciascuno può guadagnare dal rapporto quanto a ciò che si sente.

Come intendere il rapporto tra fede e morale? La fede concorre a determinare la qualità della coscienza morale? Il dovere morale e rispettivamente il dovere scaturente dalla fede *possono* davvero essere determinati ignorando i sentimenti? Addirittura, *debbono* essere determinati proprio così, per poter essere vissuti poi appunto come doveri incondizionati?

1.3. Il punto di vista 'romantico'

Le forme della vita concreta concorrono a conferire nell'esperienza attuale accresciuto valore agli affetti. Si afferma nella cultura diffusa la celebrazione dei sentimenti quali valori sommi. Nell'ottocento il romanzo d'amore sostituisce il libro di devozione quale *livre de chevêt* delle fanciulle di buona famiglia. Diventa un comune modo di pensare che *ai sentimenti non si comanda*. Da tale teorema dipende l'altro: se tra uomo e donna non c'è più amore, è meglio la divisione, piuttosto che la vita comune prolungata semplicemente per dovere. L'amore o è spontaneo, o non è. Davvero ai sentimenti non si comanda? Davvero essi possono essere soltanto registrati come cosa fatale, sottratta alla possibilità di disporne? Oppure i sentimenti hanno una storia, segnata dalla qualità delle scelte di ogni giorno?

2. La fede cristiana: messaggio biblico sul matrimonio

a) Il testo base: Genesi 2-3

Il riferimento al rapporto tra uomo e donna è in essa esplicito e centrale; trova formulazione più chiara nel racconto della creazione della donna; ma poi anche nel dialogo dell'uomo e della donna con Dio; attraversa in realtà tutto il racconto, soprattutto la narrazione del peccato. Il tratto deludente del rapporto tra uomo e donna, che pare promettere più di quanto mantenga, costituisce la sua ragione di *male*; alla origine è il difetto di fede dell'uomo e della donna (desiderio concupiscente). Inizialmente il rapporto va da sé; ma esso esige una scelta libera (fede), mancando la quale si corrompe. È questa la legge generale della vita (alleanza).

Gli umani non possono conoscere la verità della promessa originaria della loro vita mettendo alla prova tutto (*conoscere il bene e il male*), ma debbono fidarsi di quella promessa e obbedire al comandamento. Esso non è qui espresso mediante molti precetti, come nel decalogo, ma in un solo divieto: *dell'albero della conoscenza non devi mangiare*. È così detto in forma concisa il senso radicale di ogni comandamento: per vivere occorre affidarsi alla promessa di Dio, e non cercare la differenza tra bene e male attraverso la prova di tutto.

La figura del comandamento è illuminata dalla prima vicenda di Israele, che sta all'origine della legge, e cioè dall'esodo.

b) La legge

Per riferimento al rapporto uomo/donna la legge dice *non commettere adulterio*: non inseguire dunque il tuo desiderio; non tentare di carpire la gioia che promette alla tua vita l'incontro con la donna separandola dalla promessa, dal dono della tua stessa vita.

Strettamente legato al divieto dell'adulterio è quello del ripudio. La legge di Mosè in materia non è perentoria; prevede che possano insorgere circostanze tali da rendere la fedeltà impraticabile (Dt 24, 1). Già la predicazione profetica aveva però suggerito l'ideale della fedeltà coniugale anche al di là dell'adulterio del coniuge.

c) I profeti

Non si occupano di matrimonio, né di morale familiare in genere; ma solo degli aspetti morali della vita del popolo nel suo insieme. Denunciano la radicale estraneità di *questo popolo* al disegno che Dio. Il popolo è in tal senso *adultero*, incline alla *prostituzione*; a concedersi cioè a dei diversi dall'unico Dio che ha creato cielo e terra. I profeti si concentrano però progressivamente sulla colpa radicale, quella del *cuore*, che è appunto il rifiuto del timore di Dio o della fede.

L'immagine matrimoniale interviene per dire del profilo cordiale, che deve assumere il rapporto di alleanza tra Dio e il suo popolo. Il popolo è come una moglie infedele, che Dio non ripudia; la promessa è che la fedeltà misericordiosa di Dio, insieme anche gelosa, convertirà alla fine il popolo al suo Dio.

d) Il vangelo di Gesù

Gesù porta a compimento la promessa dei profeti; di lui si parla come del Dio/sposo promesso (Gv 3, 28-30; cfr. anche Mc 2, 18s). in questa luce occorre intendere il segno da lui compiuto a Cana di Galilea (2, 1-11). La parola più esplicita a proposito del matrimonio è certo quella relativa al ripudio (Mt 19, 1-12p); cessa la concessione fatta da Mosè alla durezza di cuore dei figli di Israele (Mt 19, 8-9). Con la presenza di Gesù in mezzo agli uomini cessa la durezza di cuore; rimedia ad essa l'amore di Gesù che, *avendo amato i suoi che*

erano nel mondo, li amò sino alla fine (Gv 13, 1). La nuova legge proposta da Gesù è incomprensibile, se non mediante la fede: *Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso. E' concesso a coloro che conoscono la libertà di perdere la propria vita per amore del fratello o della sorella. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà.* (Mc 8, 35s). La causa del vangelo, dunque la causa di Gesù, è proprio quella dell'amore vicendevole che giunge fino al dono della vita: *Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici* (Gv 15, 12s).

e) Paolo

Quale sia l'immagine del matrimonio vissuto nel segno della fede nel vangelo di Gesù dice nella maniera più esplicita Paolo, in particolare nel passo di *Efesini* (5, 21-33), che diventa referente prossimo della dottrina cristiana che intende il matrimonio come sacramento della fede. L'affermazione più solenne del brano è la citazione di Gen 2, 24, *Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola*, interpretata attraverso la sentenza: *Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!*. Essa suggerisce che il significato nascosto dell'alleanza tra uomo e donna, e dunque del distacco dalla casa del padre e della madre, sia da cercare nell'uscita del Figlio stesso dalla casa del Padre, per essere una carne sola con la famiglia umana. Il gesto di Cristo diventa la figura di senso, o di speranza, alla quale l'uomo e la donna debbono riferirsi mediante la fede.

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su
«La famiglia affettiva e i compiti presenti della Chiesa»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei mesi di ottobre/novembre 2006

3. La nascita di un bambino: la meraviglia, la tenerezza e il senso

1. Generazione e rapporto coniugale

L'impossibilità di ridurre il rapporto uomo/donna al profilo solo affettivo è subito manifesta alla luce della successiva esperienza della generazione.

Solo successiva? Il figlio non è una presenza che solo si "aggiunga" alla precedente comunione tra l'uomo e la donna, apprezzata per se stessa senza riferimento al figlio. Il figlio realizza un voto fin dall'inizio iscritto nell'amore tra uomo e donna. Il voto non è sempre espresso in modo consapevole. Accade talora che il figlio sia concepito senza intenzione. E tuttavia dopo che è nato, la sua presenza suscita una gratitudine, che fa rimpiangere il fatto di non averlo scelto fin dal principio.

Una legge generale della vita: le esperienze fondamentali non hanno origine da una scelta deliberata, ma da un accadimento che rivela il destino.

Oggi normalmente il figlio è scelto; la generazione deve essere *responsabile*; deve dunque essere scelta. Che cosa comporti questa scelta è però poco pensato.

Non si può scegliere il figlio nella sua identità. La scelta di generare assume la forma dell'offerta di sé stessi al figlio che Dio vorrà darci. La scelta assume la forma del voto, consacrazione a un compito la cui qualità è disposta da Dio stesso. Nel momento in cui la donna e l'uomo decidono di "cercare" un figlio debbono esprimere disponibilità nei confronti di tutti i figli del mondo.

L'esempio di Anna.

La concezione moderna e romantica dell'amore sponsale lo concepisce come esperienza beatificante in sé conclusa. Un'illusione simile è iscritta nell'esperienza di sempre; Elkana la illustra bene. Solo oggi però l'illusione ha a suo conforto le forme della cultura diffusa.

La consistenza obiettiva della comunione tra uomo e donna è invece quella di una promessa, che dischiude all'attesa. Il senso dell'attesa è il figlio. La disposizione previa prepara a vivere nel modo giusto l'esperienza della generazione, riconoscendovi l'adempimento del voto iniziale.

1.1. I difetti della tradizione dottrinale

Il pensiero tradizionale non pensa il nesso tra amore e generazione. Motivi storici del difetto.

1.2. Necessità di un pensiero nuovo

La necessità che si produca una riflessione dipende da considerazioni molteplici.

(a) La mutata situazione storica ha fatto lievitare le *attese reciproche tra coniugi*, e insieme ne ha reso decisamente più ardua la realizzazione effettiva. Cresciuto è in specie il rilievo psicologico del momento sessuale nella vita di coppia. Non è un caso che proprio nel Novecento sia stata proposta la tesi (S. Freud) che riconosce nel momento sessuale della vita una specie di paradigma alla cui luce intendere ogni altro suo aspetto.

(b) La *scelta di generare* non appare più così ovvia come un tempo. Vedi il fenomeno della denatalità. Come interpretarlo? La spiegazione più convincente è di carattere "spirituale", si riferiscono cioè alla difficoltà di pensare, immaginare, e certo anche apprezzare la scelta di generare.

(c) Il rilievo decisivo che assume l'infanzia nella strutturazione psicologica del figlio; in questa età il figlio vive l'esperienza dell'accoglienza incondizionata della propria persona da parte dei genitori; grazie a tale esperienza matura la certezza di se stesso, la sua fiducia primaria.

1.3. Denatalità e percezione del figlio

La denatalità dipende dunque per molta parte dal disagio che suscita il pensarsi genitori, e il pensiero dei futuri compiti educativi. La resistenza alla generazione è maggiore in Italia rispetto ad altri paesi più moderni; non sarà essa un riflesso dell'immagine alta della famiglia?

1.4. L'educazione come risposta alla domanda di un senso per la vita

Responsabile è la decisione di generare, quando i coniugi sono in grado di rispondere di essa a fronte di tutti, e anzitutto del figlio. Non è possibile rispondere al figlio senza rispondere di fronte a lui del mondo intero. La sua domanda verte sul senso della vita, o sulla speranza che sola consente di intendere la vita come un dono. L'eventualità che il figlio ponga espressamente la domanda è solo eccezionale. E tuttavia, senza che sia detta, la domanda è presente alla radice di tutti i rapporti tra figli e genitori. Ad essa i genitori danno risposta attraverso tutti i loro gesti, prima e più che attraverso le parole. Proprio questo spiega come, per secoli, non sia apparsa la necessità di pensare in maniera riflessa che cosa esiga il rapporto educativo. Oggi l'educazione non va da sé; per riconoscerne il senso, e quindi le difficoltà, diventa indispensabile pensare in maniera riflessa al nesso stretto che lega il compito di educare alla qualità sorprendente e densa di mistero della generazione.

1.5. I modelli correnti dell'educazione

La rimozione del tema educazione appare chiara nelle forme del pensiero corrente in materia. Essa è pensata a margine dell'esperienza scolastica, e non di quella familiare. È spesso pensata dunque come socializzazione: propiziare l'apprendimento di saperi e abilità necessarie al rapporto sociale. In tal senso è ridotta a insegnamento.

Educare vuol dire propiziare il cammino che conduce a libertà, alla capacità dunque di volere davvero, e di volere se stessi. Solo la decisione a proposito di sé termina il processo di individuazione. Le difficoltà dei processi di individuazione sono frequenti e note; di esse si parla oggi però in termini solo psicologici, mentre la loro radice è spirituale: è il difetto di speranza.

2. La relazione parentale: accadimento e scelta

Per capire che cosa si deve fare occorre prima capire che cosa accade; il rapporto genitori/figli si realizza anzitutto a monte di ogni volontà deliberata; ma la grazia che accade suscita un'intenzione e insieme la rende moralmente necessaria.

2.1. La cultura della tenerezza

La famiglia affettiva ha molto sviluppato il sentimento di tenerezza nei confronti del figlio (vedi Ph. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Bari 1989); si parla addirittura di "scoperta dell'infanzia" a procedere dal XVII secolo. Certo tenerezza il bambino ha suscitato da sempre. Quel sentimento, come tutti, rimanda a un senso, e dunque a un compito. Non può essere vissuto quasi fosse sentimento grato, che satura il presente, apprezzato soltanto per questa sua attitudine. Talvolta si dice: "verrebbe voglia di mangiarlo"; il figlio è in effetti spesso mangiato con gli occhi. Tale aspetto vorace del desiderio si traduce talora nel desiderio che non cresca troppo in fretta. Il timore è infatti che la crescita lo strappi al nostro abbraccio. La famiglia diventa puerocentrica. Effettivamente il figlio è la cosa più importante che unisce un uomo e una donna. E tuttavia la cura per il bambino non è la cura per quel piccolo e tenero frugolo; deve invece presiedere a una rinnovata comprensione del mondo intero. La cura non si può ridurre alla sua assicurazione affettiva, deve invece assumere la figura di testimonianza dell'amore stesso di Dio.

Di fatto, la cura della madre per il figlio assume in molti modi questa figura, attestazione dell'amore assoluto di Dio. Quando una mamma mette a letto il figlio, le viene abbastanza spontaneo raccomandarlo all'angelo custode; non solo interiormente, ma anche parlando a lui stesso dell'angelo. Il riferimento all'angelo non sostituisce le carezze, ma le interpreta.

2.2. La percezione di sé da parte del figlio

Per il figlio nascere è una cosa che accade per volontà di altri. Questo è vero per riguardo alla prima nascita, dalla carne e dal sangue, ma anche per la seconda nascita, quella alla coscienza; egli viene a coscienza grazie all'anticipazione delle proprie intenzioni ad opera parte dei genitori. In questa anticipazione si possono distinguere tre diversi aspetti: psicologico, culturale, e spirituale.

(a) I gesti spontanei della madre nei confronti del bambino senza parola *dicono*, non *servono* soltanto, non sono soltanto *utili*. Quel che dicono deve essere appreso dalla madre stessa attraverso la risposta del figlio. Il senso dei suoi gesti spontanei diventa suo soltanto a misura in cui ella creda.

(b) Come la donna si rende conto del significato dei gesti che compie 'istintivamente'? Anzitutto mediante le risorse predisposte dalla tradizione culturale, iscritte nel costume prima e più che nelle forme del sapere riflesso. Già a sotto questo profilo l'educazione appare oggi a rischio.

(c) In seconda battuta il senso dei gesti spontanei deve essere creduto, fatto proprio cioè per riferimento a un

orizzonte religioso. Nella società convenzionale si produceva un intreccio immediato tra cultura e religione; oggi invece tale intreccio deve essere mediato dal pensiero e dalla scelta.

3. Il dono che impegna

Il nesso che lega spontaneità gratuita del dono nei confronti del bambino e la legge poi a lui proposta è illustrato dalla figura del dono. La cultura oggi più diffusa stenta a riconoscere una verità elementare: il dono impegna, istituisce un vincolo; addirittura un vincolo può essere stretto soltanto mediante il dono.

Un'illustrazione concreta: il senso delle formule elementari *grazie* e *per favore*. La percezione della loro verità dipende dall'effettiva realizzazione di essa nelle forme pratiche della vita comune. Le difficoltà facili che impediscono l'attestazione pratica di tale nesso nella famiglia affettiva.

4. La polarità madre/padre

L'attestazione del senso cosmico e religioso sotteso alle forme della cura per il bambino passa attraverso la relazione tra madre e padre; la loro alleanza rivela il senso cosmico della loro cura per il figlio. In tal senso i pericoli proposti dalla famiglia affettiva sono quelli della latenza di tale rapporto agli occhi del figlio, della latenza quindi della figura del padre e della dominanza della figura della madre, che determina una strutturazione distorta del super-io.

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su
«La famiglia affettiva e i compiti presenti della Chiesa»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei mesi di ottobre/novembre 2006

4. Quando l'affetto chiaramente non basta: il figlio adolescente

L'adolescenza è l'età difficile per eccellenza. La crisi non è allora solo una possibilità, ma una necessità. Il rischio consistente è che il genitore, oppresso dal dubbio della sua inadeguatezza, sia preso dalla smania di giustificarsi.

La pelle e l'interiorità

L'adolescente si vede come costretto a indossare una 'pelle' che non è la sua; recita una parte; si nasconde dietro a una maschera, o a molte maschere. È spinto a farlo perché la sua identità gli sfugge. Ma che cos'è identità?

I modi di dire correnti suppongono come ovvia la distinzione tra identità vera e aspetto esteriore. Alla base di tale supposizione c'è un assunto indebito: l'*io* vero sarebbe tale dalla nascita, e si tratterebbe soltanto di scoprirlo, di portarlo alla luce rimuovendo le *maschere* indotte da indebite pressioni sociali e dell'autorità. *Educare* come *e-ducere*. La verità è più complessa. Dentro, non c'è nulla di compiuto che attenda solo d'essere portato alla luce; c'è invece una possibilità, che attende di essere realizzata. Nel linguaggio cristiano, c'è una *vocazione*. Se vocazione, essa non viene da dentro, ma da sopra. Per essere realizzata, esige una provocazione alla scelta, che non può venire che da fuori, dalla vicenda effettiva.

L'introspezione è anche un'inclinazione *morbida*, morbosa: sempre, ma in particolare nel caso dell'adolescente.

La necessità del testimone

Per strapparsi a tale tentazione di introspezione, l'adolescente ha bisogno di confronto con l'adulto, prima di tutto con i genitori. L'adolescente mette alla prova i genitori. Essi rimangono spesso incerti tra due atteggiamenti: rispondere con franchezza ai comportamenti e alle parole del figlio, oppure mostrarsi condiscendenti nei suoi confronti per non rompere i rapporti con lui. La condiscendenza induce a una recita, che il figlio riconosce, della quale anche approfitta, ma che soprattutto lo delude. Anche quando provoca il genitore, infatti, il figlio si augura interiormente che il genitore non ceda.

Ripensare l'idea di educazione

Educare consiste nel complesso degli atti mediante i quali i genitori rendono ragione al figlio della promessa che essi gli hanno fatto mettendolo al mondo. Strappata al nesso qualificante con la generazione, l'educazione è definita invece come *emancipazione*, liberazione dunque del figlio da quel rapporto di dipendenza dai genitori, che, inevitabile nei primi anni di vita, rischia poi di configurarsi come una sorta di condanna. L'adolescenza è a rischio di diventare interminabile proprio perché gli ideali emancipatori non bastano a propiziare il superamento della dipendenza affettiva nei confronti dei genitori; anzi, dispongono condizioni che la rendono inevitabile.

Due modelli falsi: la *realizzazione di sé* e l'appello a presunti *valori* universali.

Separazione tra identità e società

Gli ideali educativi ricalcano un pregiudizio generale della cultura contemporanea: l'identità personale è una questione *privata*; ciascuno se la sbrighi come può. La civiltà offre soltanto quello che serve alla vita sociale; offre beni e servizi, determina diritti e doveri; non può invece impegnarsi sulle questioni religiose e morali che attengono ai massimi significati della vita.

Può il figlio sbrigharsela da solo, per quanto riguarda questa famosa *identità*? Ovviamente no; non solo, ma metterlo nelle condizioni di doverlo fare da solo vuol dire tradirlo. Non ha scelto lui di venire al mondo, e in

questo preciso mondo, altri hanno scelto; questi altri sono in debito di una spiegazione. Questi *altri* sono prima di tutto i genitori; di fatto, essi danno al figlio la prima certezza di sé, e insieme la prima percezione del senso di tutte le cose. A un certo punto il rapporto con il figlio impone loro il compito di riconoscere tale responsabilità. Non sono aiutati dalla cultura ambiente, che sembra offrire un aiuto complice alle contestazioni dei figli. Per questa ragione diventa proporzionalmente più urgente una deliberata iniziazione al difficile compito di essere genitori.

La scissione tra affetti e cultura

Nel *conflitto* tra genitori e figli adolescenti è possibile rilevare un tratto sistemico. L'adolescente mostra per un lato una spiccata *dipendenza affettiva* nei confronti dei genitori; per altro lato una precoce e dispotica *emancipazione culturale* nei loro confronti. La dipendenza affettiva si dimostra, più precisamente, attraverso una obiettiva incapacità dell'adolescente di vivere il dissenso dei genitori nei loro confronti in altro modo che come indice di disprezzo, e addirittura come un loro crudele ripudio. Dipendenza affettiva e dissenso culturale inducono l'adolescente a coltivare un'attesa (o pretesa) paradossale: i genitori dovrebbero approvarlo in tutto, non in considerazione di quello che egli pensa, dice e fa, ma solo perché è lui a farlo. Non ha egli forse diritto all'amore dei genitori?

Il rispetto delle idee

La pretesa del figlio adolescente pare trovare conforto nel noto luogo comune, secondo il quale occorrerebbe sempre *rispettare* le idee altrui. Alla base di tale *rispetto* sta una tesi dubbia: le idee avrebbero *valore*, e dunque meriterebbero rispetto, non in forza della loro verità, ma in forza della dignità di chi le professa. La tesi suppone una strana concezione delle idee: espressioni del soggetto, e non invece modi di vedere e giudicare il mondo che sta sotto gli occhi di tutti. La retorica del *rispetto delle idee* è figura che ha qualche pertinenza nelle forme della convivenza civile; ma il rapporto figlio e genitore non è rapporto tra *soci*; né può assestarsi sui canoni del rapporto *urbano*. "Quello che tu pensi, figlio mio, mi riguarda, così come riguarda anche te quello che penso e quelli che sento io. Anche se tacessi - come spesso mi rassegnò a fare - tu capiresti ugualmente i miei pensieri; saresti comunque inquietato dal mio dissenso nei tuoi confronti. Noi siamo *condannati* a comunicare, non possiamo accontentarci di quel *rispetto*".

Il mondo comune: affetti e cultura

Il *mondo comune* tra genitori e figli, se rimane non detto, diventa una prigione. Rompere la prigione mediante un'approvazione forfetaria, appare impossibile. Il conflitto minaccia di prolungarsi all'infinito a motivo della difficoltà che l'affetto dei genitori incontra ad aprire una via promettente all'interno del grande mondo nel quale tutti vivono. Il destino obiettivo dell'universo familiare è quello di *addomesticare il mondo*, e così offrire al figlio risorse per uscire di casa senza perdersi. Il mondo è per un lato *lo stesso* dell'originaria esperienza familiare, e per altro lato *altro*. La verità che i genitori un tempo attestavano attraverso le forme della vita familiare ha bisogno d'essere da capo compresa, ma non può essere dimenticata. La rinnovata comprensione dà luogo certo a parziali dissensi; ma questo non deve essere inteso, né dai figli né dai genitori, come rottura dell'alleanza originaria. La moderna famiglia *affettiva* stenta a tradurre il significato della promessa originaria nel codice della cultura ambiente, così da propiziare il compito del figlio di realizzare una *integrazione simbolica* della realtà ambiente.

La frattura dei due mondi

La socializzazione secondaria del figlio si produce nella forma del rapporto coi coetanei; assume forme *regressive* (contagio emotivo, rituali di aggregazione) che hanno agli occhi dell'adolescente il vantaggio di consentire l'appartenenza in una stagione della vita in cui insistente per lui è il timore di rimanere solo. Anche il rapporto affettivo tra ragazzo e ragazza assume in questa età spesso la consistenza di saturazione del bisogno di compagnia. La caduta di controlli sociali favorisce l'inclinazione a stili di vita immediatistici. Concorrono a incoraggiare la forma *regressiva* la prolungata scolarizzazione e la ristrettezza degli spazi

domestici.

La forma giusta del rapporto col figlio

A raccomandazioni e imperativi, che il genitore propone al figlio adolescente “per il suo bene”, questi difficilmente *crede*; assai più *crede* a valori e norme nei quali i genitori hanno mostrato di cercare la autorizzazione per la loro vita di sempre. Il padre e la madre diventano agli occhi del figlio adolescente un *segreto* da scoprire. Negli anni dell’infanzia non erano un *segreto*, perché potevano essere sempre interrogati senza pericolo; ora invece interrogarli non è più possibile senza scoprirsi; occorre di necessità *spiarli*, magari *sfidarli*, costringerli a manifestarsi non mediante domande, ma mediante provocazioni.

Questo atteggiamento provocatorio dell’adolescente minaccia di produrre effetti devastanti. Il genitore si difende, mentre per essere di vantaggio al figlio dovrebbe apparire *disinteressato*, libero cioè da ogni preoccupazione per la propria immagine. Dovrebbe non *dipendere* dal figlio. La dipendenza si manifesta attraverso le strategie di ammiccamento e seduzione nei confronti del figlio. Per non *dipendere*, il genitore deve cercare autorizzazione in una verità che non dipenda dall’approvazione del figlio.

