

# Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2016 | XXXII | 1



**ANTHROPOTES**      Rivista ufficiale del  
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II  
per Studi su Matrimonio e Famiglia

*Direttore Scientifico:*  
Prof. LIVIO MELINA

*Direttore Editoriale:*  
Prof. JOSÉ NORIEGA

*Comitato dei Consulenti:*  
CARL A. ANDERSON (Washington, D.C.); DOMINGO BASSO (Buenos Aires); MARIO BINASCO (Roma); S. E. Mons. JEAN-LOUIS BRUGUÈS (Roma); CARLO Cardinal CAFFARRA (Bologna); ROBERTO COLOMBO (Roma); JOHN FINNIS (Oxford); LUKE GORMALLY (London); JOSÉ GRANADOS (Roma); STANISLAW GRYGIEL (Roma); STEPHAN KAMPOWSKI (Roma); S. E. Mons. JEAN LAFFITTE (Roma); ANTONIO LÓPEZ (Washington, D.C.); NIKOLAUS LOBKOWICZ (Eichstätt); GILFREDO MARENGO (Roma); PEDRO MORANDÉ COURT (Santiago de Chile); GERHARD L. Cardinal MÜLLER (Roma); BRUNO OGNIBENI (Roma); MARC Cardinal OUELLET (Roma); JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Roma); S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ (Alcalá de Henares); DAVID SCHINDLER (Washington, D.C.); ANGELO Cardinal SCOLA (Milano); ANDREJ SZOSTEK (Lublino); PEDRO JUAN VILADRICH (Pamplona); GIANFRANCESCO ZUANAZZI (Verona).

*Redazione:*  
Prof. JOSÉ NORIEGA, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano  
Tel.: +39 06698 95 542 – Fax: +39 06698 86 103  
E-mail: anthropotes@istitutogp2.it  
Internet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm>

*Segretaria di Redazione:*  
Dott.ssa ELEONORA STEFANYAN

*Abbonamenti:*  
EDIZIONI CANTAGALLI SRL  
Via Massetana Romana, 12 – C.P. 155 – 53100 SIENA  
TEL. +39 0577/42102 – FAX +39 0577 45363  
E-mail: anthropotes@edizionicantagalli.com  
Pagina web: [www.edizionicantagalli.com/anthropotes](http://www.edizionicantagalli.com/anthropotes)

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

*Payment can be done by:*

*Le paiement du tarif peut être effectué avec les moyens suivants:*

*El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:*

– tramite bonifico bancario

Banca di Credito Cooperativo di Sovicille – Siena

Codice IBAN: IT94 G088 8514 2000 0000 0021 350 – Codice SWIFT (=BIC): ICRAIT3FOL0

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

– tramite versamento su c.c.p.

Conto Corrente n. 59313122

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

<i>Quote:</i>	Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Estero	60,00 €)
	Un fascicolo	22,00 €	(Estero	41,00 €)
	Annata arretrata	60,00 €	(Estero	90,00 €)

La rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

*Cambi:* Dott.ssa MARINELLA FEDERICI, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano  
Tel.: +39 06698 95 698 – Fax: +39 06698 86 103  
E-mail: [biblioteca@istitutogp2.it](mailto:biblioteca@istitutogp2.it)

© 2016 EDIZIONI CANTAGALLI S.R.L.

ISBN 978-88-6879-411-8

## SOMMARIO

J. NORIEGA, <i>Editoriale</i>	5
<b>Articoli</b>	
<b>I. Convivenze o alleanza? Il cammino verso il “per sempre” dell’amore</b>	
P. DONATI, <i>La complessità del cammino che porta la coppia alla “relazione del noi” come “amore per sempre”</i>	13
E. SCABINI, <i>Dall’innamoramento all’amore: un passaggio critico</i>	57
J. A. REIG PLÁ, <i>L’itinerario per fidanzati: un cammino di riscoperta della fede e della vocazione</i>	67
J. NORIEGA, <i>Acompañar el camino del amor: la propuesta de un itinerario para novios cristianos</i>	81
<b>II. Minoranze creative</b>	
E. MICHELIN, <i>La catholicité de l’Église et sa condition de minorité créative. Quelques réflexions</i>	109
J. GRANADOS, <i>Ghetto, masse ou minorité créative? La fécondité sacramentelle</i>	119
J. NORIEGA, <i>Quand la minorité est-elle créative? L’arche qui engendre une nouvelle humanité</i>	133

**In rilievo**

- S. KAMPOWSKI, *The Indissolubility of Marriage and the Theology of Failure.*  
*What about the Gift of Grace?* 153

**Cronaca Teologica**

- J.J. PÉREZ-SOBA – J. J. D. DE LA TORRE, *La famiglia: chiave del dialogo*  
*Chiesa-mondo nel 50° di Gaudium et spes*  
*(III Congresso di Teologia Morale, 19-20 novembre 2015)* 171

## Editoriale

JOSÉ NORIEGA\*

*Esiste il “Per sempre”?, mi avevi chiesto.  
Ti avevo stretto a me con ancora più forza.  
Sotto lo strato di maglie, maglioni e giacca a vento,  
avevo sentito vivo e caldo il tuo esile corpo.  
«Esiste solo il “per sempre”» ti avevo risposto.*  
(S. Tamaro, *Per sempre*, Giunti, Firenze 2012, 11).

La intuición de la escritora Susanna Tamaro pone en evidencia dos maneras de afrontar la realidad: en su densidad y peso o en su adaptabilidad y relatividad. Su apuesta es clara: solo lo que es para siempre tiene densidad, peso, valor y nobleza, mientras que lo que no es para siempre es adaptable, relativo, siempre reformulable; líquido, diría Zygmunt Bauman. Y relaciones líquidas son las que quieren vivir nuestros jóvenes de Occidente: relaciones adaptables a la situación afectiva, reformulables socialmente, relativas a la capacidad económica. Por ello, la apuesta de Tamaro suena excesiva en una sociedad que ha aceptado la convivencia como una forma de relación. Hablar de un “para siempre” llega a asustar. Demasiado empeño y riesgo. Mejor adaptémonos a las capacidades de los jóvenes de hoy, no pretendamos algo que no pueden dar: irán comprendiendo poco a poco.

---

\* Director editorial y Profesor ordinario de Teología moral especial en el Pontificio Instituto Juan Pablo II, Roma.

Plutarco, en su obra *Vidas paralelas*, destacó un episodio de la vida de Pompeyo, cuando, ante el rechazo de los marineros a navegar por la bravura de la mar, poniendo en riesgo la misión de traer a la Urbe el grano del que carecía, saltó a la nave y retó a los nautas: “Navigare necesse est. Vivere non necesse est”. A un golpe, todos saltaron a la nave, levaron anclas y desplegaron velas. ¿Qué entendieron de su general? Sencillamente, que el sentido de la vida era más grande que el vivir, y que si Roma moría y ellos salvaban la vida, esa vida carecía de sentido.

Nuestros jóvenes se encuentran en el muelle de la vida, desilusionados y amedrentados ante la bravura de una mar en la que han visto fracasar demasiadas naves, demasiados matrimonios. Y, sin embargo, son esos jóvenes los que entienden el desafío que supone las palabras de la literata triestina: “Solo existe el para siempre”. Quien ha amado lo sabe bien. Es a partir de ese momento cuando se genera una nueva realidad: la posibilidad de construir juntos algo que no existía. Y es esa esperanza la que ahora da un nuevo rumbo y una nueva energía, antes desconocidas. Es así como se entiende que “casarse es necesario: vivir no”. Porque en ello se juega la grandeza de la vida.

Con todo, quien pensase que es solo cuestión de decisión, abocaría la navegación de quienes hoy se decidiesen por el matrimonio al naufragio en la cultura líquida que nos encontramos. Entre el nacimiento del amor y el momento de la decisión de casarse ha mediado un tiempo decisivo: el noviazgo. ¿Qué sentido tiene? ¿En qué modo es aprovechado para adquirir las destrezas que permitirán afrontar la navegación de la vida? Los cambios culturales que el noviazgo ha vivido en la tardo modernidad obligan a afrontar el valor que tiene este tiempo de transición.

El Pontificio Instituto Juan Pablo II ha querido profundizar en lo que supone el camino del amor hacia el “para siempre”, mostrando el sentido del tiempo de noviazgo y las alianzas que en él se van fraguando. Para ello, dedicó el curso *Visiting Professors* de febrero 2015 al argumento: “*Convivenza o alleanza? Il cammino verso il “per sempre” dell’amore.* En él participaron profesores de reconocido prestigio internacional. *Anthropotes* recoge el fruto de ese trabajo en la primera parte del presente volumen.

El paso del enamoramiento al amor es afrontado por la profesora Eugenia Scabini, de la *Università Cattolica di Milano*, poniendo en evidencia

la necesidad de que en ese tiempo los novios elijan cuanto el amor les va revelando: de otro modo, se dejarían llevar por un modo de vida que podría acabar en el matrimonio, pero no como algo elegido y, por lo tanto, no en algo que uno se implique, sino como algo en lo que uno se adentra, como resbalándose hacia ello. La convivencia aparece, entonces, en toda su fragilidad y en su incapacidad de generar un “nosotros” que afronte el futuro. La propuesta de la profesora de Milán es fundar la construcción del “nosotros” en un pacto que incluya un proyecto generativo. En esta línea se sitúa el profesor Pierpaolo Donati, de la *Università di Bologna*, quien resalta la necesidad de superar un modelo agregativo de relación, fundada en las exigencias y sentimientos individuales, para pasar a un modelo generativo de relación. Los novios, al descentrarse de sí mismos en cuanto individuos y generar un “nosotros”, se sitúan en un eje de relación no solo horizontal, sino también vertical, hacia las familias de origen y hacia la sociedad. Es así como se genera el bien relacional que la familia supone.