Certo il genitore rimarrà segretamente in attesa trepidante delle scelte del figlio; C’è infatti anche lo spazio per il segreto e per il silenzio; Maria “serbava tutte queste cose nel suo cuore” (Lc 2, 51). La pretesa di dire tutto e sempre rende la presenza dei genitori soffocante e meno convincente. La capacità di tacere è riflesso della qualità più antica, propria dell’atto di generare: gettato il seme, il contadino va a dormire, non va invece a controllare ogni momento come stanno andando le cose; «dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce; come , egli stesso non sa» (Mc 4, 27).

Tentazione facile della famiglia affettiva è quella di colmare il difetto di un mondo comune tra genitori e figli attraverso la moltiplicazione delle parole. I rapporti tra genitori e figli assumono spesso le caratteristiche della *companionship*. Anche così si realizza la fuga dalla responsabilità di essere genitori. Le parole spesso dissimulano la distanza, più che ridurla.

L’educazione non è una *tecnica*, non è forma di agire che possa essere staccata dal soggetto; è forma pratica mediante la quale il soggetto dispone di se stesso. Soltanto scegliendo per se stesso il genitore può provvedere anche al figlio; mentre se cerca subito e solo quello che serve al figlio, mai lo trova.

Anche così si manifesta la verità della scelta di generare: non si può generare in maniera responsabile a meno di avere una speranza per la propria vita; quella speranza serve *anche* alla vita del figlio. La speranza d’altra parte non è soltanto nascosta nel cuore; si esprime invece attraverso tutte le forme della vita comune, che danno figura complessiva alla vita familiare. La vita propria è consegnata dal genitore al figlio quale pegno della verità della speranza, che ha autorizzato la loro scelta di generare, di chiamare dunque alla vita anche il figlio.

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su
«La famiglia affettiva e i compiti presenti della Chiesa»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei mesi di ottobre/novembre 2006

1. La famiglia affettiva: immagine e problemi

Famiglia e testimonianza della fede

Il tema è suggerito dal nuovo itinerario pastorale disegnato dal Cardinale Tettamanzi per i prossimi tre anni; egli sollecita la Diocesi di Milano a fermare la comune riflessione cristiana sul tema della famiglia.

Questo itinerario pastorale fa seguito al primo, *Mi sarete testimoni*, che raccomandava la rinnovata riflessione sulla testimonianza, un aspetto assolutamente qualificante della fede. La fede cristiana non può essere pensata e vissuta come rapporto solitario, solo interiore e privatissimo dell'anima con il suo Dio; comporta invece l'impegno a rendere ragione della fede stessa di fronte a tutti.

La fede testimoniale e la sua inattualità

Già più volte abbiamo avuto modo di sottolineare l'aspetto "inattuale" di questo aspetto della fede cristiana. In questo mondo secolarizzato il momento religioso della vita è pensato e vissuto come momento solo interiore e segreto. Sintomo evidente a tale riguardo è il fatto che la massima parte dei credenti non frequenta più la Messa; molto più numerosi sono coloro che frequentano la chiesa come santuari, nei momenti in cui esse sono vuote e silenziose.

Sintomo non meno chiaro del tratto solitario e silenzioso della fede è che, anche coloro che pure frequentano la Messa, non partecipano in maniera visibile alla celebrazione. Non rispondono alle formule, non cantano, non compiono alcun segno visibile. Fa eccezione la comunione, o magari anche lo scambio della pace: mi piacerebbe capire quali sentimenti accompagnano questi gesti; non è facile capirlo a occhio nudo.

Questi indizi esteriori, più facili da rilevare, manifestano un atteggiamento interiore, la cui consistenza potrebbe essere compresa solo considerando momenti più decisivi della vita.

Da alcuni anni assistiamo al fenomeno del *ritorno della religione*: rilevato dagli osservatori specialistici, i sociologi, è subito chiaro a tutti. Il ritorno ha molti volti, e disparati: le nuove religioni, il *lumen orientale*, la moda *New Age*, l'interesse per la letteratura gnostica, magari anche gli altissimi indici di ascolto delle telenovelle agiografiche. Questi fenomeni alimentano la figura di una religione esoterica. Alimentano dunque una figura di religione dell'*anima*, rigorosamente individuale, slegata dai vissuti ordinari della vita comune; la religione è un *punto di vista* personale. Le tradizioni religiose sono intese come le riserve di simboli a cui attingere per rimediare al visibile difetto di risorse che la vita secolare offre per articolare i vissuti dell'*anima*. La religione postmoderna non prevede la testimonianza, ma semmai la confidenza e il contagio. La parola stessa *testimonianza*, e rispettivamente la figura del testimone, è oggi intesa in accezione abbastanza diversa da quella cristiana. Il testimone non è colui che attesta una verità di tutti, ma che molti rifiutano. Non è in tal senso il *martire*. Come testimone è invece qualificato colui che, attraverso la sua esperienza e il suo modo di vivere, propone una figura affascinante del "totalmente Altro", dunque di quello che di fatto manca all'uomo secolare.

Per essere appena un poco più concreti, pensiamo al rinnovato fascino che paiono oggi esercitare sull'opinione pubblica le forme più radicali della vita claustrale. È uscito un anno fa ormai il film il "Grande silenzio" del regista tedesco Philip Gröning. Dopo una lunga attesa, dopo aver coltivato per diciannove anni il desiderio ostinato di realizzare un documentario sulla vita dei monaci nella *Grande Chartreuse*, la sua richiesta è finalmente accolta; il film che ne scaturisce merita per qualche giorno l'onore delle cronache pubbliche. Naturalmente anche i teologi si sentono obbligati a vedere il film. Un amico teologo, illustre, commenta: questo non è cristianesimo, ma platonismo, o in ogni caso una religione esoterica, mistica e non profetica, senza parola. Eppure, il *Verbum caro factum est*: Dio si è fatto uomo, la Parola si è fatta carne. Questa figura di Dio, come Parola che era fin dal principio e che si è fatta carne al centro della storia, è tipica del cristianesimo.

Del ritorno della religione si avvantaggia certo anche il cristianesimo; ma si avvantaggia davvero? Le forme che assume il ritorno di interesse per il cristianesimo sono molto differenti, e anche molto ambigue. Accanto al ritorno della religione nelle forme orientali e mistiche, assistiamo ad un ritorno della religione a livello di vita civile. Pensiamo in particolare al confronto con l'Islam; esso determina un rigurgito di patriottismo cristiano dei paesi occidentali: il fenomeno appare ambiguo, nel senso che alimenta la percezione del cristianesimo come religione civile; sollecita dunque la Chiesa ad assumere la figura di *public Church*. Anche l'appello ai valori cristiani che viene fatto a margine del dibattito politico (procreativa, manipolazione genetica, ricerca sulle cellule embrionali, e simili) alimenta una visione del cristianesimo lontana dalla prospettiva della testimonianza.

Il nuovo «cammino spirituale e pastorale» proposto da Tettamanzi intende rendere più urgente e concreto l'imperativo della testimonianza mettendolo a confronto con un sistema di rapporti umani, che ha consistenza appariscente nella esperienza quotidiana del cristiano e ha rilievo assolutamente centrale – subito lo si intuisce – per rapporto alla possibilità di vivere la fede, e di trasmettere la fede alle nuove generazioni, la famiglia appunto. Il titolo scelto da Tettamanzi, per illustrare il programma del primo anno del nuovo itinerario, è molto esplicito: *L'amore di Dio è in mezzo a noi*, non lo si deve dunque cercare in un evo dunque cercare in un eremo, o in arcane esperienze mistiche; si rivela invece attraverso la consistenza antropologica del rapporto tra uomo e donna, e quindi del rapporto tra genitori e figli.

Il compito testimoniale della famiglia

Che i rapporti famigliari abbiano un'obiettiva verità religiosa appare subito evidente. Ogni madre assume di necessità agli occhi del figlio la statura vertiginosa di garante e testimone dell'ordine del mondo, dunque della affidabilità, della sua attitudine a balere come una casa accogliente per la vita del figlio. Ogni madre assume questa consistenza, lo sappia o meno, lo voglia o meno. Il suo compito è appunto quello di divenire consapevole di tale suo destino, e quindi di accettarlo e perseguirlo in maniera conseguente. Un tale compito è evidente non solo per una madre cristiana, ma per ogni madre.

La cultura pubblica del nostro tempo però, dunque i discorsi da tutti fatti ad alta voce non aiutano la madre a riconoscere questo suo destino. Quei discorsi descrivono il compito della madre in termini soltanto affettivi. Ella dovrebbe dunque voler bene al figlio, e in tal modo propiziare la sua rassicurazione primaria, la strutturazione dunque in lui della fiducia primaria. Tale rassicurazione affettiva del figlio potrebbe, o forse addirittura dovrebbe, del tutto prescindere dall'attestazione dei significati elementari della vita al figlio. Per ciò che si riferisce a tali significati, il figlio dovrebbe decidere da se stesso, e potrà farlo soltanto quando sarà grande.

Il padre stesso è obiettivamente destinato ad apparire al figlio un "padre eterno". Se concediamo credito all'immagine convenzionale, il padre è destinato ad apparire agli occhi del figlio l'interprete della legge che sta alla base dei rapporti sociali tutti; in tal senso, egli inizia il figlio alla relazione sociale, ai rapporti che i sociologi qualificano come secondari. La legge di questi rapporti non sono altra cosa da quelli della relazione primaria e familiare; hanno invece bisogno di riferirsi a questi secondi per trovare la loro verità.

Oggi di fatto accade che il padre, che pure è molto più presente di un tempo nella vita del figlio, non riesca tuttavia a diventare interprete della legge. Egli assume agli occhi del figlio assai più facilmente la figura di compagno di giochi che quella di testimone autorevole della legge universale.

L'esautorazione del padre è legata in maniera significativa anche alla qualità del rapporto tra madre e padre, e dunque del rapporto coniugale. L'alleanza stretta tra padre e madre ha, dal punto di vista obiettivo, un rilievo per nulla secondario per rapporto al passaggio del figlio dal primo codice affettivo e materno della vita a quello sociale e culturale. La rarefazione dei tempi della vita domestica opera per se stessa nel senso di non propiziare la percezione da parte del figlio delle forme concrete che assume l'alleanza tra madre e padre. Che sussista una tale alleanza, è una certezza elementare del bambino piccolo; ma tale certezza, per articolarsi e diventare così principio della sua stessa identificazione di genere, avrebbe bisogno dei documenti offerti dalla loro relazione reciproca. Nella moderna famiglia affettiva il figlio si vede condannato a vivere la presenza dei genitori come presenza sempre e subito a lui rivolta, esclusivamente a lui rivolta; non ha occasioni per vedere i genitori impegnati nel rapporto con altri; non ha occasioni dunque per apprezzare come funziona la loro alleanza nel rapporto sociale allargato. Lo spazio domestico appare stretto, decisamente riservato alla coppia e ai figli, non attraversato da altre presenze. In tal senso, esso meno

facilmente realizza una funzione, che pure invece obiettivamente appartiene al suo destino; quella cioè di divenire il luogo nel quale e attraverso il quale è addomesticato addirittura il mondo intero.

Da questa contrazione affettiva della famiglia contemporanea dipende la spiccata difficoltà della famiglia stessa a diventare luogo di iniziazione alla fede. Sempre più raramente i bambini imparano le preghiere in famiglia. Per questo istruzione i genitori si affidano alla Chiesa, alle catechiste, o magari anche alla scuola. Ma non si tratta semplicemente di insegnare le preghiere. La preghiera non è vera e persuasiva se non a condizione che essa appaia come il momento della verità della vita tutta. e perché la preghiera possa diventare la verità della vita tutta, è indispensabile che sia appresa dalla mamma e da papà. Se è appresa a scuola o al catechismo, essa appare come un'aggiunta laterale alla vita effettiva. Essa sarà certo recitata, magari anche con piacere e convinzione, finché il fanciullo è piccolo. Infatti finché il fanciullo è piccolo ha il senso religioso scritto dentro. Ma appena il fanciullo cessa di essere piccolo, diventa preadolescente, e poi adolescente, la preghiera sarà in fretta dimenticata come una cosa infantile.

Il compito della Chiesa

A questo stato di cose corrisponde una responsabilità precisa per la Chiesa: anzitutto quella di rendere la famiglia cristiana consapevole di questa difficoltà; poi anche quella di aiutarla a rimediare a tale difficoltà.

Per adempiere a tale compito la Chiesa deve certo riferirsi alla parola di Dio. *Famiglia ascolta la parola di Dio*, questo è il sottotitolo del testo proposto da Tettamanzi. Ma non basta il rinnovato ascolto della parola di Dio; occorre anche, e anzi in certo senso occorre prima, che la Chiesa si metta in ascolto della realtà concreta della famiglia. Per capire come possa e debba articolarsi la testimonianza cristiana nei rapporti familiari è necessario infatti comprendere la figura storica che assume la famiglia nel nostro tempo.

Si potrebbe obiettare: ma la famiglia non è un'istituzione *naturale*, dunque identica a se stessa in tutti i tempi? Se conosciamo il disegno di Dio sulla famiglia, questo ci basta: a partire dalla conoscenza di quel disegno dobbiamo cercare di realizzarlo nella nostra vita concreta. Che bisogno c'è di mettersi in ascolto della figura storica della famiglia?

Che la famiglia sia una società naturale è spesso ripetuto. È ripetuto con particolare insistenza dal magistero della Chiesa nei tempi più recenti. Questa insistenza è raccomandata dalla critica della cultura contemporanea. oggetto di critica è in particolare quella cultura pubblica, alla quale si riferisce il dibattito politico per cercare giustificazione del nuovo diritto di famiglia. Come spesso è stato sottolineato dalla critica cattolica, la cultura pubblica è laica, liberale, individualista.

Laica, nel senso che persegue l'obiettivo di definire canoni di giustizia nei rapporti umani che del tutto prescindano dal riferimento a Dio; un tale riferimento appare infatti discriminante, e anche "fanatico", legato come esso è a una fede, e non invece alla ragione irenica e universale.

Quella cultura è poi *liberale*, tesse cioè l'apologia della libertà quale principio esclusivo della dignità della persona; la libertà è pensata in maniera decisamente negativa, come immunità da ogni pressione di altri.

La libertà spiega poi anche il terzo tratto, quello *individualista*: l'assunto tacito – e spesso neanche tanto tacito – è l'autarchia del soggetto individuale; egli sarebbe portatore di una sua identità singolare e inviolabile, immune da ogni debito nei confronti di altri. Il singolo per vivere dipende certo da molti altri; ma tale dipendenza riguarderebbe soltanto i mezzi necessari alla realizzazione di sé, un progetto suo esclusivo legato appunto alla sua singolare identità.

Realizzarsi, questo è il modello privilegiato a cui ricorre la cultura pubblica, per descrivere la figura della vita riuscita. *Naturale* sarebbe soltanto l'individuo, la società invece sarebbe di necessità convenzionale, frutto di una convenzione, o di un patto sociale. Il pensiero filosofico moderno ha spesso affermato che la società nascerebbe da un *contratto sociale*.

Alla vecchia concezione della legge morale quale *legge naturale*, quale ordine dei rapporti umani fissato da Dio stesso, si sostituisce una nuova concezione del diritto, che vede in esso la norma che tutela i *diritti dell'uomo*. Questi diritti sono intesi come articolazione di un unico diritto fondamentale, quello alla libertà: di pensiero, di azione, e poi anche come libertà dal bisogno.

Contro questa concezione convenzionale dei rapporti sociali, e dello stesso rapporto familiare, la Chiesa afferma con insistenza la qualità naturale del nesso tra soggetto singolo e società; e quindi la qualità naturale della famiglia, prima forma del rapporto sociale, per sempre fondamentale. Ad essa il singolo deve sempre da

capo riferirsi, per trovare il senso della propria vita, e la sua stessa identità. La famiglia è la cellula elementare della società tutta. Così si esprime ad esempio la Costituzione *Gaudium et spes*, al n. 25°:

Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo, l'uomo cresce in tutte le sue capacità e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, la reciprocità dei servizi e il dialogo con i fratelli. Tra i vincoli sociali che sono necessari al perfezionamento dell'uomo, alcuni, come la famiglia e la comunità politica, sono più immediatamente rispondenti alla sua natura intima; altri procedono piuttosto dalla sua libera volontà.

Che la famiglia sia forma del rapporto umano naturale, fissato dunque dal Creatore stesso, e non dalle concezioni umane, o dalle tradizioni etniche, è verità indubbia. E tuttavia la vocazione naturale dell'uomo alla famiglia, disposta dalla distinzione fondamentale tra maschio e femmina, ha bisogno di forme storiche per realizzarsi. Queste forme sono strettamente connesse alla qualità complessiva del rapporto civile e conoscono mutamenti nel tempo. Il mutamento recente conferisce alla famiglia di oggi caratteristiche decisamente problematiche.

L'indice maggiore di tale problematicità è la crescente difficoltà a realizzare quei compiti, che un tempo invece di fatto la famiglia realizzava "naturalmente", senza bisogno che essi fossero espressamente pensati e deliberatamente perseguiti. Quei compiti si riassumono in uno solo, propiziare lo sviluppo dell'identità del soggetto. La famiglia un tempo provvedeva a garantire le condizioni necessarie al singolo per trovare la propria identità, e quindi il senso complessivo della propria vita. oggi questo accade sempre meno.

L'idea di identità divenuta, rispettivamente l'idea di un processo di identificazione disteso nel tempo, non erano note al pensiero tradizionale, e neppure al pensiero della teologia. Esattamente il carattere spontaneo (in tal senso "naturale") dei processi di identificazione rendeva meno urgente una riflessione esplicita su quei processi. Oggi invece quei processi non appaiono affatto "naturali". Le *crisi di identità* sono all'ordine del giorno. Prima ancora, si allunga l'adolescenza, dunque l'età della vita nella quale l'identità è ancora oggetto di una ricerca, e non invece un dato di fatto scontato, a procedere dal quale il singolo possa e debba decidere della propria vita. Il processo di allungamento dell'adolescenza è tanto accentuato, da far nascere addirittura il dubbio che l'adolescenza sia diventata ormai interminabile.

Diversi indizi segnalano un altro rischio consistente: invece di essere riconosciuta come età della vita provvisoria, dalla quale occorre dunque uscire, l'adolescenza assume la figura di modello di vita per tutti e per sempre. Il modello ideale della vita non sarebbe quello del dono di sé, della promessa e della dedizione senza pentimenti; sarebbe invece la costante ricerca di sé. Tutti oggi cercano di "realizzarsi".

La stagione moderna, quella caratterizzata dagli ideali dell'illuminismo, riconosceva nella età adulta della vita il proprio ideale; ora adulto è appunto colui che si emancipa dalla dipendenza infantile da altri. Nella stagione romantica poi è stata proposta con insistenza come ideale di vita la figura del bambino; lo stesso pensiero cristiano ha contribuito a questa apologia del bambino. La stagione postmoderna pare invece celebrare come figura di valore appunto la figura dell'adolescente.

Questa congiuntura storica propone alla Chiesa urgenti compiti di riflessione; occorre che la Chiesa sappia proporre una diagnosi insieme cristiana e responsabile circa il destino della famiglia contemporanea.

La figura della famiglia affettiva

La famiglia attuale appare anzitutto ridotta nei numeri, poi tendenzialmente sequestrata rispetto al resto dei rapporti sociali; infine segnata al suo interno dalla netta dominanza del registro affettivo. In considerazione di questi tratti essa è stata definita appunto quale *famiglia affettiva*. Questa famiglia mostra una spiccata difficoltà a realizzare i compiti, ai quali per altro non può sfuggire: iniziare cioè i figli al senso complessivo della vita, e consentire ai coniugi stessi di disporre del luogo sicuro – la "casa" –, a procedere dal quale soltanto diviene possibile la dedizione della vita senza pentimenti.

In questa famiglia, la relazione tra genitori e figli propone difficoltà macroscopiche, che sono subito sotto gli occhi di tutti. Chiarire però il senso di tali difficoltà, e quindi individuare le forme nelle quali si può e si deve ad esse rimediare, non è così facile. Di esse in ogni caso pare che si occupino assai poco le forme di pensiero socialmente più influenti. Se ne occupano in ogni caso gli psicologi, i sociologi e i letterati, assai più che i filosofi e i teologi.

Il sospetto facile è che, alla radice di tale silenzio di filosofi e teologi sulla famiglia, stiano motivi legati all'allergia radicale della cultura pubblica corrente per tutti i temi legati alla *coscienza*. La relazione tra genitori e figli ha rilievo assolutamente decisivo, nel bene e nel male, in ordine alle forme che assume la coscienza dei soggetti implicati, quella dei figli dunque, ma anche e prima ancora quella dei genitori.

La *coscienza* nella società secolare è diventata questione rigorosamente privata; dirne in pubblico pare di cattivo gusto; espone a dissensi e idiosincrasie reciproche, che il costume urbano preferisce evitare. La censura delle questioni legate ai rapporti tra genitori figli appare, secondo ogni verosimiglianza, una delle espressioni più chiare della più generale censura esercitata nei confronti della coscienza. La preoccupazione di fare discorsi politicamente corretti condanna a una sorprendente futilità, quando si tratti di questo argomento, e in genere quando si tratta di famiglia e di educazione.

Queste considerazioni hanno per se stesse di che raccomandare il tema del rapporto tra genitori e figli nella stagione tardo moderna come oggetto privilegiato della riflessione cristiana. La fede cristiana infatti mira per sua natura a divenire principio sintetico di comprensione della vita nella sua interezza; da essa dunque deve nascere un sapere, o meglio una sapienza, capace di rendere ragione della verità cristiana di fronte a ogni coscienza.

La riflessione cristiana sulla famiglia non può assumere tuttavia il profilo troppo dimesso di un discorso rivolto unicamente ai genitori cristiani; deve assumere invece il profilo alto di un discorso rivolto a ogni coscienza. Più precisamente, essa deve denunciare, per un primo lato, l'insopportabile banalità dei discorsi correnti, che presumono di poter dire di ciò che è umano, vero e giusto, dell'amore dunque, della libertà e di tutti gli altri grandi valori, senza necessità di prendere in considerazione la famiglia. Per un secondo e più decisivo lato, la riflessione cristiana deve mettere a frutto le evidenze dischiuse dalla fede nel vangelo di Gesù Cristo per dare parola a verità che, obiettivamente iscritte nell'esperienza familiare, sono invece oggetto di censura ad opera della cultura corrente, anche per questo motivo esse stentano a essere riconosciute dalla coscienza del singolo.

La famiglia non è soltanto il sistema di rapporti assolutamente decisivo in ordine alla identificazione di ogni nato di donna; è anche il luogo della iniziazione alla fede. La Chiesa del dopo Concilio ha moltiplicato le iniziative di carattere didattico per tentare di rimediare al logoramento che la fede obiettivamente patisce a seguito della secolarizzazione civile. Ma tali iniziative di carattere per così dire "catechistico" non possono assolutamente supplire al difetto di quei processi di tradizione della fede, che soltanto attraverso la relazione tra genitori e figli possono prodursi. Per aiutare i genitori a realizzare il loro compito di educazione cristiana, d'altra parte, appare indispensabile che la riflessione cristiana si cimenti con il compito di chiarire il complesso intreccio di rapporti tra la fede e la consistenza psicologica e culturale del rapporto familiare. Le forme nelle quali la Chiesa ha risposto all'emergenza famiglia mostrano una problematica inclinazione all'*evangelismo*; ad appellarsi cioè alla lettera del vangelo senza confrontarsi con la complessità del rapporto familiare così come definito dal contesto civile concreto. Viene in tal modo proposta un'immagine della famiglia quale piccola Chiesa, che ignora i tratti effettivi della relazione familiare, e quindi risulta poco illuminante per rapporto ai compiti concreti. Appunto a questo stato di cose inconveniente vorremmo cercare di dare rimedio attraverso la nostra riflessione. Essa farà oggetto di considerazione anzi tutto la famiglia effettiva; soltanto istruita dagli interrogativi da essa posti intraprenderà poi un rinnovato ascolto del vangelo, e della Bibbia tutta. Soltanto in tal modo ci pare si possa provvedere a promuovere la famiglia quale soggetto attivo dell'annuncio del vangelo, e non soltanto oggetto di tale annuncio.

Tentiamo ora di approfondire un poco i tratti generali della famiglia affettiva. Procediamo in due tempi. In un primo momento signaleremo in maniera descrittiva gli aspetti in cui si concreta la qualità affettiva della famiglia, e dunque la sua marginalità sociale; l'attenzione si fermerà dunque sugli aspetti più materiali ed esteriori del rapporto tra famiglia e società. In un secondo momento invece cercheremo invece di chiarire il riflesso di tale marginalità sui compiti interni della famiglia, così come si propongono alla coscienza degli adulti.

Una famiglia 'appartata'

Quando si proceda "da fuori", dalla considerazione dunque esteriore del rapporto tra famiglia e società, l'aspetto che più colpisce è la marginalità sociale della famiglia. Essa deve essere bene intesa. Non significa certo che la famiglia sia oggi realtà di poca importanza, per i singoli o anche per la società tutta. E' vero esattamente il contrario. In certo senso, la famiglia è oggi assai più importante di ieri per il singolo e per la società tutta. Essa è tuttavia marginale, nel senso che si costituisce come sistema di rapporti privati, tendenzialmente sequestrati rispetto al resto dei rapporti umani. Tale regime appartato trova il suo riscontro

più cospicuo nella trasformazione della casa in 'appartamento'. Proprio da tale regime appartato derivano le massime difficoltà che travagliano la famiglia contemporanea.

La marginalità di cui si dice è per un primo aspetto *pratica*, ma poi anche e di conseguenza di carattere *ideale*.

(1) Con l'espressione "marginalità pratica" ci riferiamo all'aspetto per cui la vita familiare si produce accanto e fuori rispetto alle altre forme della partecipazione sociale del soggetto.

(a) L'aspetto più appariscente è quello del lavoro, emigrato fuori dalla famiglia; la famiglia non ha più quelle opportunità di scambio tra i suoi membri, e anche con altri esterni alla famiglia, che un tempo erano predisposte dal lavoro, fosse la coltivazione dei campi oppure una bottega artigiana. Il lavoro ha un rilievo non indifferente nei pensieri e negli interessi del singolo; l'estraneità tra lavoro e famiglia concorre in grossa maniera a rendere il rapporto familiare assai rarefatto.

(b) Un secondo aspetto si riferisce alla educazione. Un'istituzione apposita è deputata a questo, la scuola; la famiglia pare come spogliata del suo compito di luogo della tradizione culturale. L'educazione di cui si occupa la scuola è educazione per modo di dire; è istruzione, apprendimento dei codici del sapere e delle abilità pratiche necessarie in vista della socializzazione dei minori. Un tempo tali codici erano appresi vivendo; oggi è indispensabile un'istituzione apposta. A parlare si impara attraverso le forme immediate della relazione umana; per imparare a scrivere e far di conto occorre la scuola. Quale sia il rapporto tra saperi codificati o "scientifici" e saperi elementari appresi mediante la relazione familiare è questione complessa, poco approfondita dal pensiero. In ogni caso, l'estraneità tra cultura familiare e cultura scolastica pregiudica il carattere veramente educativo della scuola; spesso rivendicato a parole, esso appare assai dubbio nei fatti.

(c) Un terzo aspetto della marginalità della famiglia è quello che si riferisce al sistema della comunicazione pubblica. La più chiara illustrazione dell'incidenza della comunicazione pubblica è offerta dai processi di socializzazione secondaria degli adolescenti; rilievo crescente, e addirittura dominante, assume il gruppo dei pari. Il rapporto tra coetanei, d'altra parte, è alimentato dalle forme della comunicazione di massa; dai media, e anche (e non marginalmente) dall'industria culturale, che alimenta i consumi del tempo libero; i consumi sono gravidi di una segreta "filosofia" di vita. Le forme della comunicazione sociale provvedono in larga parte a quella iniziazione culturale, che un tempo invece era appannaggio della famiglia. Non della piccola famiglia nucleare, ma di quel complesso sistema di rapporti, che a procedere dal centro della famiglia investiva il contesto esistenziale tutto della persona.

(2) Alla marginalità pratica della famiglia corrisponde una marginalità ideale. Intendiamo riferirci al fatto che l'esperienza familiare, pure essenziale per il singolo, pur avendo addirittura ragione di interesse preminente per il singolo, non è oggetto di considerazione consistente da parte delle forme della cultura riflessa, come espressa dal confronto pubblico, dai *media*, ma anche dai saperi più elaborati (università, filosofia e anche teologia, scienze umane). La famiglia pare oggetto di una sorta di censura, strettamente legata alla censura che riguarda in genere morale, religione, e tutte le questioni di coscienza, dunque quelle supreme del vivere. Così esse erano considerate un tempo; così sono considerate ancora oggi? Forse, ma in ogni caso di tali questioni il sapere pubblico tace.

Anche sotto tale profilo la società non offre modelli per la vita familiare e matrimoniale. Essa è in genere poco interessata alla buona qualità del rapporto familiare. Illustrazione eloquente di tale scarso interesse sono le nuove forme del diritto familiare: esso tutela con la 'libertà' (o l'arbitrio) del singolo, assai più che il bene della famiglia.

Riflesso della marginalità ideale della famiglia è l'*accreciuta difficoltà della coscienza*: per i singoli diventa più difficile avere criteri univoci di giudizio circa il bene e il male, e prima ancora per intendere ciò che di fatto vive; la coppia è sola di fronte ai compiti che di fatto sono le sono assegnati; il criterio dell'agire tende a divenire esclusivamente emotivo, ispirato cioè soltanto dal modo di *sentire*.

La marginalità del matrimonio e della famiglia riflette un *fenomeno più esteso*: la progressiva distanza tra coscienza e società nell'esperienza civile di oggi: la coscienza diventa sempre più una questione soltanto 'privata'.

la specializzazione affettiva

Abbiamo proposto una primissima descrizione più appariscenti ed esteriori degli aspetti in cui si concreta la distanza tra famiglia e società. Dobbiamo ora cercare di chiarire in maniera più precisa come una tale distanza incida sulla figura complessiva della famiglia e soprattutto quali difficoltà essa proponga alla coscienza di genitori e figli.

Del tema fino ad oggi la teologia si è occupata poco; se ne sono occupati assai più gli stessi sociologi, gli antropologi e gli psicologi; ma certo in una prospettiva piuttosto distante da quella della cura per la verità della vita umana. Le loro analisi tuttavia debbono aiutare l'istruzione del tema anche da parte della coscienza cristiana.

Si applicarono per primi espressamente al tema, nel periodo tra le due guerre, sociologi americani. Essi tentarono una descrizione sistematica della dinamica della famiglia moderna. Il matrimonio moderno, a differenza di quello antico, - essi notarono - appare caratterizzato dalla perdita del tradizionale profilo istituzionale; assume cioè la fisionomia di una *companionship*; privilegia dunque gli aspetti della reciprocità personale rispetto a quelli connessi alla sua funzionale sociale, e quindi del vantaggio psicologico ch'esso comporta per i partner.

Considerazione analoga merita in genere la rete dei rapporti familiari. Essa perde molte delle funzioni sociali che un tempo le erano proprie. Non perde però certo ogni funzione sociale; la novità è piuttosto questa: che la famiglia si trova obiettivamente investita di compiti che la società semplicemente delega in maniera tacita ad essa, senza offrire di tali compiti alcuna determinazione precisa. Talcott Parsons, il sociologo che ha dato alla ricerca sulla famiglia moderna uno dei contributi più tempestivi e più illuminanti, osserva che lo sgravio da altre funzioni si produce a vantaggio di una specie di 'specializzazione' della famiglia; essa ne fa un sistema di rapporti assolutamente essenziale alla società tutta, ma che deve arrangiarsi da sola.

Alla famiglia sono assegnate in esclusiva, più precisamente, due funzioni di fondamentale rilievo sociale, quali la *socializzazione primaria* dei minori e la *stabilizzazione emotiva* degli adulti.

Socializzazione dei minori

La *prima funzione* consiste nel provvedere il minore di quelle risorse che sole consentiranno a lui di divenire soggetto autonomo nella società. Quali siano tali risorse non è facile dire. Si deve in ogni caso subito rilevare come il bisogno di autonomia del singolo s'è fatto oggi tanto più urgente, in quanto nella società complessa il resto dei rapporti interumano la suppone e in nessuno modo l'aiuta. La socializzazione dei minori si produrrebbe - a giudizio di Parsons - fundamentalmente attraverso le risorse di quella rassicurazione affettiva, che consente la prima strutturazione del carattere del minore. Già sotto questo profilo appare confermata la specializzazione della famiglia in senso *affettivo*.

A questa diagnosi corrispondono in larga parte i modi diffusi di sentire e di pensare dei genitori di oggi. Essi sono soprattutto affettivi e protettivi nei confronti dei figli; ed ogni disturbo nella crescita dei figli è intesa subito come *carezza affettiva*.

Certo, c'è una verità in questo modo di vedere. La rassicurazione affettiva è senza dubbio l'aspetto dominante della prima relazione parentale. E tuttavia non è l'unico, e neppure è in ogni età quello dominante. La rassicurazione affettiva è come il primo registro nel quale è trasmesso al figlio un messaggio, che dovrà poi però essere espresso anche in altri linguaggi. Quando questo non accade, succede che l'affetto dei genitori diventi una prigione piuttosto che una sorgente di libertà per il figlio. Ad un certo momento della crescita del figlio, i genitori debbono anche chiedere e addirittura pretendere da lui determinati comportamenti; non debbono invece cercare sempre e solo che egli sia contento, senza pensieri, senza ansie.

Di fatto, accade sempre che prima o poi ogni genitore cominci anche ad attendere e a chiedere qualcosa ai figli. L'occasione più facile è quella offerta scuola; su questo i genitori odierni sono spesso esigenti; appaiono di fatto spesso ai figli anche come arbitrari. Quando accade che la scuola assuma il rilievo di test

decisivo dell'approvazione o rispettivamente della disapprovazione del figlio da parte dei genitori, allora succede anche che il figlio si senta come 'ripudiato'. Egli infatti si aspetta di essere amato, e addirittura anche apprezzato, fondamentalmente per altro rispetto ai suoi risultati scolastici.

Per chiarire questa incomprendimento, occorre comprendere la qualità del passaggio dal momento infantile al momento della adolescenza. Non si tratta del passaggio da una cosa ad un'altra; ma del passaggio da uno stadio ad un altro della stessa cosa. Ai figli invece riesce difficile riconoscere nelle attese dei genitori a proposito della scuola lo sviluppo conseguente di attese già precedenti. Soprattutto, hanno l'impressione che in quelle attese non ci sia più in alcuna traccia della tenerezza antica dei genitori e della loro premura che a tutto provvedeva.

Si dirà: non sono cresciuti. E' vero. Ma perché non sono cresciuti? Sarebbe troppo sbrigativo dire che hanno rifiutato essi stessi di crescere. La verità è piuttosto questa: che le attese dei genitori nei confronti dei figli in questa età dell'adolescenza dovrebbero essere già anticipate dalle forme del loro comportamento precedente nei confronti del figlio. L'affetto infatti non è soltanto affetto; esso è piuttosto l'anticipazione di un mondo; è una promessa, un incoraggiamento, anche una legge.

Facciamo un esempio facile: il dono in un primo momento è fatto dal genitore senza chiedere nulla in cambio, e tuttavia esso già allora segretamente impegna; in un secondo momento il dono è accompagnato dalla richiesta di un 'grazie'; poi è addirittura accompagnato dalla richiesta di una reciprocità da parte del figlio. Non si tratta certo di una reciprocità mercenaria; ma di quella reciprocità richiesta a chiunque abbia compreso che donare è la legge generale della vita. Se un genitore pretendesse la gratuità dal figlio senza però avergliene offerto praticamente il modello attraverso il complesso dei propri comportamenti, pretenderebbe da lui una cosa impossibile; e il figlio non avrebbe tutti i torti a sentirsi ripudiato.

L'impressione che le pretese dei genitori siano arbitrarie è in genere assai facile quando si tratti di rapporti extra-domestici, come accade appunto nel caso della scuola. Ma la stessa cosa accade anche per riferimento ai comportamenti del minore nel rapporto con i coetanei. Le resistenze e le disapprovazioni dei genitori in tale materia oggi appaiono ai figli adolescenti come arbitrarie. Il sistema di valori e significati propri del rapporto tra pari è così lontano dal sistema caratteristico della prima socializzazione familiare, che essi non riescono effettivamente a realizzare il nesso tra ciò che hanno imparato dai genitori e ciò che hanno imparato dai coetanei.

Il mondo familiare appare troppo stretto, incapace di "addomesticare" il mondo. La casa dovrebbe offrire al figlio, non solo protezione e calore, ma addirittura un primo schema di interpretazione del mondo. Il rischio facile oggi è che la casa offra un affetto grande, che tuttavia non fa crescere, ma - al di là delle sue intenzioni - rischia di imprigionare. Trasmette infatti un messaggio di questo genere: «Fuori è brutto», «il mondo è pericoloso», «il mondo è selvaggio»... La casa, invece che 'addomesticare' il mondo, sicché il figlio possa uscirne con fiducia e sicurezza, proietta un'immagine orrida di esso.

Stabilizzazione emotiva degli adulti

La seconda funzione della famiglia moderna, dicevamo, è quella della *stabilizzazione emotiva dei coniugi*. Il senso di tale funzione si intende, quando si consideri che i rapporti sociali esterni alla famiglia sono oggi mediamente assai poco gratificanti, e più radicalmente assai poco identificanti; essi offrono cioè scarse opportunità ai singoli per trovare riconoscimento personale e insieme rassicurazione della propria identità. In tal senso tali rapporti inducono facilmente atteggiamenti insoddisfatti e ansiosi dei soggetti adulti. In rapporto a tale circostanza, risultano virtualmente più alte le loro attese rivolte esattamente nella direzione dei rapporti personali affettivamente connotati; dunque nei confronti dei rapporti familiari, e anzitutto nei confronti del rapporto coniugale.

Le attese reciproche dei coniugi sono virtualmente assai alte. Solo virtualmente, nel senso che proprio in rapporto a tale intensità accade che tali attese siano spesso precocemente deluse, e quindi si spengano. Il rapporto coniugale diventa in tal caso un rapporto che, anche senza che intervengano rotture evidenti e traumatiche, si raffredda; zone sempre più estese della rispettiva esperienza vengono progressivamente sottratte alla comunicazione reciproca, perché questa sarebbe troppo faticosa e dolorosa. Alla fine il rapporto diventa soprattutto silenzioso. Questo non significa di necessità che i due non si vogliano bene; essi non trovano però le forme praticabili della comunicazione reciproca.

(a) Le attese reciproche dei coniugi mostrano oggi spesso un tratto alquanto *ingenuo* e *inesperto*. Esse sono alimentate per un primo lato dall'esperienza del rapporto precedente al matrimonio, spesso assai prolungata nel tempo; tale esperienza ha effettivamente la fisionomia della *companionship*, della intimità reciproca rassicurante, autocentrata e senza precise responsabilità nei confronti di altri; tale fisionomia del rapporto appare come smentita dalla successiva esperienza matrimoniale. Vivere insieme sotto uno stesso tetto propone compiti diversi, e certo anche opportunità diverse. Si conoscono inoltre dei lati del compagno/a prima sconosciuti; mancano gli spazi di fuga che invece sussistevano prima. Questo può generare l'impressione che la conoscenza e l'affetto reciproci non siano poi affatto così sicuri come sembrava prima.

(b) La stessa impressione è alimentata poi dalla scarsa conoscenza che uomo e donna oggi mediamente hanno delle differenze di carattere sistemico tra la psicologia rispettiva. L'uomo è affettivamente più semplice, di volta in volta bambino, oppure violento e quasi 'rozzo'; la donna è più fine nella sensibilità, ma tale finezza rischia di apparire qualche volta all'uomo imprevedibile e quasi labirintica. L'uomo è più concreto e obiettivo, e minaccia di apparire banale; la donna è più soggettiva, 'atmosferica' ed emotiva. L'uomo è anche più pudico sotto il profilo dei sentimenti; la donna invece vive e sente il pudore in forma più acuta sotto il profilo somatico. Che cos'è *pudore*? Potremmo definirlo concisamente come il timore d'essere 'guardati'; il timore cioè che l'occhio dell'altro dia alla mia persona e a quello che faccio e dico significato diverso da quello che intendo. Il pudore è sentito per riferimento agli aspetti della persona che sono o sembrano più delicati e a rischio. L'inesperienza dei due a proposito della differenza delle rispettive caratteristiche psicologiche è ancora una volta alimentata dal rilievo dominante e quasi esclusivo che assume nella conoscenza reciproca l'esperienza dell'innamoramento; un'esperienza questa che enfatizza quei tratti di immediatezza psichica quasi 'magica', che certo hanno rilievo essenziale e prezioso nel momento iniziale del rapporto, ma che sarebbe ingenuo immaginare come la regola generale della vita.

(c) Rilievo profondo nella vicenda del rapporto ha poi soprattutto l'evento della generazione. La donna di solito e per ragioni subito ovvie vi è assai più coinvolta dell'uomo: dal punto di vista pratico, e anche sotto il profilo delle connotazioni emotive. Il marito si sente trascurato; rischia di sentirsi semplicemente laterale e superfluo; non trova più quell'attenzione della moglie polarizzata nella sua direzione che era caratteristica del tempo precedente.

In generale però nella prima infanzia prevale l'aspetto per il quale il figlio concorre a realizzare quella funzione di stabilizzazione emotiva, che è nelle attese degli adulti nei confronti della famiglia. Infatti i figli bambini costituiscono un'indubbia ricchezza per i genitori; offrono infatti evidenti risorse perché essi possano sentirsi 'importanti'. Ma questa stessa importanza della loro persona agli occhi dei figli, che nell'infanzia appare soprattutto come gratificante, nell'età dell'adolescenza appare impegnativa e ingombrante; i genitori si sentono giudicati dai figli, e spesso anche francamente condannati. Si sentono così, assai più di quanto effettivamente pensino i figli stessi. Il loro compito nei confronti dei figli, per le considerazioni già sopra accennate, appare oggi obiettivamente arduo. Sicché anche sotto questo profilo la famiglia appare non solo fonte di stabilizzazione emotiva, ma anche e forse soprattutto fonte di inquietudine.

(d) La delusione psicologica del rapporto coniugale dispone ad una correlativa vulnerabilità dei due nei confronti di rapporti affettivi di altro genere: amicale oppure e di genere francamente extraconiugale. A proposito della stessa differenza tra amicizia e rapporto affettivo extraconiugale accade che le persone oggi facilmente si illudano. La promiscuità diffusa dei rapporti sociali dispone l'opportunità facile per rapporti di questo genere. Lo stesso immaginario pubblico - televisivo, iconico in genere, letterario - alimenta l'immaginazione di ciascuno a percorrere questa via; a 'giocare' con il sesso. Non solo con il sesso inteso in accezione riduttivamente e brutalmente genitale; ma anche con il sesso inteso nelle sue connotazioni romantiche e sentimentali.

I compiti conseguenti

A proposito della trasformazione moderna della famiglia Parsons esprime una valutazione ottimistica; in coerenza con gli stereotipi diffusi, pare a lui che la specializzazione affettiva della famiglia sia un guadagno. Tale apprezzamento, che corrisponde ai modi di sentire diffusi, ha certo anche un aspetto di pertinenza. E tuttavia tale apprezzamento deve misurarsi con i problemi obiettivi che il sostanziale aggravio di compiti della famiglia, unito alla sua solitudine sociale.

Il rimedio deve certo d'essere cercato alla fine nell'impegno morale e religioso, e quindi nella fede stessa. L'impegno morale trova infatti il suo fondamento indimenticabile nella grazia, nell'esperienza di quella sorprendente e grata possibilità che è l'amore. Esso trova la sua forma vera e più grande nel *dare la vita per i propri amici* (Gv 15, 13). Riconoscere questa libertà che abbiamo, di dare addirittura la vita per gli amici, è possibile soltanto a condizione di credere, di scorgere dunque nelle forme sorprendenti della prossimità tra uomo e donna, quindi tra genitori e figli, una promessa di Dio che merita la nostra fiducia. Per non essere delusi dal matrimonio e dalla famiglia occorre che ciascuno cerchi non di salvare se stesso, ma solo il bene dell'altro.

Alla fine, occorrerà riconoscere questo. Prima di arrivare alla fine, tuttavia, occorre riconoscere il rilievo essenziale che in rapporto alla realizzazione di un tale progetto ha una competenza esperta a proposito dei significati e dei compiti che la relazione familiare propone alla libertà dell'uomo e della donna; una competenza dunque di carattere psicologico e culturale. La proposta immediata dell'ideale supremo, oltre ad apparire troppo grave e poco convincente, minaccia di alimentare atteggiamenti e comportamenti sacrificali, che sarebbero impertinenti e non conformi allo stesso comandamento di Gesù.

Cercheremo dunque negli incontri successivi di affrontare i singoli temi e problemi della vita familiare, distinguendo le diverse età della vita e della vicenda familiare, tenendo insieme presenti il vangelo di Gesù e le forme concrete dell'esperienza familiare nel nostro tempo.

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su
«La famiglia affettiva e i compiti presenti della Chiesa»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei mesi di ottobre/novembre 2006

2. L'amore tra uomo e donna: il modello romantico e la fede cristiana

Le considerazioni sintetiche che abbiamo anticipato, sul destino presente della famiglia, indicano la linea di fondo da seguire per lo svolgimento del tema della relazione coniugale: 1. ricorderemo anzi tutto in maniera sommaria la figura che appare dominante in epoca moderna per pensare tale rapporto, quella dell'*amore romantico*, e a margine di esso formuleremo i problemi di fondo che propone; 2. cercheremo poi di dare risposta a tali interrogativi rileggendo il messaggio biblico sul matrimonio, e sul rapporto tra uomo e donna in genere; 3. applicheremo dunque le suggestioni che vengono dal messaggio biblico alle forme più concrete dell'esperienza matrimoniale.

Il modello romantico

Nella stagione moderna il rapporto tra uomo e donna ha conosciuto un processo di idealizzazione, per riferimento al quale rilievo dominante ha il modello *romantico*, illustrato da una lunga tradizione letteraria e intellettuale, poi soprattutto dal romanzo d'amore, e dalla poetica del romanticismo in generale. Esso offre la lingua privilegiata per dire dell'amore nel nostro tempo, per pensare, celebrare e anche vivere l'amore tra uomo e donna.

La tesi secondo la quale gli ideali moderni del rapporto uomo/donna sarebbero appunto quelli tracciati dall'amore romantico è stata proposta più volte. Ricordo in particolare un saggio pubblicato nel lontano 1939 e divenuto famoso: D. De Rougemont, *L'amore e l'occidente*¹. Esso interpreta la parabola moderna dell'amore appunto come ascesa dell'ideale romantico, esso promuove una concezione dell'amore decisamente secolare, addirittura atea, la quale tra l'altro alimenta il netto distacco, anzi addirittura l'antitesi, tra *eros* da *agape*. De Rougemont è di confessione cristiana riformata; tale matrice del suo pensiero ha rilievo consistente sui suoi apprezzamenti di merito, e anche sulla sua diagnosi storica. L'affermazione degli ideali romantici dell'amore tra uomo e donna è intesa come il riflesso di una tradizione letteraria più antica, quella cortese, che celebra la figura di un amore/passione, di carattere non sponsale e neppure sessuale. Tale amore trova alimento attraverso l'ostacolo; la passione stessa, assai più che l'altra persona, diventa oggetto del desiderio.

Tale figura di amore ha alla sua origine la letteratura cortese medievale, e quindi il pensiero cataro e manicheo. Esso afferma il dualismo carne/spirito. L'amore cortese assume in tal senso la figura di una nuova religione. Essa conosce poi, nella stagione moderna, un processo di secolarizzazione; appunto l'esito di tale secolarizzazione sarebbe la figura dell'amore romantico. Esso trova la sua sintesi nella formula divenuta popolare, "due cuori e un capanna", che è come dire che due cuori che si amano non hanno bisogno di altro; più precisamente hanno bisogno che non ci sia altro, riducono ogni altra cosa alla irrilevanza. L'amore romantico, proprio a motivo della sua qualità estatica, non può sopportare il pensiero del tempo disteso. Non può sopportare la promessa, e dunque il matrimonio. Non può sopportare in particolare il pensiero del figlio, che è un investimento sul futuro, comporta per natura sua un impegno del tempo futuro. L'*eros* si consuma nell'attimo; esso invoca la morte, come le poetica romantica ampiamente illustra (Tristano e Isotta, Giulietta e Romeo, ...).

Decisamente alternativa rispetto alla figura di *eros* appare la figura del matrimonio, inteso come immagine del legame alla legge, e dunque alla durata nel tempo e al rispetto di una regola socialmente sancita. Nella prospettiva di Kierkegaard amore erotico e amore matrimoniale costituiscono i modelli rispettivamente della vita estetica e di quella etica. La rappresentazione del matrimonio come figura del rapporto uomo/donna che accetta il controllo sociale condanna il matrimonio stesso al sospetto. La figura cristiana dell'amore (*agape*), caratterizzata da abnegazione e sacrificio, diventa essa stessa oggetto di disprezzo nella cultura moderna e contemporanea.