A esta perspectiva psicológica y sociológica, se une una perspectiva pastoral. Su Excelencia Juan Antonio Reig Plá, obispo de Alcalá de Henares y Vicepresidente de la Sección española del Instituto Juan Pablo II, afronta la necesidad de acompañar a los novios, quienes viven hoy una soledad que les impide caminar: la compañía que les ofrece la Iglesia les permite descubrir la promesa y caminar en una alianza. El estudio termina con una propuesta pastoral concreta: el profesor José Noriega, de la Sede central del Instituto, esboza las líneas de un itinerario para novios, destacando las etapas del mismo en base a las elecciones fundamentales que los novios están llamados a hacer, así como las prácticas que permiten madurar al amor.

La segunda parte del número se ofrece una reflexión motivada por unas palabras del Papa Benedicto XVI en su viaje a la República Checa, cuando afirmó que la Iglesia es como una minoría creativa. El profesor Etienne Michelin, del *Studium Notre Dame de Vie* (Francia), presenta los trabajos de un seminario de estudio sobre este argumento en el que intervinieron, entre otros, dos profesores de la Sede central del *Istituto Giovanni Paolo II*. El profesor José Granados, ofrece una profundización en la idea benedictina, mostrando cómo el cristianismo necesita y está llamado a generar una cultura y una sociedad. Esto lo hace en virtud de la lógica

sacramental que anima su acción, ya que los sacramentos nos introducen en el espacio del Cuerpo de Cristo y generan una nueva relacionalidad en la vida de los hombres. Por su parte, el profesor José Noriega destaca cómo la creatividad de la minoría depende de que afronte el nuevo desafío de la sociedad, y sea capaz de ofrecer una nueva matriz teológica en la tardo modernidad. Ofrecer nuevos espacios de relacionalidad donde vivir el plan originario del Padre se configura como el modo en que la Iglesia hoy puede regenerar la sociedad. Su propuesta es que la minoría creativa se constituye como un arca donde vivir la grandeza de lo humano gracias a la nueva relacionalidad que en ella se instaura.

En la rúbrica *In rilievo* el profesor Stephan Kampowski, de la sede central del *Istituto Giovanni Paolo II*, aclara de qué modo es posible esperar aún cuando se dé un fracaso de la relación matrimonial: la indisolubilidad se configura como un don que acompaña la vida toda de los esposos. Se concluye el número con la crónica teológica del Congresso dell'Area di Ricerca in Teologia Morale Fondamentale, tenido el pasado mes de noviembre en Roma.



## ARTICOLI



I.

CONVIVENZE O ALLEANZA?  
IL CAMMINO VERSO  
IL “PER SEMPRE” DELL’AMORE



## La complessità del cammino che porta la coppia alla “relazione del noi” come “amore per sempre”

PIERPAOLO DONATI\*

*SUMMARY: This contribution addresses the theme of “being a couple today” to show the complexity of the passages that take a couple from being a mere coexistence to a true covenant in marriage, i.e., from a purely aggregative relationship to a generative one. The problem is connected to the fact that postmodern society tends towards making the couple autonomous from the project of a family. The couple is perceived as a purely horizontal relationship, which responds to individual needs and feelings. Seeking a “we” in which to be oneself therefore becomes rather problematic. Both the couple and personal identity go into crisis. The couple becomes mature only when the partners see the guarantee of their own happiness in an unconditional mutual entrusting (love for ever) which generates the relational good of the family.*

### 1. IL TEMA: SÉ, COPPIA O FAMIGLIA? IDENTITÀ PERSONALE E SENSO DEL NOI

Intendo affrontare il tema del “fare coppia oggi” per mostrare la complessità dei passaggi, certamente non semplici, che portano la coppia dall’essere una mera *convivenza* ad essere una vera e propria *alleanza* nel

---

\* Ordinario di Sociologia dei Processi culturali e comunicativi presso il Dipartimento di Sociologia e Diritto dell’Economia, Università di Bologna.

matrimonio, cioè da una relazione puramente *aggregativa* ad una relazione *generativa*.

La problematica del “fare coppia” nella società altamente modernizzata si impone come *public issue* per il fatto che esiste, e sta crescendo, un’evidente criticità del creare una coppia, mantenerla in vita e riuscire a farla crescere come relazione ricca di umanità.

Vogliamo capire perché nascano nuovi conflitti e vuoti di coppia, perché cresca l’incapacità di stabilire legami significativi e duraturi, e che cosa possa aiutare i giovani e i meno giovani a vivere in una coppia che sia una risorsa e una condizione di vita felice, non già una gabbia, una prigione o un luogo dove si sta malvolentieri.

Vogliamo capire se sia vero quello che la cultura dominante afferma, e cioè che la coppia “scoppia” e non riesce a trovare un suo equilibrio, ma va avanti a fatica e con difficoltà crescenti, e quale sia il ruolo dei figli, quando ci sono.