¹ De ROUGEMONT, *L'amore e l'occidente: Eros morte abbandono nella letteratura europea* (1939), introd. di A. Guiducci, Rizzoli, Milano 1998.

Le radici pratiche del romanticismo

L'idea che la figura moderna degli ideali relativi al rapporto uomo/donna nasca dalla letteratura cortese, e poi romantica, è sbrigativa e ingenua. Quegli ideali nascono in realtà da trasformazioni sociali concrete; cercano però poi la loro consacrazione ideale, o la loro ideologia, attraverso questa tradizione letteraria.

Il rapporto matrimoniale (e in genere il rapporto uomo/donna) è in ogni caso vissuto oggi quale rapporto eminentemente affettivo, inizialmente, ma poi anche sempre nel sogno; da quel rapporto la persona adulta attende saturazione per il proprio desiderio di riconoscimento.

Questa figura delle attese pregiudiziali minaccia di rendere poi il matrimonio assai fragile. Più precisamente, minaccia di alimentare una sproporzione cronica tra qualità e intensità delle attese e forme nelle quali di fatto si realizza il rapporto.

L'illustrazione adeguata di tale affermazione esigerebbe lunghe analisi. Ci limitiamo a pochi cenni, riferiti agli aspetti più ordinari della vita coniugale e delle sue difficoltà.

Consideriamo anzi tutto alcuni stereotipi della conversazione quotidiana, che illustrano le incomprensioni alimentate dalla diversità di sensibilità tra uomo e donna.

Ad esempio, la donna attende dal marito una cosa precisa, ma non la chiede; dispone soltanto tracce sul suo cammino perché egli possa intuire. Nel tempo "magico" degli inizi il gioco effettivamente funzionava, in qualche misura. Nella vita familiare ordinaria, le cose si complicano; si attenua nell'uomo l'attenzione psicologica assidua ai segnali indiretti di lei; pare a lui che la familiarità reciproca consenta ormai di affidarsi a forme di comunicazione più diretta e franca. Lei è delusa, e commenta: "Bisogna proprio dirgli tutto, non ci arriva mai da solo". Lui si difende: "Non si sa mai bene che cosa vuole; non lo chiede, e poi si lamenta...". Alla fine lei certo rinuncia a prolungare la sua attesa, ma la rinuncia lascia in lei una traccia di amarezza. Anche lui rinuncia a spiare gli umori di lei; addirittura si difende dai suoi messaggi subliminali, quasi a ridurre una complessità che gli appare insostenibile; è però disturbato dalla percezione vaga di una propria inadempienza. Il senso di colpa gli suggerisce, inconsapevolmente, di banalizzare le forme nelle quali si manifesta l'attenzione ossessiva della moglie ai profili affettivi di ogni rapporto.

Materia privilegiata di questo genere di incomprensioni sono le date. Lui non si ricorda mai le date importanti; così lei si lamenta, e nutre il sospetto che per lui esse non siano affatto importanti. Il sottinteso è che poco importanti siano non soltanto le date, ma gli eventi stessi associati a quelle date. Questo modo di fare conferma in lui il giudizio che la donna complica le cose semplici e fa una tragedia di stupidaggini. L'incomprensione si approfondisce: "Non prende mai niente sul serio, banalizza tutto, è superficiale come un bambino"; e di contro: "Di tutto fa un dramma".

La sensibilità per eventi importanti, in effetti, può esprimersi in altro modo rispetto a quello degli anniversari; questo sfugge talora alla donna. Ma che gli aspetti pure ovvi del rapporto reciproco abbiano bisogno di essere anche espressi ogni tanto, sembra sfuggire a lui. Il rilievo di queste piccole incomprensioni di sempre pare crescere oggi, appunto perché le attese reciproche sono soprattutto di carattere affettivo. Non solo per lei; in altra forma, e magari addirittura di più, anche per lui.

Più per lui, a causa dell'asimmetria del rapporto rispettivo con la casa. La casa, specie quando è riempita dai figli, diventa luogo più denso di valore per la donna che per l'uomo. Lo vediamo alla sera, quando lui torna dal lavoro. La stanchezza suggerisce a lui soprattutto il desiderio del riposo; al fatto che la moglie appena rientrato lo investa con i problemi della casa e dei figli suscita in lui una reazione nervosa. Si difende dunque da tale eventualità attraverso la ricerca di spazi di silenzio e distrazione (la televisione, il giornale). Non sarebbe insensibile, forse, ad un'attenzione che lei dedicasse alla sua stanchezza, a un suo gesto di tenerezza, a una espressione di gioia per il suo rientro; magari lui in tal modo riuscirebbe anche a trovare interesse per le cose di casa. Ma il tacito timore di essere investito di problemi lo induce invece a chiudersi. Si tratta di un atteggiamento un po' infantile, certo, ma comprensibile.

Anche la donna ha buone ragioni per attendere che il marito, al suo ritorno a casa, mostri un interesse per la casa, e non si attenda solo di essere coccolato. La casa propone infatti a lei molti problemi, che non accetta

siano soltanto suoi. Così spesso dice, e più spesso pensa. L'altra verità, la più profonda quando si tratti di donna casalinga, è che attraverso l'attenzione del marito alle cose di casa, dunque alle cose di cui tutto il giorno lei si occupa, la donna cerca riconoscimento per la propria fatica e addirittura per la propria persona.

Quelle indicate sono ragioni di distanza solo piccole, ma disseminate nella vita di ogni giorno; esse consentono di rendere più concreto il senso dell'affermazione generale: la famiglia è, nelle attese degli adulti, il luogo della cercata stabilizzazione emotiva. La dislocazione dei luoghi di lavoro, della vita sociale in genere, il carattere stressante di tali impegni, assegna alla casa il rilievo preminente di luogo di rassicurazione affettiva. Tale circostanza minaccia di rendere i rapporti coniugali proporzionalmente più immaturi.

La sproporzione tra attese e realtà ha la sua radice nel carattere eccessivo delle attese. Eccessive non tanto per la loro generica intensità, ma a motivo del loro carattere immaturo, strettamente legato alla forma solo affettiva di quelle attese.

Affetto, legge e fede

L'immagine solo affettiva del matrimonio propone di necessità la domanda: di quale ingrediente ulteriore, rispetto al semplice affetto, deve nutrirsi il vincolo tra uomo e donna?

L'educazione cattolica suggerisce, in prima battuta, due risposte: al di là degli affetti occorre considerare la legge morale, e rispettivamente la fede in Dio. La legge morale poi chiede una fedeltà che non si affidi semplicemente al sentire del momento, ma tenga conto della promessa reciproca, e rispettivamente dei doveri nei confronti dei figli. La fede poi impone di vivere il rapporto matrimoniale nel segno dell'abnegazione, senza dunque considerare il proprio vantaggio, ciò che ciascuno può guadagnare dal rapporto quanto a ciò che si sente.

Tali risposte propongono la domanda: come intendere il rapporto tra fede e morale? Come la fede concorre a determinare la qualità della coscienza morale, se pure in qualche modo si deve parlare di un tale concorso?

Più radicalmente, si propone l'altro interrogativo: il dovere morale e rispettivamente il dovere scaturente dalla fede *possono* davvero essere determinati ignorando i sentimenti? Addirittura, *debbono* essere determinati proprio così, per poter essere vissuti poi appunto come doveri incondizionati? Che cos'è affetto? E quale valore dev'essere riconosciuto ad esso nella vita umana in genere, e nel rapporto tra uomo e donna in particolare?

Il punto di vista 'romantico'

Le forme della vita concreta nell'esperienza civile moderna concorrono a conferire accresciuto valore agli affetti. Su sollecitazione di tali forme, si afferma nella cultura diffusa la celebrazione del valore sommo del sentimento. Ha concorso in maniera eminente a tale apprezzamento l'epopea del romanticismo. Nell'ottocento il romanzo d'amore sostituisce il libro di devozione quale *livre de chevêt* delle fanciulle di buona famiglia. L'esperienza amorosa assume tratti analoghi rispetto all'esperienza religiosa, e per molti aspetti si sostituisce ad essa. È diventato difficile capire il martirio a motivo della fede, si comprende invece il martirio d'amore. L'incanto dell'amore non sopporta la prova del tempo, della distensione dei tempi, e la necessità di venire a confronto con le mille e complicate circostanze della vita ordinaria. Quella specie di estasi che realizza sentimento dell'amore è conclusa nell'attimo, e teme la durata come un'insidia.

Un altro teorema del romanticismo diventato poi patrimonio del comune modo di pensare è che *ai sentimenti non si comanda*. Da questo teorema dipende l'altro: quando non ci sia più amore tra uomo e donna, è meglio la divisione, piuttosto che la vita comune prolungata semplicemente per dovere. L'amore o riesce spontaneamente, o non convince. Davvero ai sentimenti non si comanda? Davvero essi possono essere soltanto registrati come cosa fatale, sottratta alla possibilità di disporne? Oppure no, i sentimenti hanno una storia, e più precisamente una storia libera, e proprio attraverso la qualità delle scelte di ogni giorno passano dal loro originario carattere indistinto alla forma matura e virtuosa? Alla loro forma morale, dunque.

La fede cristiana: messaggio biblico sul matrimonio

Come intende il rapporto tra sentimento e volontà, tra sentimento e legge, tra sentimento e fede, la rivelazione cristiana? Interrogiamo i testi stessi della Bibbia.

Il testo base: Genesi 2-3

La pagina biblica più densa di significato a tale riguardo è certo *Gen 2-3*; il riferimento al tema dei rapporti tra uomo e donna è in essa esplicito e centrale. Trova la sua formulazione più chiara nel racconto della creazione della donna; poi anche nel dialogo dell'uomo e della donna con Dio; attraversa però tutto il racconto, soprattutto la narrazione del peccato.

Il testo dà rappresentazione, in diversi modi, anche al tratto deludente del rapporto tra uomo e donna: esso pare promettere più di quanto sappia mantenere. Proprio il riferimento a questo tratto deludente è alla radice di tutto il racconto. Del rapporto tra uomo e donna si deve dire quello che è vero per tutti i tratti più fondamentali della vita umana: essi vanno da sé, e non c'è bisogno di occuparsene espressamente, così come non ci si occupa del sole che sorge e che tramonta. La necessità di occuparsene insorge soltanto quando tale ovvietà si rompe. Allora appare però chiaro anche che non di semplice ovvietà si trattava, ma di esperienza che dall'inizio impegnava ad una decisione, addirittura ad una fede.

Il tratto deludente del rapporto tra uomo e donna trova espressione nel contrasto tra la prima affermazione di Adamo al suo risveglio dal sonno (*Questa sì, è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa*) e la sua successiva recriminazione (*La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato*). Trova espressione poi nelle parole che Dio stesso dice alla donna: *Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà*. Il testo riconosce come il carattere deludente del rapporto tra uomo e donna per i figli di Adamo non è soltanto una eventualità possibile, ma addirittura un destino.

Quello è detto a proposito del rapporto tra uomo e donna fa parte della sofisticata riflessione che il testo propone a proposito del male. Che cos'è il *male*? e in che senso esso è problema? Di un problema del male tutti parlano, senza più impegnarsi a precisarne il senso. Perché il male, oltre che triste e deprecabile, è un problema?

Esso può essere riconosciuto come problema soltanto quando si riconosca come comporti la brutale smentita delle certezze spontanee, che stanno all'origine della vita e ne condizionano la possibilità. L'esperienza del male impegna a verificare la consistenza di quelle certezze. Questa verifica è il programma della sapienza, in Israele come in tutto l'antico vicino oriente; a procedere dall'esperienza dello scacco sulla via della vita, essa cerca risposta alla domanda: qual è la via della vita, se pure ce n'è una?

Nella vita dell'uomo l'esperienza del *male* non è una possibilità solo eventuale; è un destino necessario. Il male è problema per tutti, in una maniera o nell'altra; tutti infatti conoscono la falsificazione delle speranze originarie, alle quali si appoggia il desiderio di vivere. Agli occhi del credente l'interrogativo sul male assume questa figura: davvero Dio è buono ed è l'unico Signore (*cf Dt 6, 4*)? Non si deve francamente riconoscere che alla radice della vita umana stanno altri poteri, oscuri e anche ostili all'uomo, come riconosceva in genere la mitologia pagana?

La tesi centrale che di *Gen 2-3* si può sintetizzare pressappoco così: Dio è effettivamente l'unico, e la sua opera è soltanto buona. All'origine del male non sta la sua opera, ma quella dell'uomo stesso. Questi appunto ha compromesso la chiarezza dell'opera di Dio. Di qui la chiara struttura a trittico del testo: l'originaria opera buona di Dio; l'opera cattiva dell'uomo; la condizione presente dell'uomo.

a) *L'opera originaria e buona di Dio* non è cosa passata; è invece la verità più antica, e insieme più nascosta, che attraversa la stessa condizione presente. Il racconto della creazione di *ha'adam* (= fatto di terra) dà espressione al duplice aspetto della condizione umana: per un lato fragile e fatta di niente (la terra, appunto); per altro lato invece del tutto ovvia e promettente (il soffio, il giardino). Il capitolo 2 della Genesi dà figura al lato buono e promettente della vita.

Di quella prima opera fa parte anche la creazione della donna; è anzi il vertice dell'opera buona di Dio; appare infatti subito evidente che *non è bene che l'uomo sia solo*. Dal sorprendente incontro tra uomo e donna ha origine ogni reciprocità personale, la possibilità stessa che sorga la famiglia umana. Da tale incontro nasce infatti la parola, e quindi la lingua. Il segno di questo nesso antico rimane fino ad oggi nelle nostre lingue, le quali tutte distinguono i nomi in generi, e dunque in maschile e femminile; tale circostanza è

da intendere appunto quale riflesso di questa legge antropologica fondamentale: soltanto mediante la differenza e insieme a prossimità tra uomo e donna prende figura il senso di tutte le cose, e dunque la possibilità di significarle, di dare ad esse nome. Dal rapporto tra uomo e donna nasce la cultura, il costume; attraverso la generazione nasce la tradizione, la possibilità dunque di trasmettere il senso del vivere realizzato nel dialogo tra uomo e donna alle generazioni successive. Nasce la rete complessa e ricca di vincoli che appunto la tradizione dispone tra i singoli; nasce quindi la storia tutta della civiltà.

La valenza più che personale e biografica del rapporto tra uomo e donna sfugge oggi alla consapevolezza comune; l'origine pare troppo lontana, tale da non meritare che ci si occupi di essa. In realtà, l'origine non è lontana; deve invece essere sempre da capo raggiunta da ogni generazione. A meno di tanto, di riprendere la parole dall'origine, la lingua invecchia e perde la sua attitudine a significare.

All'origine del senso promettente della vita, secondo il testo di *Genesi*, sta un'opera segreta di Dio. Segreta, perché l'uomo non può vedere quello che Dio fa; mentre Dio fa, l'uomo dorme. Egli può soltanto credere in tale opera, e nella promessa iscritta in essa, riconoscendone la presenza attraverso i segni. Il primo principio della speranza, della capacità umana di nominare tutte le cose, è appunto la meraviglia. Di tale meraviglia sono espressione le parole di Adamo: *Sì, questa è carne della mia carne*. La prossimità non è prima di tutto il frutto di una scelta, è invece dono preveniente di Dio.

Il testo usa immagini figurate; esse non debbono però essere intese come una favola idealizzante; dicono ciò che effettivamente vive e sente ogni uomo che si innamori. Egli si sorprende di una prossimità con la compagna che all'improvviso appare nella sua vita; ella sa intuire i suoi desideri e le sue attese senza che la storia precedente possa spiegare tale sua competenza. L'amore suscita meraviglia; parla di un Altro che ha provveduto alla nostra vita prima di noi e senza di noi.

La prossimità, che nasce per incanto e senza il concorso dell'uomo e della donna, non può durare se non a condizione che uomo e donna credano in essa. All'opera buona di Dio deve seguire la fede; appunto come un segno di fede deve essere intesa la promessa reciproca: *L'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie*. Alla promessa poi è legata la legge; l'uomo non rincorrerà più il desiderio degli occhi, ma sarà fedele a quella comunione con la compagna, grazie alla quale fin dall'inizio ha gioito, ha rotto il cerchio della propria solitudine; di quella comunione egli ha fruiti prima ancora di sapere che cosa essa comportasse. La fede, prima ancora d'essere una scelta libera e consapevole, appare come il cammino ovvio della vita.

b) Viene poi il tempo del bisogno, della scarsità e della miseria. Perché l'uomo non sia oppresso dallo spettacolo della propria pochezza, occorre che viva nell'obbedienza; soltanto l'obbedienza gli consente di non conoscere la propria nudità; così suggerisce il testo, quando dice: *Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?*

Il comandamento di Dio non è espresso mediante molti precetti, come invece fa il decalogo; dice solo: *dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare*. Esso dice in forma concisa il senso radicale di ogni altro comandamento: per vivere occorre affidarsi alla promessa di Dio, e non cercare la differenza tra bene e male attraverso la prova di tutto.

Non mangiare... significa infatti questo: non affidarti *alla bocca e agli occhi* per cercare quello che serve alla vita; non affidarti alla *prova*, per conoscere la differenza tra bene e male; in tal caso tu non scopriresti affatto quella differenza; scopriresti invece che nulla serve alla vita e certa è solo la morte.

La metafora della bocca e degli occhi rappresenta, in forma plastica, la scelta di affidarsi al desiderio spontaneo, dunque al sentimento vago di qualcosa che manca; tale sentimento per se stesso non istruisce a proposito di ciò che manca. Finché sia guidato da questo desiderio vago, l'uomo non sa volere; non conosce alcun bene che consenta la decisione sicura della sua libertà.

Per uscire da questo stato di indeterminazione, l'uomo non dipende certo solo e subito dal comandamento; tanto meno da un comandamento negativo, *non ne devi mangiare*. Tutti i comandamenti sono negativi; la circostanza mostra per se stessa che essi non sono la forma prima e fondamentale, nella quale Dio istruisce l'uomo a proposito del suo compito. La prima istruzione sul cammino è quella proposta del beneficio gratuito e preveniente di Dio. Esso è gravido di un senso, di una promessa, e comporta dunque un comando. La promessa non potrà conoscere compimento altrimenti che a condizione che l'uomo creda in essa.

La figura del comandamento è illuminata dalla prima vicenda di Israele, quella dell'esodo, quella che sta appunto all'origine della legge, quella che diverrà insieme il modello della fede di Israele per tutti i tempi. Quella vicenda è anche sullo sfondo del racconto del peccato d'origine. Nella storia della fede di Israele infatti la figura del peccato dei padri nel deserto precede quella del primo padre Adamo. Il peccato dei padri nel deserto è appunto quello di elevare la pretesa di verificare l'affidabilità di Dio mediante la bocca. Essi *misero alla prova il Signore, dicendo: «Il Signore è in mezzo a noi sì o no?»* (Es 17, 7); lo misero alla prova appunto chiedendo acqua da bere e pane da mangiare.

La scelta alternativa è appunto quella di credere nella promessa di Jahvè, di credere dunque nella terra promessa anche nel tempo del deserto, senza condizionare tale fede all'esperimento attuale della bocca piena. Nel deserto - dunque nel tempo del difetto - non si deve provare la fedeltà di Dio, ma la fede dell'uomo. In quella terra invece:

... mi tentarono i vostri padri:
mi misero alla prova
pur avendo visto le mie opere.
Per quarant'anni mi disgustai
di quella generazione
e dissi: Sono un popolo dal cuore traviato,
non conoscono le mie vie;
perciò ho giurato nel mio sdegno:
Non entreranno nel luogo del mio riposo. (Sal 95, 9-11)

La promessa di Dio è iscritta nella prima esperienza grata della vita. Nel caso dell'esodo, tale esperienza è rappresentata dal viaggio del popolo attraverso il mare; esso si realizza senza scelta, senza necessità che il popolo lo voglia, in maniera quasi 'magica', come su ali di aquila: *ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me* (Es 19, 4). Quel viaggio miracoloso è come una ripetizione del primo gesto del Dio creatore. Il racconto di Gen 2 traccia appunto la prima immagine della vita, quella infantile, quella che si realizza a monte della scelta libera dell'uomo e rivela la promessa di Dio. Appunto a tale immagine l'uomo deve guardare, per conoscere la via della vita.

c) Il racconto del *peccato* della coppia originaria svolge il senso dell'immagine concisa proposta dal divieto di mangiare dell'albero. Già abbiamo detto come il senso di quel divieto è di mettere in guardia gli umani dalla tentazione di affidarsi al desiderio vago, che tutte le creature in molti modi e facili modi accendono, per conoscere quello che serve alla vita, che ha dunque ragione di bene per rapporto alla vita. Affidarsi al desiderio vuol dire mettere alla prova le creature, ripromettersi di verificare appunto mediante le prove quello che è effettivamente in grado di saturare l'inquieta ricerca di altro, che sa sempre è alla radice della vita.

La consistenza di questa tentazione è drammatizzata introducendo la figura del serpente, *la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio* (Gen 3,1). La figura del serpente nella *Genesi* è caratterizzata appunto dall'*astuzia*; questa figura dell'*astuzia* appare molto simile a quella della sapienza; meglio, essa costituisce una possibile e distorta interpretazione della sapienza, di quel sapere dunque che solo consente di trovare la via della vita. La sapienza vera, secondo la fede di Israele, è quella che nasce dal *timore di Dio*, dal riconoscimento dunque che nella vita sempre di lui si tratta, la verità della vita è religiosa; soltanto chi cerca Dio, trova anche la via della vita; chi invece cerca di scoprire quello che serve per vivere scopre che nulla basta per vivere e la morte è certa.

L'*albero della conoscenza del bene e del male* è appunto l'albero dell'*astuzia* e non della *sapienza*; esso offre un'immagine di come concepiscono la sapienza i pagani, quelli che non temono Dio.

L'*astuzia* suggerisce di non giocare nell'azione; non legarsi cioè a quello che di fatto si fa; di vivere invece l'azione come un esperimento, una prova per saggiare la consistenza di tutte le cose.

I bambini piccoli offrono un modello efficace per illustrare l'*astuzia*: essi mettono tutto in bocca, hanno solo la bocca per scoprire quello che serve alla vita. Con essi occorre stare molto attenti, perché rischiano di

mettere in bocca cose velenose. Il comandamento di Dio mette appunto l'uomo in guardia a proposito del pericolo della bocca.

Il modello del bambino può essere approfondito: egli smette di mettere tutto in bocca pressappoco al tempo in cui impara a parlare, e la bocca serve allora a un'altra cosa. La parola dice il senso di tutte le cose; e soltanto se delle cose s'intende il senso, è cioè – così possiamo interpretare – la ragione di proporzione alla vita esse non deludono. Come sappiamo bene, appunto alla parola si affida la rivelazione di Dio nella tradizione biblica. Diffidare della parola, e tornare alla scelta di mettere tutto in bocca, equivale a condannarsi alla morte.

Nella *Genesi* la figura del serpente non ha certo ancora la consistenza di una figura demoniaca; solo nel libro della *Sapienza* è suggerita questa identificazione del serpente con il *diavolo*, la dov'è detto che *la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza solo coloro che gli appartengono*; quasi a dire che la morte non è un destino inesorabile per gli umani; non tutti ne fanno esperienza, ma solo coloro che di fatto accedono alla suggestione del diavolo. La parola greca *diavolo* ha il significato letterale di “colui che divide”; il diavolo divide l'uomo da Dio, in quanto insinua il sospetto nei confronti della sua parola; suggerisce dunque all'uomo di mettere alla prova Dio e verificare con la propria bocca la verità della sua parola.

Appunto questo progetto, mettere Dio alla prova, suggerisce il serpente. Egli dice infatti alla donna: *È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino? L'insinuazione del serpente è chiaramente falsa; di fatto la donna risponde prontamente: Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete*. Ma la via del sospetto è ormai stata insinuata; anche se il divieto riguarda soltanto un albero, di fatto occlude in radice la strada dell'auto-accertamento, e quindi dell'autonomia. Il serpente dice alla donna: *Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male*. L'aspetto delle parole del serpente che deve essere sottolineato è questo: solo provando voi *conoscerete* davvero; non sarete più sospesi a un comandamento di Dio per vivere; potrete regolarvi come la vostra personale competenza vi suggerirà.

Queste parole del serpente sembrano, in certo senso, produrre l'effetto magico di produrre subito la realizzazione della promessa; gli occhi della donna infatti subito si aprono, ed ella *vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza*. Vide quello che prima non aveva visto; conobbe un'attrattiva di quell'albero, che prima era sfuggita alla sua attenzione. Imparò dunque a desiderare quell'albero, che appariva *buono da mangiare e gradito agli occhi*. Viene fatto qui riferimento alle due forme fondamentali del desiderio dell'uomo, il desiderio della bocca, e cioè la fame, e il desiderio degli occhi, che trova la sua illustrazione più eloquente appunto nel rapporto tra l'uomo e la donna; proprio in quella relazione infatti gli occhi mostrano il loro straordinario potere di accedere un desiderio. Quando un desiderio così è acceso, pare non ci sia altro modo per venirne a capo che provare. In tal senso l'albero appare *desiderabile per acquistare saggezza*. Si tratta però della sapienza pagana. Per raggiungere la conoscenza della via della vita essa apprezza come guida sicura la prova di tutto ciò che appare desiderabile.

Merita di ricordare come questo schema dei due desideri, della bocca e degli occhi, torni anche nel decalogo. Mi riferisco al decimo comandamento, che dice *non desiderare*. Esso è un comandamento solo, come appare alla lettera chiaro nel libro dell'*Esodo* (20, 17); e non è un comandamento che si aggiunga agli altri nove; esso è piuttosto la sintesi di tutti i comandamenti; esso proibisce di affidarsi al desiderio vago di ciò che è di altri per trovare la via della vita. In Rm 7,7 è detto espressamente che la legge dice: *Non desiderare*; dice addirittura che *io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non desiderare*; la legge di cui Paolo parla è la legge fatta di precetti e divieti; essa non rende l'uomo giusto, provoca invece l'uomo al desiderio cattivo, esattamente come è accaduto nel caso della donna.

Nel testo parallelo del Deuteronomio invece il comandamento è sdoppiato.

Non desiderare la moglie del tuo prossimo. Non desiderare la casa del tuo prossimo, né il suo campo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna delle cose che sono del tuo prossimo. (Dt 5, 21)

Una sapienza come quella suggerita da serpente mostra in realtà di condurre soltanto alla conoscenza della precarietà senza rimedio della vita. Il senso supremo di tale precarietà è la morte inevitabile; non di essa però si dice subito dopo il racconto del peccato, ma di quella ragione di precarietà della vita che consiste nel carattere indecente della propria persona: *Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.* Questa osservazione è da leggere per rapporto all'altra, a cui fa da contrasto; a conclusione del racconto della creazione della donna e del primo incontro tra l'uomo e la donna era detto: *Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna (2,25).* È segnalato in tal modo uno scarto tra la forma che il rapporto tra uomo e donna assume nel presente e la forma pensata da Dio.

La tradizione cristiana, segnata dal sospetto radicale nei confronti del sesso espresso in forma radicale da Agostino, ma espresso più in generale da tutta la tradizione ascetica, dunque dalla tradizione dei monaci, ha spesso interpretato la colpa originaria come colpa sessuale. Il peccato consisterebbe in un rapporto sessuale precoce della coppia originaria. Questa interpretazione non è giustificata dal testo. E tuttavia neppure si può dire – come invece suggerisce molta parte della letteratura teologica recente, troppo preoccupata di sgravare il sesso da ogni sospetto – che il sesso non ha alcun rilievo per rapporto al peccato di origine. Le successive parole con le quali Adamo si difende dall'accusa di Dio – *la donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato* – mostra come egli intenda il suo peccato come risultato di un inganno, e di un inganno reso possibile dalla straordinaria capacità persuasiva che mostra nei suoi confronti quella donna che Dio gli ha messo accanto.

La costruzione complessiva del brano di Gen 2-3 indica, senza possibilità di dubbio, come proprio il rapporto tra uomo e donna, e più precisamente la ragione di precarietà che lo affligge, sia l'indice più chiaro della frattura del disegno originario di Dio. Non solo, mostra anche come il peccato originale coinvolga di necessità il rapporto stretto che unisce l'uomo e la donna. Il testo suggerisce, in maniera almeno implicita, che l'inganno del desiderio si produce grazie alla complicità equivoca tra uomo e donna. Non è difficile verificare quanto facilmente l'attrattiva tra uomo e donna possa alimentare l'illusione e l'inganno. Appunto tale complicità alimenta un sogno di onnipotenza, di essere addirittura come Dio.

d) Le successive parole, che Dio rivolge all'uomo, alla donna e al serpente interpretano gli evidenti aspetti di *male* della condizione umana presente come una *conseguenza* del peccato di origine. Questi aspetti di male paiono proiettare un'inevitabile ombra sulla vita tutta; essi sospendono infatti il tratto promettente che la vita mostrava ai suoi inizi. Questi aspetti sono individuati in questa pagina fondamentale della Bibbia per rapporto alla questione del male attraverso quattro volti della esperienza:

1) Anzi tutto l'ambiguità del rapporto tra uomo e donna; *Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà (3,16^b)*; la prossimità facile tra uomo e donna assume ora i tratti inquietanti della seduzione e del dominio; pare impossibile distinguere con certezza che cosa sia amore e che cosa invece soltanto seduzione; che cosa sia giusto servizio espressione di fiducia nell'altro, e che cosa sia invece pericolosa abdicazione alla sua prepotenza.

2) Un secondo volto è quello della precarietà allarmante della vita fin dai suoi inizi, e anzi soprattutto ai suoi inizi: *Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli, (3,16^a)*.

3) Un terzo volto è la sterilità della fatica umana, che mai raggiunge i risultati che si propone; essa è documento della rottura di quel rapporto originario di alleanza dell'uomo con la terra, concepita da Dio come un giardino per la vita umana: *maledetto sia il suolo per causa tua! con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita (3, 17s)*.

4) L'ultimo volto, sintetico, è la morte, di fatto vissuta quale documento della vanità di tutta la fatica che l'uomo produce nello sforzo di vivere: *Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai! (3,19)*.

Contro il male che dilaga come un contagio inesorabile pare impossibile ergere un argine. Il testo di Gen 2-3 propone tuttavia al suo culmine, prima ancora delle parole rivolte alla donna e all'uomo, una promessa di Dio; essa è contenuta nelle parole rivolte al serpente; quelle parole articolano una maledizione; soltanto il serpente è maledetto da Dio, non certo la creatura umana; la maledizione è quella della finale sconfitta del serpente ad opera del figlio che nascerà dalla donna:

Io porrò inimicizia tra te e la donna,
tra la tua stirpe e la sua stirpe:
questa ti schiaccerà la testa

e tu le insidierai il calcagno. (Gen 3, 15)

Merita di sottolineare due differenti aspetti di questa promessa, comunemente qualificata come proto-vangelo. Il primo aspetto è quello della sua corrispondenza con le forme più antiche che la promessa assume nella storia della salvezza; già la promessa di Dio ad Abramo assume infatti la figura della promessa di un figlio; quel figlio appare improbabile; Abramo infatti è vecchio e Sara appare ormai *avvizzita*: alla promessa di avere un figlio ella *rise dentro di sé e disse: «Avvizzita come sono dovrei provare il piacere, mentre il mio signore è vecchio!»* (Gen 18,12); e tuttavia proprio attraverso quel figlio improbabile si realizzerà la promessa ad Abramo, di divenire pegno di benedizione per tutte le nazioni della terra (cfr. Gen 12,3 e 18,18). La promessa fatta ad Abramo conoscerà il suo sviluppo nella promessa del figlio di Davide, e dunque nella promessa del re Messia; già in Isaia 7,14 la promessa del Messia assume la forma di promessa del figlio della donna: *Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele*. La donna di cui si parla è una nuova, una *vergine*, traduce la CEI; il termine ebraico ha nel testo di Isaia il significato generico di giovane donna alla sua prima maternità. Appunto la fede nel Messia futuro, istituita dalla predicazione dei profeti, è alla base del proto-vangelo. E tuttavia il testo ha carattere sapienziale; in tal senso esso interpreta il significato che assume il figlio nella vita di ogni donna e di ogni uomo; attraverso di lui si ritorna agli inizi; è ritrovata la certezza del carattere promettente e affidabile della vita; per rapporto al figlio diventa possibile quella dedizione senza risparmio, che appare invece sospetta nel rapporto tra l'uomo e la donna, e nei rapporti umani in genere. Ogni donna, e certo poi anche ogni uomo, accanto alla donna, trova nella esperienza del figlio il principio di una possibile e doverosa conversione della vita.

La legge

L'impegnativa pagina della Genesi getta una luce nuova sulla stessa legge di Mosè, la quale certo era stata data già prima che la sapienza di Israele esprimesse quella sofisticata riflessione sulla questione del male. Come già abbiamo accennato, la pagina di Genesi attraverso il divieto di mangiare dell'albero offre una interpretazione sintetica del senso della legge articolata mediante molti precetti. Riconduce ogni precetto all'unico di *non desiderare*, di non accordare dunque al desiderio indistinto degli occhi e della bocca il valore di traccia affidabile per il cammino. Nella luce di quella sintesi deve essere compreso ogni singolo comandamento.

Per riferimento al rapporto tra uomo e donna il comandamento del decalogo è espresso in forma assai concisa: *non commettere adulterio*. Come a dire, non devi inseguire il desiderio che sempre da capo l'immagine della donna (ma certo anche dell'uomo) accende nel tuo cuore; non devi tentare di carpire la gioia che l'incontro tra uomo e donna promette alla tua vita separando quella gioia dalla promessa che l'incontro stesso obiettivamente chiede, dal dono dunque della tua stessa vita.

Il nesso stretto che sussiste tra rapporto sessuale tra uomo e donna da un lato, e la promessa matrimoniale dall'altro, costituisce certo un principio morale in qualche modo riconosciuto da ogni tradizione civile; ma appunto solo in qualche modo. Unicamente la tradizione cristiana darà a quel nesso perentorietà assoluta. Già la tradizione giudaica per altro, o più cautamente già la predicazione profetica che rimase però sempre in minoranza nella tradizione giudaica, aveva preparato l'interpretazione rigorosa di Gesù; come è scritto in *Malachia* (2,14), *il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che ora perfidamente tradisci, mentr'essa è la tua consorte, la donna legata a te da un patto*; l'accostamento del matrimonio all'alleanza induce la concezione del matrimonio come vincolo senza pentimenti.

Nel nostro mondo la convinzione morale che il rapporto tra uomo e donna comporta per se stesso un vincolo per sempre ha cessato d'essere universalmente condivisa, come ben si vede. La diffusa sensibilità pare ormai ritenere scontata la operazione tra sesso e matrimonio. Il matrimonio è al massimo una possibile forma di vivere il rapporto sessuale; ma non è certo la prima forma, né probabilmente l'unica.

Al divieto dell'adulterio appare strettamente legato per sua natura il divieto del ripudio. A tale riguardo però la legge di Mosè non è così perentoria come lo sarà Gesù; essa si arrende di fronte all'evidenza che sussistono circostanze tali da rendere la fedeltà impraticabile, o addirittura indegna; mi riferisco al caso in cui la fedeltà dovrebbe esprimersi nei confronti di una moglie adultera; dalla giurisprudenza rabbinica il rapporto con la moglie adultera era considerato non solo non obbligatorio, ma addirittura sconveniente e contaminante. I casi che consentono il ripudio sono indicati da Mosè – in realtà da una codificazione della tradizione mosaica proporzionalmente tarda – in maniera piuttosto imprecisa:

Quando un uomo ha preso una donna e ha vissuto con lei da marito, se poi avviene che essa non trovi grazia ai suoi occhi, perché egli ha trovato in lei qualche cosa di vergognoso, scriva per lei un libello di ripudio e glielo consegna in mano e la mandi via dalla casa. (Dt 24, 1)

Che cosa voglia dire *qualche cosa di vergognoso* non è chiaro; la giurisprudenza rabbinica era divisa; i più severi pensavano che soltanto la fattispecie prevista era realizzata soltanto nel caso di adulterio della donna; mentre i più liberali pensavano che non si potesse precisare in termini così precisi il caso previsto; occorreva rimettersi alla valutazione insindacabile del singolo.

La discussione era in ogni caso viziata da una pregiudiziale comprensione giuridica della legge. Come distinguere tra il diritto e il comandamento di Dio? Una tale distinzione non era certo presente alla consapevolezza comune dei tempi dell'Antico Testamento; di più, quella distinzione era in qualche modo pregiudizialmente esclusa dalla concezione etnica del popolo di Dio; essa comportava che si riconoscesse alla legge di Dio il valore di un codice civile e penale.

Appunto questa concezione della legge è contrastata da tutta la predicazione profetica; l'idea grandiosa di *torah* supposeva per se stessa una comprensione della legge che andava al di là dei singoli precetti e mirava al cuore dell'uomo. In questa prospettiva maturavano le condizioni per intendere il divieto di adulterio come assoluto.

I profeti

L'apporto della predicazione dei profeti al preciso tema del matrimonio appare soltanto obliquo. Essi infatti non si occupano espressamente di matrimonio, come non si occupano in genere della morale personale e quotidiana. La loro attenzione, almeno in prima battuta, si porta su quei comportamenti che lasciano un segno visibile sulla vita del popolo considerato nel suo insieme; dunque si occupano del modo di fare dei re, dei sacerdoti, dei falsi profeti, dei ricchi, di coloro che contano nella vita pubblica in genere.

Il messaggio di fondo, che essi esprimono, è la radicale estraneità di *questo popolo* rispetto alla figura di popolo prevista dal disegno che Dio. In tal senso è detto francamente che questo popolo è un popolo *adultero*, o rispettivamente è un popolo incline alla *prostituzione*; incline cioè a concedersi ad altri dei diversi dall'unico Dio, quello che solo ha creato cielo e terra. A procedere da questa accusa forfetaria, i profeti si concentrano però poi, progressivamente, sul *cuore* di questo popolo, sulla colpa radicale cioè da cui procedono i modi di fare e di pensare di tutti; nel *cuore* essi scorgono appunto il rifiuto del *timore di Dio*, dunque della fede stessa.

Per dire appunto del profilo *cordiale* della colpa, e quindi poi di riflesso del profilo *cordiale* che deve assumere l'alleanza stessa tra Dio e il suo popolo, essi ricorrono all'immagine sponsale. La loro accusa assume allora il profilo della denuncia del popolo come sposa infedele. Iniziatore in tal senso è il profeta Osea, profeta del *cuore* per eccellenza. Egli esprime l'accusa nei confronti di Israele per esempio così:

Accusate vostra madre, accusatela,
perché essa non è più mia moglie
e io non sono più suo marito!
Si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni
e i segni del suo adulterio dal suo petto;
altrimenti la spoglierò tutta nuda
e la renderò come quando nacque
e la ridurrò a un deserto, come una terra arida,
e la farò morire di sete.
I suoi figli non li amerò,
perché sono figli di prostituzione. (Os 2, 4-6)

L'invito ad accusare la madre è rivolto ai figli di Israele; essi sono figli del popolo, nel senso che appunto dalla loro appartenenza a quel popolo derivano la loro visione del mondo e di tutte le cose; accusare la madre equivale a prendere le proprie distanze dal popolo, e dunque dalla propria prima nascita. L'accusa è giustificata da questa affermazione radicale: *essa non è più mia moglie e io non sono più suo marito!* Come a dire, ho rotto la mia alleanza con lei. Il suo tradimento è attestato da *i segni delle sue prostituzioni* sulla

faccia e da i segni del suo adulterio nel petto; quei segni sono nascosti, nel senso che essi non appaiono subito evidenti a tutti; la minaccia che Dio esprime nei confronti del popolo è di metterlo a *nudo*; di togliere il velo di ipocrisia con il quale esso nasconde le sue prostituzioni. Addirittura la minaccia è di non amare più i figli di quel popolo, *perché sono figli di prostituzione*. Il ricorso alla metafora sponsale appare assai realistico; Dio manifesta un'ira che è come quella dello sposo tradito.

Il linguaggio dell'ira non dice per altro la verità ultima dei rapporti di Dio con il suo popolo. La verità ultima è quella di una amore senza pentimenti. La verità è quella espressa dalla parabola vivente che il profeta realizza nella sua stessa carne; sposerà una donna di strada e la ricondurrà alla fedeltà attraverso il proprio amore ostinato. Dio non ripudia; la promessa dunque è quella che la fedeltà di Dio, misericordioso ma insieme geloso, riuscirà alla fine a convertire il suo popolo.

Perciò, ecco, la attirerò a me,
la condurrò nel deserto
e parlerò al suo cuore.
Là canterà
come nei giorni della sua giovinezza,
come quando uscì dal paese d'Egitto. (Os 2, 16.17^b)

All'uso delle immagini sponsali per condannare il peccato del popolo corrisponde l'uso delle medesime immagini per dire della salvezza. Esse saranno caratteristiche della predicazione degli ultimi profeti, quelli che dicono appunto della salvezza escatologica. Ne citiamo uno fra i molti; si riferisce al Gerusalemme, la città santa, al presente avvilita e deserta, che rappresenta la condizione del popolo tutto:

Per amore di Sion non tacerò,
per amore di Gerusalemme non mi darò pace,
finché non sorga come stella la sua giustizia
e la sua salvezza non risplenda come lampada.
Allora i popoli vedranno la tua giustizia,
tutti i re la tua gloria;
ti si chiamerà con un nome nuovo
che la bocca del Signore indicherà.
Sarai una magnifica corona nella mano del Signore,
un diadema regale nella palma del tuo Dio.
Nessuno ti chiamerà più Abbandonata,
né la tua terra sarà più detta Devastata,
ma tu sarai chiamata Mio compiacimento
e la tua terra, Sposata,
perché il Signore si compiacerà di te
e la tua terra avrà uno sposo.
Sì, come un giovane sposa una vergine,
così ti sposerà il tuo architetto;
come gioisce lo sposo per la sposa,
così il tuo Dio gioirà per te. (Is 62, 1-5)

Alla promessa corrisponde un imperativo; esso è rivolto non alla città stessa, ma alle sentinelle della città, a coloro che in essa vegliano in attesa dell'opera di Dio; dunque ai profeti, ai sacerdoti, ai credenti tutti:

Sulle tue mura, Gerusalemme,
ho posto sentinelle;
per tutto il giorno e tutta la notte
non taceranno mai.
Voi, che rammentate le promesse al Signore,
non prendetevi mai riposo
e neppure a lui date riposo,
finché non abbia ristabilito Gerusalemme
e finché non l'abbia resa il vanto della terra. (Is 65, 6-7)

Anche in questo testo il tema del discorso non è certo quello del matrimonio e della famiglia. E tuttavia l'uso della metafora sponsale per dire della salvezza ha una precedibile ricaduta sulla vita stessa degli sposi. Nel caso di Osea la missione di realizzare attraverso la propria esperienza matrimoniale una profezia è esplicito. Ma attraverso la testimonianza sua e di tutti i profeti la missione diventa quella propria di tutti gli sposi: essi dovranno essere, come Gerusalemme, una parabola per tutti i popoli della terra.

Possiamo trovare facile riscontro di questa missione della famiglia nella nostra esperienza concreta. Una famiglia solida diventa facilmente e con tutta naturalezza un segno di speranza per tutti coloro che la conoscono. Non c'è altro luogo della terra nel quale possa essere trovato documento altrettanto visibile e convincente del senso buono e promettente della vita quanto una famiglia armonica e accogliente. Il desiderio di tutti si porta con grande spontaneità verso quella famiglia, per cercare in essa conferma delle certezze più antiche e ovvie della vita. Una famiglia così è come le sentinelle di cui parla il profeta; quelle sentinelle che debbono ricordare giorno e notte a Dio le sue promesse, senza stancarsi mai. Questo carattere profetico corregge chiaramente l'immagine soltanto affettiva della famiglia, e in particolare del rapporto sponsale; esso non deve essere pensato e vissuto quasi fosse semplicemente un presidio per la vita degli sposi; esso è un presidio per la vita di tutti; lo è di fatto, lo deve essere in linea di principio.

Il vangelo di Gesù

I tardi testi profetici preparano da vicino la predicazione di Gesù, e dunque l'immagine cristiana del matrimonio quale segno e pegno della fedeltà senza pentimenti che ha l'amore di Dio per il suo popolo, quale manifestato in Cristo.

Alla metafora sponsale i testi del Nuovo Testamento ricorrono per dire la verità stessa di Gesù e del suo vangelo; esso porta a compimento la promessa dei profeti. Tutti conoscono la formula sintetica della lettera agli *Efesini*: dopo aver citato il passo della Genesi, *per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola*, Paolo commenta: *Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!* Questo testo è all'origine prossima della concezione del matrimonio come sacramento. Ma per comprendere questa formula sintetica appare indispensabile collocarla sullo sfondo della predicazione dei profeti, e sullo sfondo del ministero stesso di Gesù.

L'attestazione più certa di come Gesù stesso si sia qualificato come lo sposo – quella risalente alle parole stese di Gesù – è la sua risposta alla obiezione che i farisei rivolgono ai suoi discepoli, che non digiunano:

Possono forse digiunare gli invitati a nozze quando lo sposo è con loro? Finché hanno lo sposo con loro, non possono digiunare. Ma verranno i giorni in cui sarà loro tolto lo sposo e allora digiuneranno. (Mc 2, 19-20)

La presenza di Gesù in mezzo agli uomini, i segni di guarigione che egli compie, il vangelo che egli predica, conferiscono al tempo da lui inaugurato i tratti del tempo di gioia e di festa. Digiunare il quel tempo sarebbe come negare la verità del lieto annuncio che egli proclama. I farisei che contestano ai discepoli di non fare digiuno, come lo fanno gli altri, come lo si fa da sempre e da tutti, dimostrano di non aver capito i segni di questo tempo. Per articolare il senso di questo tempo Gesù ricorre con tutta ovvietà alla metafora dello sposo; il tempo presente è il tempo della festa di nozze.

Il tema di Gesù quale sposo è orchestrato in maniera assai efficace e suggestiva nel quarto vangelo. Certo anzi tutto attraverso il racconto di Cana, interpretato come il gesto con cui Gesù diede *inizio ai suoi segni, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui* (2, 11). Assai prima e assai più che un piacere fatto agli sposi, il segno è l'annuncio di Gesù come lo sposo la cui presenza garantisce il permanere della festa - del vino migliore - fino all'ultimo giorno; tant'è vero questo, che la conclusione del brano non si riferisce agli sposi di Cana, ma appunto ai discepoli. Quel segno non è compiuto solo per gli sposi; ché anzi degli sposi nulla si dice, né per registrare la loro iniziale disillusione, né per registrare la loro finale gioia. Quel segno è compiuto in favore dei discepoli; o magari anche per i servi, ai quali la madre aveva detto *Fate tutto quello che vi dirà*; soltanto l'obbedienza al Figlio rende possibile convertire in vino le cose banali di ogni giorno, quelle molte faccende della vita domestica, che sono sempre sul rischio di diventare una cosa scipita e pesante, che dà noia piuttosto che gioia. Il segno di Cana rivela come lo sposo in realtà sia Gesù stesso.

Come lo sposo Gesù è designato espressamente da Giovanni Battista, l'ultimo dei profeti, quello che nella maniera più chiara attesta la qualità altra del disegno di Dio rispetto ai disegni di questo popolo. In questo senso Gesù stesso lo definisce come *il più grande tra i nati di donna*; quando i suoi stessi discepoli invitano Giovanni a ribellarsi al suo destino ingrato, e gli dicono: *Rabbi, colui che era con te dall'altra parte del Giordano, e al quale hai reso testimonianza, ecco sta battezzando e tutti accorrono a lui*, Giovanni risponde:

Voi stessi mi siete testimoni che ho detto: Non sono io il Cristo, ma io sono stato mandato innanzi a lui. Chi possiede la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è compiuta. Egli deve crescere e io invece diminuire. (Gv 3, 28-30)

Appunto nella luce di questa rappresentazione di Gesù come il Messia sposo occorre intendere il segno da lui compiuto a Cana di Galilea.

La parola più esplicita pronunciata da Gesù a proposito del matrimonio è certo quella relativa al ripudio (Mt 19, 1-12p); in quell'occasione Gesù proclama espressamente il superamento del regime antico, e della concessione fatta da Mosè alla durezza di cuore dei figli di Israele:

Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così. Perciò io vi dico: Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un'altra commette adulterio. (Mt 19, 8-9)

L'affermazione di Gesù suppone che oggi, e cioè con la presenza sua in mezzo agli uomini, sia venuta meno quella durezza di cuore che impediva di comprendere la legge data da Dio fin dall'inizio. La durezza di cuore di cui Gesù parla è quella che nasce dalla eredità di Adamo; il rimedio a tale durezza di cuore è l'amore di Gesù stesso, che, *avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine* (Gv 13, 1). Ma prima ancora di testimoniare mediante il dono della propria vita la necessità di abdicare alla difesa di sé stessi per amare Gesù proclama il principio corrispondente ai suoi discepoli. Mi riferisco in particolare a una sentenza molto densa, molto dura ed esigente, ma insieme di un'evidenza inconfutabile:

Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà. (Mc 8, 35)

Non è possibile negare la verità di questo principio: che cioè il tentativo di salvare la nostra vita conduce infallibilmente alla sua perdita; più difficile è comprendere la sua causa, la causa del vangelo; ma non si può negare che trovare una speranza per la vita è possibile unicamente a condizione di trovare una buona causa per la quale la vita possa essere donata. La nostra vita, la vita dico che ci è assegnata a monte rispetto ad ogni nostra scelta, è in realtà molto poco nostra: è un compito e non un nostro patrimonio. Essa può diventare effettivamente nostra unicamente a condizione che ce ne possiamo appropriare mediante un atto libero. E l'atto libero esige appunto che sia conosciuta una causa alla quale dedicare la vita. In questo senso l'uomo solo non conosce alcun bene. l'incontro tra l'uomo e la donna apre all'uomo la via per uscire dalla sua solitudine.