Da qualche tempo gli scienziati sociali hanno messo in luce che “la coppia” è diventata, e tende sempre più a diventare, un soggetto sociale a sé, nel senso che alcuni indicatori sociali segnalano che le dinamiche della coppia si differenziano sempre di più non solo in sé stesse, cioè per la varietà dei modi di fare coppia, ma si differenziano anche dal “fare famiglia”. Fare coppia non significa più, *ipso facto*, fare famiglia. In altri termini, dobbiamo fare i conti con l’idea secondo cui saremmo in presenza di una tendenza storica a far emergere la relazione di coppia come formazione sociale che acquista connotazioni strutturali, culturali e agenziali proprie, le quali – questo è il punto – *non si caratterizzerebbero più* – secondo una certa opinione – *per essere in funzione della famiglia*. Le coppie, così si dice, si formano a prescindere dal progetto familiare. La tesi, che parrebbe dominante, afferma che la coppia sarebbe destinata a divenire una forma di vita che assume una sua autonomia, fino a diventare una vera e propria *alternativa al fare famiglia*.

E noi ci chiediamo: veramente la coppia diventa un modello di vita a sé stante, che sfida il modello di vita imperniato sulla famiglia? L’amore di coppia – come nelle bolle dei dipinti di Hieronymus Bosch – fluttua nel vuoto, nella società liquida di cui parlano alcuni sociologi, e perde i contatti con il senso del fare famiglia? La cultura dell’amore cambia sino al punto che la coppia diventa una scelta antitetica alla famiglia?

In realtà, bisogna fare i conti anche e soprattutto con le spinte alla individualizzazione degli individui. Costruire la coppia significa ridefinire il proprio Sé, la propria identità, in relazione ad un Altro. Ed è lì dove la coppia si trova in crescenti difficoltà. Se l'identità personale fa fatica a ritrovarsi in un Noi di coppia, allora possiamo dire che la crisi della coppia e la crisi della famiglia stanno ad indicare dei fenomeni che collegano la vita della coppia e della famiglia senza che li possiamo separare.

La mia tesi è che i problemi dei partner stanno nel fatto che essi non riescono a vedere la loro relazione come una realtà e un bene in sé, la riconducono ad esigenze, sentimenti, proiezioni psicologiche individuali. In una parola, non attivano quella riflessività relazionale che la vita di coppia richiede, e che, in forma matura, dà vita alla famiglia vera e propria. Dare la priorità al sé, puntare sulla coppia o decidersi per la famiglia? Le persone si pongono ogni giorno tante domande che rimandano a questo dilemma di fondo che impedisce di scindere la coppia dalla famiglia.

Sarà quindi utile chiarire che non sono interessato tanto agli aspetti delle relazioni sessuali in sé e per sé (esistono altri rapporti di ricerca empirica al riguardo), o alle vicende puramente emozionali e psicologiche della coppia (anche a questo proposito esiste una vasta letteratura), quanto piuttosto mi interessa valutare la consistenza della coppia come forma sociale in cui si condensa un nucleo germinale il quale può evolvere in varie direzioni. Come molecola del tessuto sociale, la coppia può generare una famiglia oppure creare altri modi di vita. Ciò che è in gioco è la formazione normo-costituita della famiglia, oppure l'avvento di mutazioni, ibridi, forme problematiche di morfogenesi della famiglia e quindi cambiamenti radicali di tutto il tessuto sociale.

Ciò che intendo mettere a fuoco, dunque, è il fatto che diventa sempre più essenziale capire come le persone fanno coppia, come la vivono nel contesto delle relazioni con le famiglie di origine e con le reti sociali primarie (amici, vicini, colleghi di lavoro) e secondarie (associtative) in cui trascorrono la loro vita, se vogliamo comprendere il futuro della famiglia e di una intera civiltà.

La risposta complessiva che darò è che la coppia acquista bensì una sua maggiore autonomia dalla famiglia intesa come modello normativo da cui tradizionalmente dipende, ma essa rimane e anzi si definisce al

contempo sempre più, e in forme nuove, come intrinsecamente connessa alla famiglia, nel senso che una coppia autentica è quella che si concepisce come progetto familiare.

La coppia non è un'alternativa alla famiglia. Come sia possibile che la coppia *si differenzi sempre più dalla famiglia*, mentre *viene al contempo sempre più inclusa nel "sistema familiare" e nel senso del fare famiglia*, è una sorta di paradosso che intendo chiarire alla luce del fatto che la relazione di coppia si configura sempre di più come ricerca di un "Noi" in cui essere sé stessi.

## 2. LA COPPIA SFIDA LA FAMIGLIA?

Come ho detto, sembra che l'amore di coppia metta sempre più in crisi la famiglia, anzi diventi un'alternativa alla famiglia, in quanto l'amore – così si dice – non può essere contenuto nelle regole di una vita chiusa nelle mura di una famiglia. L'amore si esprime nella passione, attrazione, affettività di coppia. La passione di coppia è ciò che allontana dall'idea di fare famiglia, o mette in crisi la famiglia se è già stata costituita. In ogni caso, si afferma l'opinione che fare coppia non implichi necessariamente che la coppia debba essere istituzionalizzata nel matrimonio e debba dare vita ad una famiglia. La relazione di convivenza, così si dice, può essere tale e quale al matrimonio, anzi, per alcuni, anche migliore, perché più libera e sentita soggettivamente come più autentica.

Il dibattito sulla coppia incide profondamente sulla famiglia, perché fare coppia in modi diversi trasforma il fare famiglia in tante forme diverse: accoppiamenti multiformi producono "famiglie multiformi".