Gesù proclama la nuova legge del rapporto tra uomo e donna, quella della promessa irrevocabile, non come una legge nuova, ma come la legge fissata fin dal principio della creazione. Essa neppure è propriamente una legge; è invece prima di tutto un vangelo, è una buona notizia. Non a caso, l'incontro tra uomo e donna si produce nel segno della gioia. Il dono reciproco non appare agli inizi come un compito grave, ma come il principio della libertà. Quell'incontro annuncia come sia possibile fare della vita un dono, liberandoci in tal modo dal compito disperato di doverla salvare, di doverne raccogliere il vantaggio presso noi stessi, di doverci "realizzare".

La nuova legge proposta da Gesù appare incomprensibile agli stessi suoi discepoli, che dicono: *Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi*. Gesù effettivamente riconosce che *non tutti lo possono capire, ma solo coloro ai quali è stato concesso*, s'intende da Dio. E' concesso – più precisamente – a coloro che possono capire come sia concessa all'uomo la libertà di perdere la propria vita per amore del fratello o della sorella.

Nella tradizione cattolica spesso è stato ripetuto che l'indissolubilità del matrimonio non è soltanto una richiesta fatta da Gesù ai credenti, ma un'esigenza *naturale* della legge morale conosciuta dalla ragione. Senza entrare qui nella complicata questione dei rapporti tra ragione e fede, merita in ogni caso sottolineare come, a giudizio di Gesù stesso, la legge che impone una fedeltà senza eccezioni all'alleanza nuziale può essere compresa soltanto da coloro che ne intendono il senso dall'istruzione stessa di Dio. Il venir meno delle evidenze, che sole consentono di vivere con convinzione interiore la fedeltà, è in tal senso un segno del venir meno della fede stessa nel vangelo. Per poter trovare nel vangelo persuasive risorse anche nei momenti più ardui, occorre esercitarsi in questo confronto dell'esperienza matrimoniale con il modello offerto dall'amore di Cristo già nelle condizioni ordinarie della vita. Uscire in tal modo dalla prospettiva di un amore tra uomo e donna vissuto nella prospettiva soltanto affettiva.

Da considerare sarebbe anche la nuova interpretazione che Gesù propone del precetto *non commettere adulterio*, in una delle sei antitesi del discorso della montagna che mettono a confronto la legge perfetta del vangelo con la legge mosaica. *Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore* (Mt 6, 28). Il tradimento del patto di alleanza che lega l'uomo alla donna, a giudizio di Gesù, può essere consumato anche soltanto con gli occhi, con i pensieri, nel cuore.

Paolo

Quale sia l'immagine del matrimonio cristiano, vissuto nel segno della fede nel vangelo di Gesù, indica in maniera più esplicita, ma insieme molto contratta, Paolo, in particolare in quel passo della lettera agli Efesini (5, 21-33), che costituirà il referente prossimo della dottrina cristiana che intende il matrimonio come sacramento della fede. Il testo è di carattere parenetico, articola cioè l'esortazione alla vita cristiana; Paolo non si propone propriamente di spiegare che cosa debba intendersi in generale per matrimonio; si preoccupa invece di raccomandare agli sposi la serietà dei loro impegni morali, così come di raccomandare poi anche a genitori e figli la serietà dei loro impegni. Tale serietà questa trova appunto nel riferimento a Cristo la sua spiegazione.

I contenuti materiali dell'esortazione sono simili a quelli che avrebbe proposto anche un rabbino giudeo; le mogli debbono essere sottomesse ai loro mariti; i mariti debbono amare le mogli. Nei confronti di questo testo di Paolo nascono oggi molte e facili obiezioni; la più ovvia riguarda la sottomissione delle mogli; sembra opporsi a questa soggezione la famosa uguaglianza tra uomo e donna. Ma anche a proposito dell'amore chiesto ai mariti si potrebbe obiettare: perché rivolgere questa esortazione soltanto a loro? Non debbono forse amare anche le mogli? Paolo sapeva che il difetto di amore nel caso delle mogli si esprime soprattutto attraverso la petulanza; nel caso dei mariti soprattutto attraverso la violenza. Paolo sapeva, e anche noi in un modo o nell'altro sappiamo. Raccomandando la soggezione e rispettivamente l'amore, egli non diceva certo tutto, ma soltanto quello che appariva più urgente.

La cosa che più gli premeva non era però quella di ribadire queste ovvietà; ma di segnalare come anche attraverso tali ovvietà doveva passare la loro fede nel vangelo. Per questo ad ogni sua esortazione egli aggiunge *nel Signore*. Nel caso del matrimonio aggiunge qualche cosa di più rispetto a questa espressione ellittica. Suggestivo che nella soggezione della moglie al marito trova riflesso la stessa soggezione della Chiesa a Cristo; dunque, quella soggezione che certo non deve essere soltanto delle mogli, ma di tutti i credenti. Ma quello che è di tutti trova più evidente rappresentazione in alcuni. Non tutti sono dottori, non tutti profeti, non tutti sacerdoti; eppure in senso più essenziale proprio tutti sono insieme dottori, profeti e sacerdoti. Analogamente si dica dell'accostamento tra l'amore dei mariti e quello di Cristo per la Chiesa; questo amore è proposto come modello a tutti, e insieme trova la sua immagine più chiara nell'amore dei mariti.

L'affermazione più solenne del brano è quella citazione di Gen 2, 24, *Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola*, interpretata attraverso la sentenza: «Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!». Essa suggerisce che il significato prima nascosto dell'incontro tra l'uomo e la donna, e dunque di quel distacco dalla casa precedente del padre e della madre per essere una carne sola, sia da cercare appunto nell'uscita del Figlio stesso dalla casa del Padre per essere una carne sola con la famiglia umana. Il gesto di redenzione di Cristo diventa in tal modo la figura di senso, o di speranza, alla quale l'uomo e la donna debbono riferirsi mediante la fede; quella figura dunque che consente, e insieme esige, di finalmente superare la prima forma 'concupiscente' del loro rapporto. In Cristo, e soltanto in Cristo, è possibile che il matrimonio adempia a quel voto, di essere alleanza

per sempre, che pure è in qualche modo già iscritto nelle prime forme psicologiche del loro incontro, come nelle successive forme che la tradizione civile conferisce a quel rapporto.

L'effettiva attitudine a vivere il mistero della fede nel rapporto matrimoniale non dipende, ovviamente, dal fatto di *conoscere* la verità suggerita da Paolo, o suggerita dalle parole del vangelo; dipende invece da una consuetudine pratica di vita, mediante la quale soltanto sono dischiusi gli occhi della fede. Gli occhi cioè che soli consentono di vedere nella sua consistenza profonda di che cosa si tratti nella vita di ogni giorno.

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su
«La famiglia affettiva e i compiti presenti della Chiesa»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei mesi di ottobre/novembre 2006

3. La nascita di un bambino: la meraviglia, la tenerezza e il senso

Generazione e rapporto coniugale

Il rapporto tra uomo e donna non si può ridurre al profilo solo affettivo. Tale impossibilità diviene clamorosamente manifesta attraverso la successiva esperienza della generazione.

Davvero questa esperienza è solo successiva? Dal punto di vista cronologico certo essa è solo successiva, non può che essere solo successiva. E tuttavia il figlio non può certo essere pensato come una presenza che semplicemente si “aggiunga” al precedente rapporto tra l'uomo e la donna, in ipotesi vissuto e subito apprezzata per se stesso, senza alcun riferimento al figlio. La presenza del figlio realizza invece un voto, che occorre riconoscere come fin dall'inizio iscritto nell'amore tra uomo e donna.

Il voto di cui si dice non è sempre espresso in maniera consapevole e deliberata in precedenza. Addirittura accade, oggi ancora, che il figlio sia concepito senza alcuna intenzione previa. E tuttavia, quando sia di fatto concepito, il figlio è anche voluto, per buona fortuna quasi sempre. Egli è per così dire “adottato”, magari con il rammarico di non averlo desiderato e atteso prima. Dopo la nascita il figlio suscita una tenerezza e addirittura un amore, che fa rimpiangere il fatto di non averlo scelto espressamente fin dal principio.

L'esperienza della generazione illustra nella maniera più chiara una legge fondamentale della vita, che vale non soltanto per il figlio, ma per tutte le esperienze radicali della vita: esse non hanno origine da una nostra scelta deliberata, ma da un accadimento, che rende manifesto a noi il nostro destino. Rivela noi a noi stessi. Porta alla luce quella nostra identità, della quale eravamo in attesa fin dall'inizio certo, ma la cui conoscenza e la cui effettiva realizzazione è sospesa a un evento che deve accadere. In tal senso, la forma del tempo della nostra vita è sempre quella di un tempo di avvento. Aspettiamo di vedere i segni di Colui che solo ci conosce.

Oggi il figlio *normalmente* è scelto. In che senso è scelto? Quale forma può assumere una scelta come questa? O addirittura quale forma deve assumere? È diventata corrente l'affermazione che la generazione deve essere *responsabile*; per essere responsabile, essa deve essere deliberatamente scelta. La riflessione a proposito della forma che assume questa scelta rimane fino ad oggi assai scarsa.

Certo non si può scegliere l'identità precisa del figlio. Non si può scegliere il momento preciso in cui nascerà. Neppure si può scegliere la sua identità di genere. Tanto meno si può scegliere il carattere, le sue qualità complessive, la professione egli farà, e così via.

La scelta di generare assume in tal senso la forma del voto, e cioè dell'offerta di sé a quel figlio che Dio vorrà darci, se pure vorrà effettivamente darcelo. La volontà di generare comporta la consacrazione a un compito, la cui qualità è disposta da altri, da Dio stesso. Nel momento in cui la donna e l'uomo – ma soprattutto la donna – decidono di “cercare” (come si dice) un figlio essi debbono esprimere una disponibilità nei confronti di tutti i figli del mondo.

Illustra bene questa struttura di voto, che assume la decisione di attendere un figlio, il caso di Anna. Essa era sterile; o più precisamente, aveva a lungo cercato un figlio dal suo marito Elkana senza riuscire ad averlo. Era assai triste per questo motivo, piangeva continuamente e non voleva mangiare. Suo marito cercava di consolarla, manifestandole in molti modi il suo affetto: *Anna, perché piangi? Perché non mangi? Perché è triste il tuo cuore? Non sono forse io per te meglio di dieci figli?* Elkana aveva anche una seconda moglie, che gli aveva dato figli e figlie; *ma egli amava Anna, sebbene il Signore ne avesse reso sterile il grembo*. Il racconto di Anna illustra con molta efficacia come l'amore tra uomo e donna non possa bastare a se stesso. Anna andava al tempio ogni anno, *a presentarsi al Signore*; e un certo anno espresse davanti a Lui questo voto:

Signore degli eserciti, se vorrai considerare la miseria della tua schiava e ricordarti di me, se non dimenticherai la tua schiava e darai alla tua schiava un figlio maschio, io lo offrirò al Signore per tutti i giorni della sua vita e il rasoio non passerà sul suo capo. (1 Sam 1, 11)

Il voto di Anna illustra efficacemente la figura che deve assumere sempre l'atto della generazione: un voto, una consacrazione del figlio. O meglio, una consacrazione al figlio. Certo il figlio dovrà decidere da se stesso della sua vita; e tuttavia, per ciò che da lei dipende (e molto dipende), la madre consacra il figlio a Dio.

Come sopra osservavamo, la concezione moderna e romantica dell'amore sponsale lo concepisce quasi esso fosse una sorta di paradiso, un'esperienza beatificante in sé conclusa che non ha bisogno di altro. Non si tratta di una concezione soltanto moderna; è invece una illusione iscritta per sua natura nell'esperienza universale. Il caso di Elkana illustra bene la qualità di tale illusione. E tuttavia soltanto nel nostro tempo quella illusione trova conforto nelle forme della cultura diffusa, e prima ancora nelle forme pratiche della vita comune tra uomo e donna.

La consistenza obiettiva è della vita comune tra uomo e donna è quella di una promessa, che dischiude all'attesa. Il senso dell'attesa è appunto il figlio. La disposizione previa di attesa dispone a vivere nella maniera giusta la generazione effettiva, riconoscendo in essa l'adempimento del voto tacitamente formulato fin dall'inizio, o magari non tacitamente.

I difetti della tradizione dottrinale

L'originario riferimento dell'amore sponsale alla generazione nella tradizione teologica convenzionale è descritto affermando che il *bonum prolis* è il *fine primario* del matrimonio. La lingua usata era incongrua; non solo la lingua, ma anche il pensiero corrispondente era incongruo. La lingua dei fini o dei beni del matrimonio è stata di fatto oggi abbandonata. L'abbandono si è prodotto in omaggio alla concezione personalistica del matrimonio, e del rapporto sessuale in specie. Quel rapporto – così si dice - non deve essere inteso quasi fosse solo il mezzo ordinato alla generazione; esso ha invece dignità di fine in se stesso. Oltre e prima che alla generazione, il rapporto sessuale è ordinato alla espressione personale dei sentimenti, e alla coltivazione di sentimenti di amicizia coniugale.

Neppure questo linguaggio per altro appare del tutto soddisfacente. La ragione di bene che deve essere riconosciuta al rapporto sessuale considerato quale rapporto personale non si accosta semplicemente alla ragione di bene costituita dai figli; c'è un nesso intrinseco tra i due beni. Appunto questo nesso appare a rischio, oltre e prima che nelle forme del pensiero teologico di indirizzo personalistico, nella esperienza pratica effettiva degli sposi di oggi.

Le difficoltà che solleva un pensiero chiaro a questo riguardo non possono troppo stupire. Neppure deve troppo stupire il linguaggio un po' troppo materiale che veniva usato un tempo per dire del rapporto tra matrimonio e generazione: quel linguaggio trovava la sua spiegazione nelle circostanze culturali complessive, che lo rendevano del tutto prevedibile.

- (a) Un tempo non c'era bisogno di riflettere su questi aspetti radicali della esperienza umana, tanto essi apparivano scontati; garantiva tale carattere scontato il costume condiviso.
- (b) Inoltre, i modelli di pensiero a proposito dell'uomo apparivano obiettivamente inadeguati a rendere ragione del nesso simbolico che lega l'amore tra uomo e donna e la verità della generazione. Erano infatti modelli naturalistici: l'uomo è un animale che in più ha il pensiero, o l'anima. La differenza tra l'agire dell'uomo e quello dell'animale è che l'uomo agisce con intenzione. Nel caso dei comportamenti sessuali l'intenzione o il fine è il figlio.

In una delle prime opere del nuovo pensiero, qualificato come "personalistico", per ciò che si riferisce alla *fides*, dunque al rapporto di aiuto reciproco tra l'uomo e la donna, proponeva che si parlasse, anziché di *fine*, di *senso*; la categoria del *fine* era invece conservata per dire del figlio. L'opera è quella di H. DOMS,

intitolata appunto *Significato e scopo del matrimonio*². In realtà di significato piuttosto che di fine occorre parlare anche per riferimento al figlio.

Necessità di un pensiero nuovo

La necessità che si produca una riflessione deliberata della coscienza cristiana a proposito della generazione dipende da considerazioni molteplici.

(a) La prima considerazione è la tendenziale operazione tra sesso e generazione. La mutata situazione culturale ha determinato una decisa lievitazione delle attese reciproche tra coniugi, e insieme ha reso decisamente più ardua la realizzazione effettiva di tali attese. Su questo sfondo occorre intendere l'accresciuto rilievo psicologico che il momento propriamente sessuale assume nella vita della coppia, come per altro nella vita umana in generale.

Non è un caso che solo nel Novecento sia stata proposta la tesi che riconosce nel momento sessuale della vita una specie di paradigma alla cui luce intendere ogni altro suo aspetto (S. Freud). Che il momento sessuale della vita, e dunque l'identità maschile e rispettivamente femminile, abbiano un rilievo strutturante per rapporto alla visione complessiva di tutte le cose, è vero da sempre; un tempo tuttavia la cosa si realizzava senza necessità di pensarla. Oggi non è più così.

La morale sessuale cattolica ha abbandonato di fatto - almeno nelle intenzioni - lo schema *naturalistico*, che intendeva il sesso come una funzione, in favore di uno schema *personalistico*; e tuttavia incontra fino ad oggi notevoli difficoltà la coordinazione dei (cosiddetti) due aspetti della sessualità, quello unitivo e quello fecondo; i discorsi correnti accostano semplicemente questi due aspetti, invece di coordinarli. Pensare il nesso intrinseco tra di essi rimane fino ad oggi un compito inevaso.

(b) La seconda grossa ragione che impone un pensiero a proposito della generazione è questa: la scelta in questa materia oggi non appare più così ovvia come un tempo. È noto il sorprendente primato che l'Italia ha in fatto di denatalità. Come interpretare il fenomeno? Mi paiono decisamente poco convincenti le interpretazioni socio-economiche; assai più convincenti sono quelle di carattere "spirituale", che si riferiscono cioè alla difficoltà di pensare, immaginare, e certo anche apprezzare la scelta di divenire madre/padre. Il rapporto tra uomo e donna è vissuto a prescindere dal riferimento alla prospettiva della generazione, specie nel tempo disteso della frequentazione reciproca prima del matrimonio; la stessa decisione di sposarsi è presa spesso senza riferimento prossimo alla generazione. Questa si aggiunge, se si aggiunge, soltanto in seconda battuta e non si coordina in maniera spontanea con le scelte precedenti.

(c) Un terzo ordine di motivi, che impone la riflessione esplicita sulla generazione, è la nuova consapevolezza che oggi abbiamo del rilievo decisivo che assume l'età dell'infanzia per rapporto alla strutturazione psicologica complessiva del figlio. Tale rilievo è connesso, più precisamente, al fatto che in questa prima età della vita il figlio vive l'esperienza decisiva della propria accoglienza incondizionata da parte dei genitori. Solo grazie a tale esperienza matura la certezza di sé, o anche - come anche si dice - la fiducia primaria. Tale fiducia è il presupposto indispensabile per affrontare il mondo intero, senza perdersi e anzi con frutto. Grazie alla psicoanalisi in specie e alla sua teoria delle fasi evolutive conosciute dal processo di identificazione, sappiamo ormai come tale fiducia primaria non sia in fallibile; essa dipende proprio dal rapporto con i genitori, che ha rilievo strutturante per rapporto all'identità del minore. Sappiamo assai meno bene quali siano le leggi che reggono tale decisivo processo di strutturazione della identità, come in esso siano operanti le figure parentali, e quindi quali siano gli imperativi che s'impongono ai genitori perché essi possano essere all'altezza dei compiti che sono loro obiettivamente assegnati.

Denatalità e percezione del figlio

I tre ordini di motivi, che oggi impongono una riflessione esplicita sull'esperienza della generazione, come è facile intuire, sono strettamente legati tra loro. Nella considerazione corrente essi sono invece separati.

² La famosa opera di H. DOMS, del 1935 (cfr. tr. it. ed. Cathedra, Roma 1946), è stata messa all'indice; pur avendo sollevato già in quegli anni remoti un consistente dibattito, rimase nel complesso marginale, fino agli anni del Concilio; essa trovò tardivo apprezzamento nel quadro di quel generale mutamento di paradigma nell'approccio ai temi della sessualità che appunto nel dibattito conciliare, almeno intenzionalmente, si produsse.

Cerchiamo di illustrare il rapporto che li lega, a procedere dalla considerazione del secondo ordine di motivi.

La denatalità dei paesi sviluppati non dipende fondamentalmente – dicevamo – dai costi economici che i figli comportano, e neppure genericamente dai loro costi psicologici previsti. Troppo semplicistica e troppo moralistica ci pare la lettura del fenomeno della denatalità quale riflesso dell'accresciuto egoismo della coppia. La denatalità dipende assai più dal disagio che suscita il pensarsi quali genitori, che suscita rispettivamente il pensiero dei futuri compiti educativi. La resistenza alla generazione è assai maggiore in Italia rispetto a paesi più secolarizzati, più emancipati e moderni, forse anche più egoisti di noi; mi riferisco ad esempio alla Francia, o ai paesi scandinavi. Il fatto dà pensare. Quella resistenza non dovrà forse essere intesa come riflesso di un'immagine più alta della famiglia, e della responsabilità parentale, che l'Italia ha rispetto a quei paesi?

L'educazione come risposta alla domanda sul senso della vita

La scelta della generazione è difficile perché deve essere responsabile, come tutti ripetono. Ma che cosa vuol dire esattamente *responsabile*? Non basta certo che la generazione sia decisa, perché sia anche responsabile; occorre invece verificare i motivi che stanno alla base della decisione.

Responsabile è quella decisione di generare, della quale i coniugi sono in grado di rispondere, di fronte a tutti, ma anzitutto di fronte al figlio stesso. Tra i due profili sussiste un rapporto stretto: non è possibile rispondere al figlio senza rispondere di fronte a lui della vita intera, e quindi del mondo. La risposta attesa dal figlio è quella alla domanda circa il senso della vita, o più precisamente circa la speranza, che solo consente di intendere la vita come un dono.

L'eventualità che il figlio ponga espressamente ai genitori la domanda circa il senso della vita è solo eccezionale; si realizza tipicamente nell'età dell'adolescenza, l'età nella quale diventa manifesta per il figlio la necessità di scegliere. La vita cessa allora di apparire ovvia; cessa di apparire ovvia la stessa identità del figlio, come invece accadeva nell'età infantile. Appunto la necessità di scegliere, dunque di decidere a proposito di se stessi, ha di che raccomandare una precisa domanda ai genitori. "Voi mi avete assicurato che tutti mi sarebbero stati amici e vicini, mi avrebbero riconosciuto nella mia precisa identità, sarebbero stati sinceri e leali con me, mi avrebbero addirittura amato. Non vedo come tutto questo sia vero. Mi avete forse ingannato? Perché dunque mi avete messo al mondo?"

Una domanda tanto esplicita è certo soltanto eccezionale. Quando intervenga, essa è il segno evidente e doloroso del fatto che qualche cosa non ha funzionato nel rapporto tra genitori e figli. E tuttavia, senza che sia espressamente posta, quella domanda è silenziosamente presente alla radice di tutti i rapporti tra figli e genitori.

Molto prima che venga l'età dell'adolescenza, essa è implicitamente operante nel figlio già nella sua età infantile. E a quella domanda i genitori danno risposta – lo sappiano o meno - attraverso tutti i loro gesti, molto prima e molto più che attraverso le loro parole.

Proprio questo fatto spiega come, per secoli e addirittura millenni, non sia apparsa la necessità di pensare espressamente, in maniera riflessa, quel che esige il rapporto educativo. Esso andava da sé. Oggi invece, l'educazione non va affatto da sé; per riconoscerne il senso, e quindi le difficoltà, diventa indispensabile pensare in maniera riflessa al nesso stretto che lega il compito di educare alla qualità sorprendente e densa di mistero della generazione, e quindi del rapporto tra genitori e figli che proprio in forza della generazione si stringe.

L'immagine della vita umana proposta dalla cultura del nostro tempo rimuove in molti modi questa evidenza, che l'uomo è per sua natura figlio. Non è figlio solo perché per venire al mondo ha bisogno di due genitori. Ha bisogno di due genitori per accedere alla percezione significativa del mondo, per riconoscere in esso una dimora accogliente della sua vita, un luogo che gli propone una promessa e insieme un compito. Soltanto attraverso la relazione filiale egli accede alla propria identità.

I modelli correnti

Un'illustrazione eloquente di tale rimozione offrono le forme del pensiero corrente a proposito di

educazione. Essa è oggi pensata soprattutto a margine della scuola, e non invece a margine dall'esperienza familiare. È spesso pensata dunque in termini di socializzazione; che è come dire che l'opera della educazione consisterebbe nel propiziare l'apprendimento di quei saperi e di quelle abilità che sono necessarie al rapporto sociale. In tal senso l'educazione è ridotta a insegnamento.

Educare non vuol dire solo e subito socializzare. Vuol dire invece, prima di tutto, propiziare il cammino che conduce alla libertà del figlio, dunque alla sua capacità di volere davvero; di volere non solo questa e l'altra cosa, ma di volere se stessi, di disporre di se stessi, di decidere a proposito della propria vita.

Le difficoltà dei processi di individuazione sono assai frequenti e assai note. Di quelle difficoltà si parla per altro in termini solo psicologici. Quando i figli hanno difficoltà più macroscopiche ci si rivolge agli psicologi. Questo non accade soltanto nella vicenda concreta dei singoli; ma anche a livello sociale, a livello di comunicazione pubblica, i problemi dell'identificazione sono istruiti in termini psicologici. Sotto tale profilo, diverso da quello dell'insegnamento, il compito educativo è interpretato in termini "clinici", quasi esso consistesse dunque nel propiziare la salute psicologica del minore. Mentre invece, considerato nella sua profondità radicale, il compito è quello di attestare una speranza.

Accadimento e scelta

La struttura di fondo dell'esperienza della generazione ha una fisionomia assai simile a quella del matrimonio, e più in generale a quella propria del dramma della vita in ogni sua declinazione: precede l'intenzione libera l'accadimento sorprendente; esso suscita l'intenzione stessa e insieme sotto altro profilo la rende necessaria, la rende moralmente necessaria.

La generazione, prima d'essere decisa, accade; accadendo, anche persuade, manifesta cioè il senso ovvio della vita, al figlio ma anche ai genitori stessi. Essi apprendono il senso del loro atto attraverso l'esperienza grata che ne scaturisce.

Quando diciamo che essa accade prima di essere scelta ci riferiamo per un lato alla filogenesi e per altro lato alla ontogenesi; dunque alla storia della cultura e rispettivamente alla storia di vita del singolo. Il figlio non è mai risultato di una decisione, ma è accadimento che sorprende, insieme convince e avvince; assegna cioè al genitore un'identità e un compito.

La verità di queste affermazioni è più facile riconoscere quando si guardi all'evento della generazione a procedere dal punto di vista del il figlio. E tuttavia è relativamente facile riconoscere come la percezione della propria condizione da parte del figlio sia insieme, e assai presto, principio di gratitudine anche per i genitori, e sia insieme principio di discernimento dei loro comportamenti, della buona qualità di quei comportamenti.

La cultura della tenerezza

La cultura della famiglia affettiva, propria anzitutto della famiglia borghese, ha molto sviluppato il sentimento della tenerezza nei confronti del figlio. Uno storico francese molto noto, Ph. Ariès, afferma che tale sentimento sarebbe soltanto moderno. Mi riferisco alla sua opera *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna* (del 1960, trad. it. Laterza, Bari 1989); egli parla addirittura di una "scoperta dell'infanzia" che si produrrebbe a procedere dal XVII secolo; lo sviluppo del nuovo sentimento dell'infanzia è parallelo all'affermarsi della scolarizzazione infantile, alla acquisizione di una più precisa e intensa identità (affettiva) della famiglia, alla centralità quindi che il bambino assume nella vita della famiglia. La tesi di Ariès, per quanto discussa e discutibile nel dettaglio, troppo rigida in alcune sue affermazioni, appare nelle sue linee di fondo assolutamente pertinente.

Certo un sentimento di tenerezza il bambino ha suscitato da sempre, specie nella madre e più in generale ogni donna adulta. Esso è naturale. E tuttavia questo sentimento, come tutti i sentimenti, rimanda a un senso, e dunque a un compito futuro. Esso non può essere vissuto invece quasi fosse sentimento grato che satura il presente, che è dunque apprezzato soltanto per questa sua attitudine a saturare il presente. Per esprimere l'ammirazione del bambino piccolo, l'euforia addirittura che suscita la sua immagine tenera, talvolta si dice: "verrebbe voglia di mangiarlo". Egli è effettivamente mangiato con gli occhi. La metafora del mangiare bene esprime l'aspetto addirittura vorace del desiderio che il bambino accende nell'adulto, e prima di tutto nella

madre.

Tale aspetto vorace del desiderio si traduce talora – specie nei nonni – nel desiderio che egli non cresca troppo in fretta. L'impressione immediata è infatti che la sua crescita lo strapperà al nostro abbraccio.

Il sentimento della tenerezza alimenta la centralità del bambino nella vita della famiglia affettiva. Essa diventa famiglia puerocentrica. Non ci sono altri interessi comuni della madre e del padre che siano paragonabili quanto alla loro consistenza con la cura del bambino. Così è di fatto e così è giusto che sia anche di diritto. Effettivamente il figlio è la cosa più importante che unisce un uomo e una donna. E tuttavia la cura per il bambino non è la cura per quel piccolo e tenero frugolo; è invece, in linea di principio, la forma sintetica che deve presiedere a una rinnovata comprensione della vita dei genitori e del mondo intero.

Il rischio consistente della famiglia affettiva è invece quello che il compito nei confronti del piccolo si concentri tutto e solo sulla sua rassicurazione affettiva; dunque sul compito di far sentire al bambino che egli è oggetto di un amore incondizionato. Quando la famiglia era integrata in una rete di relazioni sociali più ampia proprio tale rete offriva un antidoto al rischio di cui si dice. Oggi invece diventa necessario interpretare espressamente tale tratto incondizionato dell'amore. Che cosa vuol dire amore incondizionato? Incondizionato può essere solo l'amore di Dio. L'amore del genitore per divenire incondizionato dovrebbe appunto assumere la forma della testimonianza dell'amore stesso di Dio.

Effettivamente, la premura della madre nei confronti del figlio assume in molti modi questa figura, un'attestazione dell'amore assoluto di Dio, anche se il nome di Dio non è neppure pronunciato. Prima ancora che il piccolo sia in grado di parlare, la madre fa a lui discorsi assolutamente rassicuranti, che hanno una densità di senso obiettivamente religioso.

Possiamo illustrare questo nesso riferendoci a un momento preciso della relazione tra madre e figlio. Quando una mamma mette a letto il figlio, deve a un certo punto lasciarlo, magari perché deve fare altre cose. Se la mamma ha un sentimento religioso della vita, le viene abbastanza spontaneo raccomandarlo a Dio, o magari all'angelo custode; di farlo non solo interiormente, ma anche parlando a lui di quell'angelo. Il riferimento all'angelo non è certo sostitutivo delle carezze; esso interpreta invece il senso di quelle carezze.

La percezione di sé da parte del figlio

Per il figlio il fatto di nascere è con tutta evidenza un evento, una cosa che accade e non è scelta. Accade per volontà di altri. Il bambino nasce per la decisione di altri. Quello che è subito facile da riconoscere per riguardo alla prima nascita, dalla carne e dal sangue, vale anche per riferimento alla seconda nascita, quella dico alla coscienza di sé; egli viene a coscienza di sé grazie all'anticipazione delle proprie intenzioni ad opera parte dei genitori.

C'è un momento della crescita del bambino, che corrisponde alla sua prima articolazione della parola, nel quale egli parla di sé dicendo "lui" e non "io", dicendo lì e non qui, dicendo allora e non ora; parla dunque di sé al modo in cui parlano di lui gli altri.

Per riferimento a tale anticipazione di sé da parte degli altri è possibile distinguere, mediante astrazione, tre diversi aspetti: quello psicologico, quello culturale, e quello propriamente spirituale (etico e religioso).

(a) Il primo momento è quello efficacemente rappresentato dalla mimica materna nei confronti del bambino *infans*, che cioè non parla ancora: la madre ha una lingua per parlargli, non fatta di parole, ma di gesti; di gesti che però *dicono*, non si limitano a *servire*, ad essere soltanto *utili*. Restringiamo ancora l'esempio, e consideriamo tipicamente la nutrizione: essa non è semplicemente la soddisfazione di un *bisogno* alimentare, è invece la prima forma nella quale si esprime un messaggio addirittura cosmico. Non avere paura, c'è chi ti conosce, chi sa interpretare la tua attesa anche prima e sempre molto più di quanto tu non sappia dire. Chi è costui? E' la mamma? Sì, in certo senso. In senso molto più essenziale non è la mamma. Il gesto della nutrizione è già gravido d un senso religioso. Non c'è bisogno certo che la mamma se ne renda conto, perché esso assuma questo significato. A compiere i gesti giusti è abilitata per molta parte da una specie di istinto, da una competenza che viene da oltre tutto quello ch'essa ha imparato, mediante l'istruzione della vita o della scuola. Essa si rende conto per molta parte del senso di quello che fa unicamente dopo averlo fatto, e

mediante quei gesti.

Se ne rende conto davvero? Può rendersene conto, e rispettivamente deve rendersene conto. A misura in cui essa di fatto non se ne renda conto, diventa apprensiva, ossessiva, e quindi anche oppressiva. Diventa così, perché ella dipende sempre e solo dai risultati, per trovare conferma di quello che fa. Cerca, senza saperlo e senza volerlo, esattamente dal figlio la conferma della pertinenza della propria vita. Dipende in tal senso dal figlio. Questo non può non avere un effetto oppressivo nei suoi confronti.

(b) Come accade che la donna si renda conto del significato obiettivo che hanno quei gesti che essa compie in prima battuta 'istintivamente'? Si realizza, per un primo aspetto, mediante le risorse simboliche predisposte dalla tradizione culturale. Pensiamo alle risorse iscritte nel costume, prima e più che a quelle che hanno la forma del sapere riflesso. Già a questo riguardo occorre segnalare alcuni ragioni di precarietà dell'educazione di oggi. Per un lato, il costume relativo alla cura del bambino è diventato più povero; mancano le condizioni per quella tradizione culturale alla quale offriva occasione la famiglia allargata. Per altro lato, la cultura riflessa del nostro tempo esprime un apprezzamento eccessivo della tecnica a discapito dell'*ethos*. Le donne cercano il manuale, il parere del medico, assai più che l'esempio di coloro che sono state madri prima di loro. Magari diffidano poi della madre propria.

(c) In seconda istanza l'accesso al senso obiettivo dei gesti spontanei si produce poi anche - o dovrebbe prodursi - mediante l'integrazione di quei gesti entro il quadro complessivo della propria visione della vita. Soltanto in questo secondo momento si accede al senso propriamente religioso, e addirittura cristiano del compito materno. Così accade, quanto meno, nella presente società secolare; essa infatti a livello di forme civili della vita rimuove sistemicamente la considerazione morale e tanto più quella religiosa del senso dei comportamenti. Mentre tra cultura e religione si produceva un più immediato intreccio nella società convenzionale; essa era infatti caratterizzata dal carattere ampiamente pervasivo della simbolica religiosa e cristiana nei confronti delle stesse forme del costume quotidiano. L'educazione cristiana non era, sotto questo profilo, formalmente distinta dalla formazione umana più complessiva.

Il dono che impegna

Per chiarire il nesso che lega la spontaneità gratuita del dono nei confronti del bambino alimentata dalla tenerezza con la legge a lui proposta ci è di aiuto riflettere sulla figura del dono. Esso è un tratto assolutamente fondamentale del rapporto tra genitori e figli.

La cultura diffusa del nostro tempo stenta a riconoscere questa verità elementare: il dono impegna, istituisce un vincolo; e anzi soltanto mediante il dono può essere istituito in generale un vincolo.

Il comportamento dei genitori nei confronti del figlio ha appunto la forma originaria del dono. Esso è assolutamente gratuito e preveniente. Nel caso dei genitori si accompagna però progressivamente alla richiesta al figlio di una reciprocità. La mamma dà senza nulla chiedere in cambio, certo; senza chiedere nulla in cambio per sé. E tuttavia essa chiede, e addirittura *comanda*: non per avere una ricompensa, ma perché il bambino stesso possa accedere alla verità spirituale del dono.

Possiamo scorgere un'illustrazione concreta di questo principio considerando le due formule elementari dell'educazione delle quali già abbiamo detto: *grazie* e *per favore*. Insegnare al bambino a dire grazie e a chiedere per favore ha questo significato: condurre il bambino a riconoscere che questa appunto è la legge fondamentale del rapporto umano, l'alleanza reciproca. Il gesto di dare e quello di ricevere rendono possibile e grata la vita; essi hanno alla loro base un patto che si fonda sull'amore, e dunque sulla certezza che ciascuno ha di trovare grazia presso l'altro. Le formule verbali hanno il senso obiettivo di interpretare questa legge essenziale e profonda della vita. Quando quelle formule apparissero invece soltanto quali formule superficiali di etichetta, il bambino si ribellerebbe alla richiesta di farne uso, e avrebbe ragione; subito ne percepirebbe il carattere falso.

La percezione dell'obiettiva verità delle formule, che vengono proposte a livello verbale al figlio, dipende dall'effettiva realizzazione della loro verità nelle forme pratiche della vita comune. Esse possono essere intese come vere soltanto a condizione che la loro verità sia di fatto praticata nelle forme ordinarie dei rapporti. Che la mamma effettivamente faccia per grazia tutto quello che fa è condizione indispensabile perché appaia vera al figlio la richiesta di chiedere per favore. Sarebbe relativamente facile mostrare come

comportamenti arbitrari - non suggeriti dalla grazia, ma da altre necessità segrete e meno pertinenti della mamma - alterino nel bambino la percezione del profilo di alleanza del rapporto.

Pensiamo, a titolo di esempio, al caso della mamma che moltiplica i regali, ma non per grazia, ma soltanto per ostentazione sociale, o magari per tacitare un oscuro senso di colpa che percepisce a motivo della sua scarsa disponibilità all'attesa del figlio di avere una sua presenza continua. Questo secondo caso, appare particolarmente frequente oggi, essendo le madri occupate professionalmente; senza rendersene bene conto, esse facilmente cercano di compensare il loro difetto mediante un eccesso di gratificazioni concesse al figlio nei tempi scarsi della loro presenza accanto a loro. Questo comportamento induce una obiettiva oscurità del messaggio trasmesso.

Il rischio che diventi poco trasparente il senso universale, che obiettivamente i comportamenti parentali debbono avere, il senso per cui essi rimandano appunto a una legge cosmica, cresce a misura in cui si realizza la figura soltanto *affettiva* della famiglia moderna. L'affetto infatti appare per se stesso meno idoneo a suggerire la qualità del codice oggettivo che presiede allo scambio tra madre e figlio; a suggerire, più radicalmente, che effettivamente sussista un codice di questo genere. Sono per un verso alimentate attese incondizionate, perché "la mamma ha chiaramente piacere di farmi piacere"; così capisce il figlio, e capisce bene; di questo principio, che il figlio non ha elementi per comprendere, gli sono per altro offerte numerose smentite.

La distanza tra famiglia («privata») e società alimenta una figura dell'affetto che non libera, perché non apre al *sensu* del *mondo*. Appunto quando l'affetto rimanga legato all'arbitrio imprevedibile del genitore minaccia di diventare soffocante. L'amore dei genitori dovrebbe invece - come già si diceva - *addomesticare* il mondo.

Queste insidie manifestano la loro gravità soltanto nell'età della crisi dell'adolescenza; ma, appunto, allora si tratta per la gran parte dell'emergenza di ciò che segretamente era già maturato in precedenza. Tanto più urgente sarebbe conoscere tempestivamente quello che nel segreto sta già accadendo già nell'età dell'infanzia.

Al questo difetto di evidenza di cui soffre il significato religioso, che il dono dei genitori deve obiettivamente assumere agli occhi del figlio, deve supplire un incremento della consapevolezza religiosa da parte dei genitori. Non un incremento di preoccupazione didattica; piuttosto un incremento di consapevolezza pratica e abituale dei genitori circa il senso religioso del loro servizio educativo.

Per proporre un'immagine religiosa della vita è soprattutto necessario che essi personalmente la vivano. Non sarebbe invece rimedio efficace una loro esasperazione didattica (o "catechistica"); essa appare anzi con frequenza un franco pericolo, nel quale i genitori di forte formazione cattolica cadono facilmente. Tale esasperazione didattica viene infatti facilmente percepita dai figli come una scappatoia a cui i genitori ricorrono per sfuggire al compito di rendere ragione di sé e della speranza alla quale si alimenta la loro vita.

La polarità madre/padre

Le considerazioni di carattere generale dovrebbero essere precisate per riferimento alla figura distinta della madre e del padre. Faccio soltanto alcuni accenni.

La madre costituisce il primo schema simbolico, mediante il quale si manifesta al bambino il senso della vita, e dunque anche la promessa in essa iscritta. In rapporto a tale suo profilo si prospetta il rischio facile che la relazione con il figlio assuma la figura di relazione sempre e solo rassicurante; la madre minaccia di divenire avvolgente, di raccomandarsi al figlio quale definitivo ed unico porto sicuro. Tale rischio si realizza a misura nella quale essa appare al figli quale figura "assoluta". sciolta cioè da ogni rapporto ad altri e ad altro. Il rimedio a tale rischio è quello offerto dalla figura del padre, e dunque relazione tra madre e padre; essa oggettiva il rapporto tra madre e figlio, costringendolo a rappresentarsi e quindi giustificarsi a fronte del padre; l'attenzione della madre al marito diventa per se stessa positiva risorsa nei confronti del rischio che la madre affoghi nel rapporto col figlio e finisca per chiedere a lui la giustificazione della propria vita.

Il rischio facile, come già segnalato, è che oggi i padri assumano agli occhi del figlio la figura ridotta di

compagno di giochi, anziché quella grandiosa di testimoni della legge. La stessa figura del padre autoritario, sempre meno frequente, minaccia di propiziare la forma distorta della coscienza morale, indicata da Freud mediante la categoria del super-io, proprio a motivo del difetto di oggettivazione sociale del senso delle sue attese.

Il nostro tempo è qualificato come tempo di latenza del padre; eppure esso è insieme e paradossalmente un tempo nel quale i padri, nella gran parte dei casi, sono assai più presenti al figlio rispetto a quanto accadesse un tempo. Sono presenti però non come i rappresentanti della legge, dell'ordine del mondo; ma nella forma di una complicità ludica con i figli.

Il difetto di una relazione tra madre e padre, che sia accessibile agli occhi del figlio, induce talora il figlio. e la figlia femmina in particolare, ad assumere compiti spropositati; quelli di inventare egli stesso le forme possibili della vicinanza reciproca tra i genitori. La prestazione corrispondente, esagerata, appare per altro in prima battuta gratificante agli occhi del figlio; questo concorre a renderla facile e più pericolosa.

Le difficoltà del rapporto educativo costituisce proporzionale ragione di occultamento dell'evidenza psicologica del fatto che il figlio è prima di tutto una benedizione, e non invece un compito arduo.

Parrocchia di san Simpliciano - Quattro incontri di catechesi su
«La famiglia affettiva e i compiti presenti della Chiesa»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei mesi di ottobre/novembre 2006

4. Quando l'affetto chiaramente non basta: il figlio adolescente

L'adolescenza è l'età difficile per eccellenza. In tale età la crisi non è solo una possibilità, ma una necessità. Per aiutare i figli i genitori dovrebbero anzitutto ricordare la loro adolescenza: quel ricordo li aiuterebbe a comprendere; a riconoscere, prima di tutto, che quell'età è difficile non soltanto per il genitore, ma anche e prima ancora per chi il figlio. Il rischio consistente è invece quello che il genitore, oppresso dal sentimento del proprio compito troppo grave, e dai segni evidenti che i figli trasmettono della loro inadeguatezza, siano presi in maniera troppo precipitosa e ossessiva dalla smania di giustificarsi.

La pelle e l'interiorità

Le difficoltà di questa età investono certo anche il rapporto tra figlio e genitori; prima però, e più profondamente, interessano il rapporto arduo che l'adolescente ha con se stesso. Egli deve uscire, per così dire, dalla sua pelle precedente, dalla sua immagine infantile. Avverte la necessità di uscire molto prima di avere una pelle nuova. E non si tratta solo di 'pelle', di forme cioè esteriori, del suo aspetto e della mimica sociale; si tratta della sua stessa identità. Distinguere tra la 'pelle' e ciò che invece è interiore e 'profondo, d'altra parte, non è così agevole. Non lo è mai, ma meno che mai in questa età.

La crisi dell'adolescenza si manifesta anche così, e anzi prima di tutto così: l'adolescente si vede come costretto a indossare una 'pelle' che non è la sua; egli recita una parte; si nasconde dietro una maschera, o dietro molte maschere. È spinto a farlo appunto perché la sua identità gli sfugge. Quella che si trova più facilmente a portata di mano – quella dunque che gli è proposta dai genitori, e quindi dalla sua memoria che è strettamente intrecciata con la vicenda familiare – è un'identità infantile, che gli sta stretta. Le maschere sono lo stratagemma facile, e insieme non soddisfacente, per sottrarsi all'identità infantile che lo perseguita.

I modi di dire correnti suppongono, in molti modi, come ovvia la distinzione tra identità vera e aspetto esteriore, tra l'*io* e la *maschera*. Alla base di una tale supposizione c'è un'inconsapevole filosofia: quella secondo la quale l'*io* vero sarebbe tale dalla nascita, e si tratterebbe soltanto di scoprirlo, di portarlo alla luce rimuovendo le *maschere* indotte dall'abitudine, dalle forme indebite della pressione sociale e della autorità. *Educare* - così si spiega spesso - vuol dire *e-ducere*, e cioè condurre fuori quello che c'è dentro. La verità è assai più complessa. Dentro, non c'è nulla di compiuto che attenderebbe soltanto d'essere portato alla luce. Dentro, c'è invece una possibilità, soltanto una possibilità che attende di essere realizzata.

Nel linguaggio cristiano, si deve dire che dentro c'è una *vocazione*. Ma se si tratta di vocazione, essa non viene in realtà da dentro, ma da sopra. Non può giungere a coscienza mediante semplice introspezione; esige invece che un'azione, una provocazione alla scelta, la quale non può venire altro che da fuori, dalla vicenda effettiva dell'adolescente.

L'introspezione è addirittura una tentazione, e spesso anche una malattia, un'inclinazione *morbida*, e morbosa: sempre, ma in particolare nel caso dell'adolescente. Per introspezione intendo qui non solo l'analisi critica di se stesso, l'esame puntiglioso dei propri pensieri e sentimenti; intendo più in generale l'indugio insistito e anche compiaciuto sui sogni, la trasfigurazione immaginaria che l'adolescente produce tra sé e sé della propria figura, delle proprie azioni, degli atteggiamenti di altri nei confronti di sé; o viceversa, l'indugio sulle brutte figure, sulle proprie abissali debolezze, sui timori suscitati dal sospettato giudizio di altri nei propri confronti.

La necessità del testimone

Per strapparsi a tale tentazione di introspezione, l'adolescente ha indispensabile bisogno del confronto con l'adulto. E prima di tutto con i genitori; per far questo è indispensabile che egli trovi i genitori consistenti,

addirittura “duri”. Non certo nel senso di inflessibili e severi; piuttosto nel senso di non assumere di volta in volta un aspetto nuovo inventato per amore del figlio. Soltanto un genitore che mostri una sua consistenza, coerente e vera figura può diventare referente univoco, per rapporto al quale l’adolescente stesso può prendere una decisione, e quindi anche una figura.

In tal senso, l’adolescenza è un’età che mette alla prova i genitori. Essi rimangono spesso incerti e oscillanti tra due atteggiamenti: rispondere con franchezza ai comportamenti e alle parole del figlio, dunque spesso anche contraddicendolo così come suggerisce loro il buon senso? oppure evitare mostrarsi condiscendenti nei suoi confronti, almeno nelle cose secondarie, per non rompere i rapporti con lui? La condiscendenza costringe a una recita, che il figlio riconosce più o meno chiaramente, della quale magari anche approfitta, ma che soprattutto lo delude.

Anche quando provoca il genitore, il figlio si augura interiormente che il genitore non ceda. Che gli venga incontro, certo, ma senza abdicare al suo punto di vista; che così gli mostri quella strada di un’intesa non schiacciante, che egli cerca e non trova. I genitori temono questo confronto col figlio, e spesso recitano con lui; per il suo bene, naturalmente; ma un suo bene male inteso.

Ripensare l’idea di educazione

Per istruire il problema e poi risolverlo, occorrerebbe una riflessione di carattere generale circa la qualità del compito educativo. Tale riflessione oggi pare mancare, come già si è accennato. Il tema educativo è pensato sullo sfondo della scuola e non della famiglia; è pensato nell’ottica della socializzazione e accessoriamente in quella del benessere psicologico; mai in prospettiva etico/religiosa. Tra i due aspetti c’è una relazione stretta. Soltanto quando ci si ponga nell’ottica del genitore è possibile comprendere gli aspetti etico/religiosi del compito educativo, che sono poi ovviamente quelli più fondamentali.

Il significato dell’educazione può dunque essere compreso in maniera compiuta unicamente a procedere dal rapporto di generazione. Esso potrebbe consistere nel *complesso degli atti mediante i quali i genitori rendono ragione al figlio della promessa che essi gli hanno fatto mettendolo al mondo*. Strappata al nesso qualificante con la generazione, l’educazione è definita invece per riferimento all’obiettivo dell’*emancipazione*, della liberazione dunque del figlio da quell’originario rapporto di dipendenza nei confronti dei genitori, che, inevitabile nei primi anni di vita, rischia poi di configurarsi come una sorta di condanna.