Le coppie si fanno e si disfano. E con esse sorgono e mutano le cosiddette "nuove famiglie", segnate dalle combinazioni più disparate di individui che hanno storie passate e presenti fatte di relazioni più o meno complicate che in genere si condensano in reti difficili da descrivere.

Come siamo arrivati a questo punto? E poi: è vero tutto questo? Dove va la coppia e con essa la famiglia?

La sfida c'è, è inutile negarlo. Essa viene da molto lontano. Rimonta al complesso dell'amore romantico, che ha subito tante e profonde trasformazioni. Sin da quando è nato con i movimenti trobadorici e la



cultura dell'amor cortese tra i secoli XII e XIII<sup>1</sup>, il complesso culturale dell'amore romantico ha sfidato tutte le strutture familiari e parentali tradizionali. La ragione è semplice: nell'amore romantico, la coppia si forma per la pura e semplice attrazione e volontà dei due amanti, rompendo i vincoli delle famiglie di origine e privatizzandosi, mentre nelle culture tradizionali la relazione di coppia viene in qualche modo regolata, sin dalla sua stessa nascita, dalle famiglie di origine e dai costumi della comunità.

Benché in senso stretto il complesso culturale dell'amore romantico sia ormai molto lontano da noi, esso si è trasformato in tanti rivoli che continuano a dare forma alle relazioni di coppia. In sostanza, si tratta di quelle relazioni in cui l'attrazione e la passione per la persona amata, più o meno idealizzata, prevale su ogni altra considerazione nelle scelte individuali di vita. Oggi, gli esiti storici di questo complesso culturale sfidano le strutture familiari in almeno due sensi, che sono in parte nuovi.

Primo, perché la coppia diventa sempre più una istituzione sociale e culturale – e soprattutto legale – a sé stante, che non necessariamente può e deve essere inquadrata nell'istituzione familiare o comunque pensata in rapporto alla famiglia<sup>2</sup>. La storia degli ultimi decenni è quella di sempre ulteriori “liberazioni” della coppia da quei presupposti naturali e culturali che ne hanno condizionato la nascita e l'esistenza fino al recente passato.

Secondo, perché la coppia si “individualizza”, non solo nel senso che ogni coppia vuole essere diversa dalle altre, ma anche e soprattutto nel senso che in essa gli individui cercano la propria singolare “individualizzazione”.

È utile vedere questi fenomeni in maggiore dettaglio.

---

1 La lirica trobadorica si è sviluppata tra i primi decenni del XII secolo e la seconda metà del secolo successivo in un'area geografica che comprendeva gran parte del sud della Francia. Da essa è nato il moderno complesso culturale detto dell'amore romantico che ha avuto il suo massimo splendore nel romanticismo europeo dell'Ottocento: cfr. D. DE ROUGEMENT, *L'amore e l'Occidente* [1956], Rizzoli, Milano 1998. Si veda anche l'istruttivo volume di E. PULCINI, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990.

2 A parte la legislazione sulle coppie legali, questa tendenza è testimoniata anche dalle proposte miranti ad introdurre istituti regolativi delle coppie di fatto. Negli ultimi anni abbiamo assistito ad un tripudio di acronimi, “PACS”, (*patto civile di solidarietà*), “civil partnership”, “Lebenspartnerschaft”, “DICO” (*diritti e doveri delle persone conviventi*), “CUS” (*contratto di unione solidale*).

### 3. LE VICISSITUDINI STORICHE DELLA COPPIA

Nelle società premoderne, e ancor oggi nelle culture tradizionali, la coppia è sempre stata pensata e vissuta in funzione della famiglia e delle strutture parentali. Non che mancasse l'idea della coppia. L'unione fra un uomo e una donna come simbolo e archetipo delle origini dell'umanità esiste da sempre. Lo testimoniano i reperti etnologici più arcaici. Per esempio, la scultura che si trova nel museo nazionale di antropologia di Città del Messico, chiamata "coppia creatrice" (*pareja creadora*) che risale all'età arcaica precolombiana ed è posta come simbolo del principio del tempo. In tutte le culture, il mito della coppia è il segno emblematico della fecondità di un popolo e della sua stessa nascita.

Contrariamente alle tesi ottocentesche, spesso frutto di pura fantasia, che all'inizio della società ci siano state orde primitive e matrimoni di gruppo, le tombe più antiche delle età preistoriche in tutti i continenti, ci mostrano sepolti assieme un uomo e una donna, con o senza figli. Segno che la coppia è all'origine del processo di civilizzazione, quale che fosse il regime economico, politico, parentale di un popolo.

In quanto figura mitica, la coppia, però, non è una monade, ma è una realtà inscritta in un ordine cosmico e sociale. Tutte le società, da quelle più semplici fino a quelle più complesse, hanno creato delle regole molto precise per l'incontro di un uomo e una donna che vogliono unirsi fra loro per generare una famiglia.

Non si dimentichi che il primo codice di "diritto europeo" conosciuto, il codice di Gortyn (detto anche "grande codice") scolpito su pietra nell'isola di Creta, e risalente alla prima metà del V secolo a.C., ha come argomento centrale proprio l'unione fra un uomo e una donna. Esso regola tutto ciò che la formazione di una coppia implica per l'intera comunità, dando per scontato che formare una coppia significhi *ipso facto* fare una famiglia. Vengono trattati gli argomenti del matrimonio e del divorzio, del ratto delle donne e dell'adulterio, dei diritti patrimoniali e di eredità, come i fatti basilari di vita civile che il buon governo della *polis* deve saper ordinare.

La coppia, fin da sempre, si forma ed esiste dentro un ordinamento sociale e giuridico stabilito da una comunità che passa da uno stadio di barbarie alla civiltà. Revocare in dubbi questo fatto socio-antropologico

significa portare la società a percorrere un cammino a ritroso rispetto alle esigenze di civilizzazione, cosa che puntualmente avviene oggi in molte parti del mondo.

La novità storica di rottura con il passato, quella che ci interessa più da vicino, appare nell'Europa del XII secolo, allorché si afferma un movimento culturale – la cultura trobadorica – che esalta quello che sarà poi chiamato “complesso dell'amore romantico”, caratterizzato dalla passione ideale per il partner amato che rompe tutti gli obblighi familiari e parentali e quindi anche le regole consuetudinarie della comunità. In origine, si tratta di un movimento poetico e letterario (“amore cortese” e “dolce stil novo”), dunque tutto sentimenti e passione ideale. Ma a poco a poco diventa pratica sociale. Diventa legittimazione del modo di formare la coppia indipendentemente dalle famiglie di origine, nell'esaltazione della pura attrazione fra i due amanti. Ci vorranno dei secoli perché questo nuovo sentire culturale si affermi a livello diffuso nella popolazione. Ciò avviene a piccoli passi, come un tarlo che lavora silenziosamente dentro l'intera storia dell'Occidente che va dal secolo XII al secolo XIX.

Alla fine dell'Ottocento, Friedrich Engels – assieme a Karl Marx – nel libro su *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884) esalta il complesso dell'amore romantico come origine della famiglia borghese e insieme come il grimaldello che rompe l'ordine sociale tradizionale. Engels e Marx prevedevano che esso si sarebbe diffuso in tutta la popolazione, divenendo per così dire la forma dell'amore proletario, che avrebbe finito per erodere la famiglia monogamica, per far accedere l'umanità a forme di matrimonio di gruppo o “comuni familiari”, a loro avviso preesistenti alla coppia “borghese”, fino a dissolvere la stessa coppia, a cui avrebbe fatto seguito il prevalere dell'amore erotico come libertà sessuale individuale (Marx ed Engels non prevedero però le unioni omosessuali). Ritroviamo oggi queste idee, passate attraverso i movimenti di liberazione sessuale degli anni 1960 e l'avvento della “società liquida”<sup>3</sup>, nell'idea odierna della cosiddetta “coppia poliamorosa”,

3 Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002, che ha indicato nella liquidità la caratteristica saliente dell'epoca post-moderna. La società liquida è quella senza legami stabili in cui gli uomini sono incapaci di amare per sempre.

cioè della coppia in cui i partner per mutuo consenso hanno relazioni amorose con una pluralità di persone<sup>4</sup>.

Secondo Jacques Attali<sup>5</sup>, le odierne trasformazioni sociali sono destinate a favorire nuove forme di amore, più trasparenti, più libere e più sincere, ma anche più precarie. Attali è stato uno dei primi a teorizzare il “poliamore”, nel presupposto che il crollo della famiglia tradizionale vada a favore di una coppia in cui i partner hanno una pluralità dei rapporti sentimentali e sessuali. A suo avviso, amare più persone contemporaneamente fa parte della natura umana, così come desiderare relazioni sessuali con persone diverse. La morale comune e le leggi sarebbero solo una costruzione artificiale che si oppone a queste esigenze dell’uomo e della donna. Il “poliamore”, secondo Attali, è nato nelle élites parigine, ma è destinato a diventare trend generale, spinto dal desiderio di felicità e dal credere che la felicità si trovi in una vita che sia un susseguirsi di amori diversi.

In effetti, l’amore romantico di coppia ha avuto il momento della sua massima esaltazione nell’Ottocento, ma fino ad allora esso ha investito solamente le classi sociali più elevate e le élites dello spettacolo. Il Novecento si è incaricato di estenderlo a tutte le classi sociali, attraverso le ideologie di massa e poi i mass media.