L’adolescenza oggi si prolunga; consistente è il rischio ch’essa addirittura diventi interminabile. Molti psicologi dell’età evolutiva parlano oggi di *adolescenza interminabile* come di una malattia endemica della nostra società. Gli ideali emancipatori, così insistentemente declamati dalla cultura ambiente, non bastano certo a propiziare il superamento della dipendenza affettiva nei confronti dei genitori. Anzi, proprio quegli ideali, intempestivamente perseguiti, concorrono a disporre le condizioni che rendono l’adolescenza interminabile; essi prospettano infatti figure della possibile emancipazione, che appaiono in realtà impossibili, nominalistiche e quindi impraticabili.

La prima è la via della *realizzazione di sé*, che suppone appunto che l’adolescente abbia un *self* già determinato; a tale figura egli è sempre da capo rimandato; ma egli non riesce in alcun modo a trovarla. C’è un libro di Bettelheim, che ha un titolo suggestivo: *La fortezza vuota*; parla di una sindrome psichiatrica grave, come l’autismo; ma la metafora illumina efficacemente un atteggiamento che in diversa misura è comune ad ogni adolescente anche sano: quello di una difesa tanto più gelosa del proprio *self* segreto, quanto più esso è nascosto ai suoi propri occhi, quanto più è grande il timore di non avere addirittura alcuna identità. L’atteggiamento d’altra parte è ricorrente in tutti, e non soltanto negli adolescenti. Per educare davvero, non si può in alcun modo rimandare l’adolescente ad un *self* di questo genere; occorre invece proporgli un *ideale di sé*, che certo dovrà alla fine essere determinato attraverso la sua scelta libera, ma che in qualche modo deve essere anticipato alla sua coscienza.

La seconda via indicata per l’emancipazione è quella individuata mediante il riferimento ai *valori*, o comunque a principi di carattere astratto, dei quali si suppone l’univocità a prescindere da ogni riferimento alle forme pratiche, concrete e personali, nelle quali essi sono realizzati. Fino a qualche decennio fa si trattava delle ideologie; oggi invece si tratta di quei grandi principi formali continuamente invocati nei dibattiti pubblici: libertà, uguaglianza, pace, rispetto dei diritti umani, moralità pubblica, antirazzismo, e simili. Che questi principi servano poco alla elaborazione di un ideale personale di sé appare subito evidente;

essi infatti facilmente si prestano a una declamazione retorica, la quale consente la perpetua dissimulazione di sé. Che l'adolescente si nasconda, è comprensibile; ma il compito educativo chiede appunto di non perpetuare questa fuga.

Separazione tra identità e società

Gli ideali educativi ricalcano i modelli generali della cultura pubblica contemporanea. In essa, l'identità personale è diventata fundamentalmente una questione *privata*; ciascuno se la sbrighi come può. La civiltà offre soltanto quello che serve alla vita sociale; offre beni e servizi, determina diritti e doveri; non può invece impegnarsi su questioni così congetturali come sono le sofisticate questioni religiose e morali che attengono ai massimi significati della vita.

Può il figlio sbrigersela da solo, per quanto riguarda questa famosa *identità*? Ovviamente non può. Non solo non può, ma metterlo nelle condizioni di doverlo fare da solo vorrebbe dire tradirlo. Se gli è capitato di venire al mondo, e in *questo* preciso mondo, è perché altri hanno scelto per lui. Questi altri sono dunque in debito di una spiegazione nei suoi confronti.

Questi *altri* di cui si dice sono ovviamente prima di tutti i genitori. Di fatto, proprio loro, lo vogliano o non lo vogliano, offrono ai figli il primo imprescindibile schema, che consente al figlio la certezza di sé e insieme la percezione del senso di tutte le cose, della loro prossimità benevola alla sua vita. Come essi riescano a fare tanto, non sanno. Neppure riconoscono oggi, in maniera riflessa, questa loro performance. E tuttavia, a un certo punto il rapporto con il figlio impone obiettivamente il compito di riconoscere tale loro responsabilità. Viene infatti, inevitabilmente, il tempo in cui il loro compito educativo non si realizza più in maniera spontanea; è invece messa in dubbio in mille modi la sua pertinenza. Attraverso le forme della vita immediata e i conflitti che li oppongono ai figli, talora anche attraverso l'interrogazione esplicita dei figli, o più facilmente attraverso l'accusa dei figli, essi sono chiamati a rispondere del loro operato.

In quel tempo, i genitori non sono aiutati dalla cultura ambiente. Quella cultura sembra offrire invece un aiuto complice alle contestazioni dei figli. Proprio questa complicità sociale pare incoraggiare l'abdicazione da parte dei genitori al compito di rendere ragione di una qualsiasi verità della loro autorità di genitori. La cultura ambiente esprime una sorta di rifiuto alla *legge del padre*, e quindi addirittura una negazione del rapporto di filiazione. Per questa ragione appunto diventa oggi proporzionalmente urgente una deliberata iniziazione al difficile compito di essere genitori.

La scissione tra affetti e cultura

Nel *conflitto*, che rende inquieto il rapporto tra genitori e figli nell'età dell'adolescenza, è possibile rilevare un tratto sistemico. Esso può essere espresso, in estrema sintesi, con questa formula: l'adolescente mostra per un lato una spiccata *dipendenza affettiva* nei confronti dei genitori; per altro lato una precoce e dispotica *emancipazione culturale* nei loro confronti. La dipendenza affettiva si dimostra, più precisamente, attraverso una obiettiva incapacità dell'adolescente di vivere il dissenso dei genitori nei loro confronti in altro modo che come indice di disprezzo, e addirittura come un loro crudele ripudio.

Il dissenso in questione è quello che si riferisce alla cultura, dunque ai convincimenti di carattere generale (religione, morale, politica, eccetera), e quindi anche ai modelli di comportamento. Alla radice di tale dissenso sta la sistemica distanza che sussiste oggi tra cultura familiare e cultura della socializzazione secondaria, realizzata nel rapporto con i coetanei.

La presenza simultanea dei due ingredienti - dipendenza affettiva e dissenso culturale - induce l'adolescente a coltivare un'attesa (o meglio una pretesa) nei confronti dei genitori, che appare paradossale: *essi dovrebbero approvarlo in tutto, non però in considerazione di quello che egli pensa, dice e fa, piuttosto solo perché è proprio lui a farlo. Ha o non ha egli diritto all'amore dei genitori?*

Il rispetto delle idee

Davvero è così paradossale tale pretesa del figlio adolescente? Essa pare trovare conforto nei modi di pensare correnti, o forse meglio soltanto nei modi di dire correnti. Pensiamo più precisamente a quel noto luogo comune, secondo il quale occorrerebbe sempre *rispettare* le idee altrui. Alla base di tale *rispetto*, che

sarebbe sempre dovuto alle idee dell'altro, sta una tesi alquanto dubbia: le idee avrebbero *valore*, e dunque meriterebbero rispetto, non in forza della loro verità, ma in forza della dignità di chi le professa. La tesi suppone una concezione assai dubbia delle idee: esse sarebbero una sorta di espressione del soggetto, non invece forme nelle quali vedere e giudicare il mondo obiettivo, che sta sotto gli occhi di tutti, e per riferimento al quale dunque dovrebbe essere possibile l'intesa.

Il *rispetto* delle idee altrui così concepito consente, e anzi impone, di neppure discutere con questi altri; occorre accontentarsi di tollerare, semplicemente tollerare, tutti i diversi punti di vista diversi dal proprio. Le idee, trasformate in espressioni del soggetto, cessano di valere forme della comunicazione, e quindi anche della prossimità tra le persone. Rispettare l'opinione altrui, alla quale pure non si consente, senza discuterla in alcun modo, è atteggiamento che sancisce la sostanziale estraneità reciproca, e insieme la alimenta. Alla sua radice sta un modo di sentire in forza del quale pare venir meno ogni autorizzazione a comunicare. Ogni tentativo di comunicare infatti pare assumere quasi inesorabilmente la consistenza di un'interferenza nella sfera privatissima dell'altro.

La retorica sociale del *rispetto delle idee* è oggi imparata in fretta dagli adolescenti, e trova largo impiego nel dialogo familiare. Una tale retorica non convince ovviamente il genitore; egli vede infatti facilmente quanto poco siano davvero del figlio le idee che egli pure dichiara; vede quanto esse siano frutto di una mimica sociale. E tuttavia il dubbio del genitore, suggerito dal buon senso, si scontra con la retorica corrente; e il genitore non trova gli argomenti per opporre al modo di dire comune il proprio buon senso.

Il *rispetto delle idee* altrui è figura che ha qualche pertinenza per riferimento alle forme della convivenza civile; ma il rapporto tra te e tuo figlio non è un rapporto tra *soci*; non può assestarsi sui canoni del rapporto *urbano*. Così verrebbe voglia di suggerire al genitore: "Quello che tu pensi, figlio mio, mi riguarda, così come riguarda anche te quello che penso e quelli che sento io. Anche se io tacessi - come effettivamente spesso io mi rassegno a fare - tu capiresti ugualmente i miei pensieri; saresti comunque inquietato dal mio dissenso nei tuoi confronti, dei tuoi modi di giudicare e nei tuoi modi di agire. Noi siamo *condannati* a comunicare, non possiamo accontentarci di quel *rispetto*, che è la regola nel rapporto tra estranei".

Verrebbe voglia di suggerire al genitore parole di questo genere. Esse dicono quello che il genitore in qualche modo già sa, o almeno già sente. Rimane tuttavia la *difficoltà di dire*. E questa difficoltà non si può risolvere attraverso un supplemento di semplice competenza linguistica; ha infatti la sua radice nella latenza obiettiva di quel *mondo comune*, sul cui sfondo soltanto potrebbe trovare parola la ragione di prossimità che indubitabilmente lega genitori e figli, e rende in qualche modo imprescindibile per gli uni e gli altri il consenso reciproco.

Il mondo comune: affetti e cultura

Il *mondo comune* tra genitori e figli, finché rimanga soltanto sentito e non detto, appare come una prigione piuttosto che il fondamento della libertà. La pretesa tacita dell'adolescente è quella di rompere la prigione, chiedendo al genitore che esprima nei propri confronti un'approvazione forfetaria, non condizionata dal suo consenso, o anche solo dal confronto reciproco sulle idee e sugli ideali. La pretesa del figlio vagheggia una soluzione del conflitto che appare in realtà impossibile.

Il *mondo comune* è in prima battuta, certo, il mondo tenuto insieme dagli *affetti*; se esso rimanga mondo soltanto *affettivo*, minaccia effettivamente di apparire come una prigione; di apparire cioè come un luogo caldo e confortante, di cui non è possibile fare a meno; ma insieme come un luogo sequestrante, in quanto senza comunicazione con il mondo di tutti.

Il conflitto tra genitori e figli adolescenti minaccia di prolungarsi indefinitamente appunto a motivo della difficoltà che incontra l'affetto dei genitori a dischiudere un mondo, ad aprire una via promettente all'interno quell'unico mondo nel quale tutti viviamo. Mentre l'universo familiare ha questo destino obiettivo, di essere cioè il luogo entro il quale si produce l'*addomesticamento* del mondo; di essere in tal modo il luogo che solo può offrire al figlio le risorse per uscire incontro al grande mondo senza perdersi. Uscire di casa vuol dire certo anche questo, superare la necessità infantile di avere sempre l'approvazione dei genitori.

Tale superamento è possibile soltanto a condizione di diventare *esperti* del mondo, di conoscerne la vastità e la complessità senza perdersi in essa; sapendo in particolare riconoscere come quel mondo sia per un lato *lo*

stesso del quale si appresero gli elementi fondamentali proprio attraverso l'originaria esperienza familiare, e tuttavia sia insieme anche *altro*. La verità di quello che i genitori un tempo dicevano al figlio, e al di là delle loro parole di quello che essi attestavano attraverso le forme complessive della vita familiare, ha bisogno d'essere da capo compresa, certo; ma non può invece essere dimenticata. Tale rinnovata comprensione potrà talora anche dar luogo a momentanei e parziali dissensi nei loro confronti; questo tuttavia non sarà inteso in alcun modo, né dai figli né dai genitori, quasi fosse una rottura dell'alleanza originaria.

La moderna famiglia *affettiva* appunto attraverso le risorse della comunicazione affettiva al figlio fin dall'inizio della sua vita esprime un messaggio rassicurante; quel messaggio si riferisce al mondo intero, non è invece soltanto espressione dei buoni sentimenti dei genitori nei confronti del figlio. Il compito obiettivo dei genitori è quello di tradurre poi il significato della promessa originaria nel codice della cultura ambiente, in termini progressivamente più elaborati, tali da propiziare il compito del figlio di realizzare una *integrazione simbolica* della realtà ambiente.

Parlando di *integrazione simbolica* ci riferiamo alla complessa operazione, mediante la quale il mondo è riconosciuto come spazio che può essere abitato, come fin dall'inizio è stata abitata la casa. Il mondo è appunto *addomesticato*; ricondotto alla verità della *domus*; in tal modo ne è riconosciuto il *senso*. Appunto questo compito di propiziare la traduzione cosmica del suo primo messaggio affettivo appare particolarmente difficile nella famiglia contemporanea.

La frattura dei due mondi

La frattura tra universo affettivo della prima esperienza familiare e universo culturale della socializzazione secondaria si manifesta in forme clamorose appunto nell'adolescenza. La socializzazione secondaria del figlio si produce, in misura prevalente, nella forma del rapporto con i coetanei, e assume facilmente forme *regressive*. Pensiamo alle forme del contagio emotivo, che si realizzano mediante la musica e mediante i molti altri rituali di aggregazione del branco. Agli occhi dell'adolescente i comportamenti di gruppo hanno soprattutto questo valore: consentono di sentire l'appartenenza, in una stagione della vita in cui insistente per lui è il timore di rimanere solo.

Lo stesso rapporto affettivo tra ragazzo e ragazza assume in questa età spesso la consistenza di saturazione del bisogno un po' primitivo di stare al calduccio. La drastica caduta di controlli sociali favorisce tale inclinazione a stili di vita immediatistici. I controlli di cui si lamenta l'assenza non debbono essere intesi certo come *controlli polizieschi*; piuttosto come *controlli simbolici*, che pongono l'adolescente nella necessità di rispondere dei propri comportamenti e della propria immagine di fronte all'adulto, e anzi tutto di fronte al padre e alla madre.

Concorrono a incoraggiare la forma *regressiva* del rapporto tra coetanei fattori ulteriori, connessi alle caratteristiche complessive della condizione sociale dell'adolescente, rispettivamente alla sua condizione familiare. Pensiamo più precisamente alla prolungata scolarizzazione per un lato, alla obiettiva ristrettezza degli spazi domestici per altro lato. Tale ristrettezza non è ovviamente quella spaziale, ma quella antropologica: in casa succede poco, ci si incontra poco, si comunica poco. I rimedi a tale stato di cose debbono essere cercati soprattutto a livello di libertà personale, e di responsabile iniziativa educativa da parte della famiglia in specie.

La forma giusta del rapporto col figlio

Quale probabilità ha la famiglia di riuscire oggi ad offrire un argine alla seduzione che le dinamiche regressive che si esercitano nei confronti del figlio adolescente?

Tali probabilità non dipendono soltanto dai comportamenti concreti dei genitori nella stagione in cui quelle dinamiche si producono; ma anche e soprattutto dalla qualità complessiva della vita familiare fin dagli anni dell'infanzia. Alle raccomandazioni e agli imperativi, che il genitore propone al figlio adolescente "per il suo bene", questi difficilmente *crede*; assai più *crede* ai valori e alle norme di comportamento nei quali i genitori hanno mostrato di cercare la autorizzazione per la loro vita di sempre. *Crede* con tanta più facilità, quanto più evidente appare ai suoi occhi che quel sistema di valori non è stato inventato per servire alla sua correzione, ma costituisce davvero il *segreto* della vita del padre e della madre.

Il padre e la madre diventano infatti, agli occhi del figlio adolescente, per molti aspetti come un *segreto* da scoprire. Negli anni dell'infanzia essi non erano un *segreto*: non perché fossero del tutto noti, ma perché potevano essere sempre da capo interrogati senza pericolo. Ora invece interrogarli apertamente non è più possibile; non lo si potrebbe fare infatti senza essere costretti a troppo scoprirsi; occorre dunque di necessità *spiarli*, o magari *sfidarli*, costringerli cioè a manifestarsi non mediante domande, ma mediante provocazioni.

Quando il rapporto familiare nelle età precedenti sia stato giocato solo sul registro emotivo, questo atteggiamento indagatore e/o provocatore del figlio adolescente minaccia di produrre effetti devastanti. Il genitore assume quasi inevitabilmente l'atteggiamento della difesa di sé. Mentre la condizione essenziale per essere di effettivo vantaggio al figlio è anzitutto quella del *disinteresse*: non certo inteso quasi si trattasse di impossibile *spassionatezza*, ma come libertà del genitore dalla preoccupazione ossessiva per la propria immagine. Vale anche qui la legge evangelica generale, che dice "salva la propria vita chi non la cerca"; salva la propria faccia agli occhi del figlio chi mostra di non occuparsene; chi ha occhi e interesse soltanto per il figlio, o meglio per la vita del figlio, o meglio ancora per quella verità della vita che sola può dare da vivere a tutti.

Condizione necessaria perché sia possibile tale *disinteresse* è che il genitore non *dipenda* dal figlio. È da considerare infatti come non sussista soltanto il rischio della *dipendenza* del figlio dal genitore, ma anche quello della *dipendenza* del genitore dal figlio. Quando il rapporto tra genitori e figli è vissuto in forma solo *affettiva*, è ineluttabile che si produca questa duplice *dipendenza*. Per non *dipendere* dal figlio, per non vivere in attesa ansiosa della sua approvazione, il genitore deve cercare e trovare autorizzazione per la propria vita volgendosi a un orizzonte più grande e più obiettivo, la cui verità non dipende dalla approvazione del figlio.

Soltanto la *libertà*, che viene appunto da questo orizzonte più grande, consente al genitore di essere al *servizio* del figlio. Questa è una legge fondamentale della vita umana. Ne troviamo efficace illustrazione nella tradizione biblica: per *servire* occorre essere *liberi*, mentre chi è *schivo* (o *dipendente*) dell'altro non può davvero *servire*. Gesù *libera* i discepoli da ogni dipendenza, dalla casa, dal padre e dalla madre, dai fratelli e dalle sorelle, per dare ad essi il comandamento di *servire* tutti. Dall'inizio Dio *liberò* Israele dalla "casa di schiavitù", perché Israele potesse *servirlo* nel deserto.

Il *disinteresse* del genitore, o meglio la sua *oggettività*, il suo riferirsi cioè ad una verità e ad un ordine della vita che non ha bisogno d'essere cercato guardando il figlio negli occhi, non deve certo essere inteso come distacco o *spassionatezza*; esso è invece testimonianza di un credito (o di una *fede*), concesso alla verità e insieme al figlio: la verità ha di che imporsi da sola agli occhi del figlio; il figlio da parte sua può scegliere da solo la verità, e anzi alla fine deve farlo.

Certo il genitore rimarrà anche, segretamente, in attesa trepidante delle scelte del figlio; nella vita umana c'è infatti anche lo spazio per il segreto e per il silenzio; anzi, esso è spazio essenziale, strettamente congiunto al momento della fede. Esso è in particolare lo spazio della madre. Dà figura a questo momento imprescindibile del destino di ogni madre e di ogni padre l'immagine di Maria, che "serbava tutte queste cose nel suo cuore" (Lc 2, 51). La pretesa di dire tutto e di dire sempre renderebbe la presenza dei genitori presso i figli soffocante e poco convincente. La capacità di tacere è riflesso della qualità più antica, che è propria dell'atto del generare come di ogni altro atto posto nel segno della fede: gettato il seme, il contadino va a dormire, non va invece a controllare ogni momento come stanno andando le cose; «dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce; come, egli stesso non sa» (Mc 4, 27).

Una tentazione facile della famiglia affettiva è invece quella di colmare il difetto di un mondo comune tra genitori e figli – di cercare un tale rimedio – attraverso la moltiplicazione delle parole. Parlare, discutere, dialogare, dire tutto, questa sarebbe la miracolosa ricetta per prevenire ogni conflitto e incomprensione. Molte sono le madri che dicono con orgoglio: «Mio figlio mi dice tutto!»; se si tratta di una figlia poi la cosa è ancora più facile. In realtà, quando un figlio dice tutto occorre molto temere. Temere anzitutto temere che non dica la verità; la menzogna non è di necessità deliberata; anche senza accorgersene il figlio recita con la madre, per strappare a lei quel consenso o anche solo quell'attenzione, della quale non sa fare a meno. Ci sono rapporti tra madre e figlio che hanno le caratteristiche obiettive della *seduzione*, della cattura cioè del figlio da parte della madre, o rispettivamente (ma non si tratta necessariamente di un'alternativa) della madre da parte del figlio. Anche così il figlio cerca di strappare alla madre quel consenso, o anche solo quell'attenzione, della quale non sa fare a meno. I rapporti tra madre e figlia hanno spesso le caratteristiche della *companionship* assai più che quelle di un vero rapporto materno-filiale. Anche così, parlando molto, si

può di fatto realizzare la fuga obiettiva dalla responsabilità di essere genitori. Le parole servono spesso a dissimulare la distanza, più che a ridurla.

La parola del genitore al figlio non deve assumere la figura di parola *confidenziale*, ma quella di parola *testimoniale*, che rimanda ad altro, e non lega il figlio a sé. Anche così si compie l'atto fondamentale del *generare*, di *dare la vita* dunque, senza nulla chiedere in cambio. Questa non è solo una verità *escatologica*, remota dalle piccole necessità di ogni giorno; è invece verità che può e deve trovare riflesso nei modelli di comportamento quotidiano.

Spesso ripeto ai genitori questa raccomandazione: le cose più importanti che dovete dire ai vostri figli adolescenti - soprattutto quelle che obiettivamente esprimono una correzione o una esortazione - ditele *distrattamente*, senza guardarli negli occhi, magari anche senza interrompere quell'altra cosa che state facendo con le mani. Questo consentirà anzi tutto ai vostri figli di ascoltare; per ascoltare infatti spesso essi hanno bisogno di non essere visti, di non dover quindi esprimere subito la loro risposta; di non dover neppure controllare l'espressione del loro volto; la vostra *distrazione* sarà da loro apprezzata come un indice di attenzione e di rispetto. Questo atteggiamento poi conferirà credibilità alle vostre parole; esprimerà infatti, più di molti argomenti, la vostra certezza che quella verità che state dicendo parla da sola, e non ha bisogno d'essere premuta dentro a forza di affetto.

Questa raccomandazione come tutte non può essere intesa ovviamente come una ricetta che va bene sempre. Suggestisce invece un atteggiamento dello spirito. Per essere bene intesa dal genitore occorre che egli si interroghi circa i propri atteggiamenti di fondo, e non invece sempre e solo circa i modi di fare più convenienti. Quello che conviene alla buona relazione educativa non può essere deciso considerando soltanto quel serve al figlio; in tal caso l'agire del genitore assumerebbe il profilo di una mimica artificiosa, poco convincente; della sua falsità i figli si accorgerebbero subito. Quel che conviene deve invece corrispondere a una persuasione, deve corrispondere ai tratti complessivi della sua vita, e non deve essere scelto solo per rapporto al figlio. Soltanto a tale condizione potrà generare uno stile della vita familiare tutta: uno stile chiaro, subito accessibile e insieme subito parlante agli occhi del figlio stesso.

L'educazione non è una *tecnica*, non è forma di agire cioè che possa essere staccata dal soggetto e possa essere apprezzata in base a presunti risultati raggiunti; è invece forma dell'agire mediante il quale il soggetto dispone di se stesso. Soltanto scegliendo per se stesso il genitore può scegliere bene anche per il figlio. Il figlio impara da ciò che il genitore è e mostra di essere; non invece da ciò che egli fa soltanto per il bene del figlio.

Anche così si manifesta la verità della scelta di generare: essa comporta la disposizione di sé, il dono di sé, non invece soltanto l'assunzione di questo altro impegno. Non si può generare responsabilmente a meno di avere una speranza per la propria vita, e *dunque anche* una speranza per la vita del figlio. Questa speranza non è cosa soltanto nascosta nel cuore, ma si esprime attraverso tutti i modi del vivere, prende corpo nella figura complessiva della vita familiare. La stessa vita propria è consegnata dal genitore al figlio quale pegno della verità di quella speranza, che ha autorizzato la scelta di chiamare anche lui alla vita.