4 “Poliamore” è la traduzione italiana di un neologismo inglese, la parola *polyamory*, che indica il desiderio e/o la pratica di avere più di un amante o più di una relazione sentimentale contemporaneamente, con la consapevolezza e il pieno consenso da parte di tutte le persone coinvolte. Il poliamore è distinto sia dalla poligamia, tipicamente maschile, sia dallo scambismo, sia dall’adulterio. I poliamanti reputano il poliamore più realistico della monogamia: avere partner multipli significa superare la limitatezza di avere un partner unico che non può mai, per ragioni oggettive, soddisfare ogni necessità emotiva dell’altro e per tutta la vita. La ragione principale di questa scelta è la possibilità di esplorare differenti parti di sé stessi con diverse persone. Per quanto alcuni studiosi, facendo mere statistiche empiriche, sostengano che le coppie poliamorose stanno insieme a lungo quanto quelle monogame e sono apparentemente soddisfatte, in realtà gli studi più seri mettono in luce il fatto che risulta assai difficile normalizzare culturalmente questa propensione al punto da renderla condivisa, onestamente vissuta e liberamente accettata. Inoltre gli studiosi non vedono di solito la differenza sostanziale fra l’infedeltà nelle relazioni monogame e la costituzione-istituzione di una coppia poliamorosa. Rilevare che l’attrazione per più di una persona contemporaneamente è un fatto diffuso, non eccezionale, negli esseri umani, non significa che la società possa istituzionalizzare la coppia poliamorosa.

5 J. Attali ripercorre la storia delle relazioni uomo-donna, giungendo alla conclusione che la monogamia ha i giorni contati (cfr. J. ATTALI - S. BONVICINI, *Amori. Storia del rapporto uomo-donna*, Fazi Editore, Roma, 2008).

L'istituzionalizzazione del divorzio su scala mondiale è stata la modalità più significativa di riconoscere la legittimazione della coppia come realtà "a parte", come un mero contratto a due su basi individuali, in assenza di altri soggetti e altri vincoli, ponendo solo delle condizioni a tutela dei figli, sempre come individui. Noi siamo ormai abituati a dare tutto questo per scontato. Ma si può riflettere sul fatto che il riconoscere la coppia come soggetto a sé stante che si forma e si cancella a prescindere da qualunque altra considerazione, soggetto o relazione in atto o potenziale, comporta una modificazione sostanziale del carattere relazionale della famiglia. Di fatto, storicamente, il divorzio si è inizialmente diffuso nelle classi sociali più elevate (borghesi) ed è poi "filtrato" a poco a poco verso il basso della scala sociale, fino ad arrivare agli strati più poveri. In questo modo anche le classi sociali meno abbienti sono state sottratte ai vincoli matrimoniali. Ma queste ultime hanno pagato il prezzo della perdita di quella rete di sostegno costituita intorno al matrimonio che per loro è stata, e tuttora è, più essenziale che per le classi sociali benestanti, le quali possono farne a meno. La coppia ha così avuto un grande impulso come modello di vita liberato da vincoli e costrizioni, salvo poi constatare che tale processo ha portato e porta con sé degli effetti negativi per le parti più deboli (com'è noto, comporta un generale impoverimento della donna e dei figli).

Alla fine del secolo XX, con il decisivo passaggio dalla prima alla seconda modernità, le relazioni intime sono identificate sempre più con la coppia, anziché con la famiglia. Anzi, la famiglia viene ridotta a coppia, come si legge negli scritti dei sociologi postmoderni, da A. Giddens a U. Beck. I figli non entrano nelle considerazioni che riguardano la coppia. La tendenza era stata osservata da Georg Simmel già all'inizio del Novecento<sup>6</sup>, ma Simmel ragionava ancora all'interno di quell'amore romantico che prevedeva i riti della seduzione e del flirt, che oggi vanno scomparendo proprio perché erano legati alla struttura comunitaria-parentale della formazione della coppia.

Con tutto ciò, l'antico e originario complesso dell'amore romantico va in frantumi. Si noti bene: decade non perché sia osteggiato, ma precisamente perché si realizza fino in fondo. Una volta radicalizzato, l'amore

6 Cfr. G. SIMMEL, *On the Sociology of the Family*, in M. FEATHERSTONE (ed.), *Love & Eroticism*, Sage, London 1999, 283-294; ID., *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma 2001.

romantico si rovescia nell'amore di Sé, nel narcisismo. La relazione con il partner è vista in funzione del “*beautiful I*”. La coppia diventa il luogo in cui trovare la bellezza del Sé, a parte ovviamente l'utilità che se ne può ricavare sia nel senso espressivo dell'intimità sia nel senso strumentale dell'affermazione dei diritti individuali che essa può offrire (tale è l'idea della coppia come “relazione pura” secondo Giddens, secondo il quale la coppia esiste se e fin quando i partner ne traggono soddisfazione individuale)<sup>7</sup>. Alla fine del Novecento, le ricerche empiriche rivelano che l'amore romantico non è più la base culturale più diffusa che legittima l'esistenza della coppia intesa come unità di amore reciproco e “per sempre” fra un uomo e una donna. Interviene il cosiddetto processo di “individualizzazione degli individui”. Mentre ancora negli anni 1970 si parlava di “narcisismo” di coppia, questo termine sembra scomparso con la fine del secolo scorso. La sostanza resta, ma viene rimossa. Adesso si parla della coppia come luogo in cui due soggetti individuali cercano la propria affermazione attraverso la loro relazione. Ogni individuo pensa la coppia in funzione di sé<sup>8</sup>. E ciò è considerato necessario se non si vuole alienare l'individuo. La struttura sociale e culturale della coppia diventa il frutto delle scelte soggettive dei due partner<sup>9</sup>. Con ciò la relazione di coppia è destinata a svuotarsi, e comunque a incontrare crescenti problemi di comprensione e adattamento fra i partner. Siamo giunti a quello che è stato chiamato *Il normale caos dell'amore*<sup>10</sup>.

Niklas Luhmann, pur avendo analizzato le tendenze socioculturali alcuni anni prima dei coniugi Beck, ha visto più lontano. Ha compreso che, con l'avvento di una società ultra modernizzata, l'amore di coppia si stava trasformando in una pura e semplice “comune problematizzazione del mondo” fra i due partner<sup>11</sup>. Amarsi, secondo la formula di Luhmann, significa, per esempio, stare di fronte ad una televisione assieme e dirsi

7 Cfr. A. GIDDENS, *Le trasformazioni dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 1995.

8 Si deve qui osservare che la relazione di coppia risente di una cultura (moderna occidentale) che non vede (non tematizza) la relazione come realtà in sé, dunque non è capace di valutare i beni e i mali relazionali dello stare insieme.

9 Cfr. U. BECK - E. BECK-GERNSHEIM, *Families in a Runaway World*, in J. SCOTT - J. TREAS - M. RICHARDS (eds.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Families*, Blackwell, Oxford 2004, 499-514.

10 Cfr. U. BECK - E. BECK-GERNSHEIM, *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

11 Cfr. N. LUHMANN, *Amore come passione*, Laterza, Bari-Roma 1985.

che ciò che fa problema per l'uno è anche problema per l'altro. La coppia esiste in quanto i due partner riconoscono di avere un problema in comune. La fine dell'amore romantico non può essere detta meglio.

Strano destino quello della coppia. Essa va incontro a crescenti paradossi. Si afferma sempre di più come istituzione socioculturale a sé stante, ma nello stesso momento perde di consistenza, si svuota ed evapora. Implode come relazione umana e sociale. Al punto che non sappiamo più se la coppia possa ancora essere pensata come il paradigma dell'amore nella relazione intersoggettiva Io-Tu.

Certo, gli individui si incontrano ancora, e fanno coppia. Ma quale coppia? La loro relazione appare sempre più debole, precaria, instabile, di durata incerta. Le statistiche sui matrimoni, le separazioni e i divorzi lo segnalano. Si tratta, peraltro, di cifre che sottostimano le composizioni e scomposizioni di coppia, perché colgono sola quella parte del fenomeno che viene registrato dalle statistiche ufficiali. Quale sarà il destino della coppia?

Dobbiamo verificare tutta una serie di cose: dobbiamo sapere se veramente la coppia si forma indipendentemente dalle famiglie di origine dei partner; quanto si autonomizza rispetto alle strutture familiari e parentali del tessuto sociale in cui emerge; come evolve; se le dinamiche interne confermano o meno il processo di individualizzazione; se la relazione diventa veramente "pura" così come la intende Giddens; se – in quanto coppia – mantiene o meno degli interscambi con l'esterno; in particolare, se (e, se sì, come) essa forma o meno una "relazione del noi" (*We-relation*), e le qualità di tale relazione.

Secondo il *récit* che ci offre la letteratura psicologica e sociologica più diffusa, la quale influenza purtroppo anche la raccolta e l'interpretazione dei dati statistici da parte degli organismi ufficiali (Istat, Eurostat, Ocse, ecc.) che si "omologano" agli stereotipi più diffusi, nelle società modernizzate la coppia è sempre più nelle mani delle decisioni dei singoli individui, che la conformano secondo le più diverse identità e relazioni, mostrando soprattutto la perdita del suo carattere generativo di figli. Sembra, insomma, che la coppia si formi sempre più lontano dalle generazioni precedenti e si vada spegnendo come origine e fonte della fecondità umana centrata sull'incontro uomo-donna. Sembra che non sia più il luogo della procreazione dei figli (potendo uomini e donne

avere figli come *single*), che diventi insomma un luogo, un evento, un momento delle relazioni che il Sé degli individui instaura con un mondo sempre più precario.

Dal punto di vista sociologico, i dati empirici non concordano esattamente con questo racconto. Questo racconto tocca solo una parte della popolazione, e soprattutto non indica un modello di vita soddisfacente, ma anzi altamente problematico, perché le pure convivenze sono realtà in cui le persone vivono una relazione rischiosa che può rompersi in ogni momento, e per questo si sentono ansiosi e vanno facilmente alla ricerca di compensazioni che rendono ancor più problematica la loro relazione.

#### 4. LA COPPIA PERDE LE SUE TRANSIZIONI E IL SUO CICLO DI VITA

C'era una volta la coppia "modello", con i suoi riti di transizione (corteggiamento, fidanzamento, matrimonio) e il suo ciclo di vita (la prima sistemazione con il matrimonio, poi il nido pieno quando arrivano i figli, poi il nido vuoto nell'età anziana quando i figli se ne sono andati).

Adesso tutto questo non c'è più. Così si dice. In effetti, un numero crescente di coppie non si sposa, convive, si assaggia e si sperimenta senza fissare date e programmi, magari genera anche dei figli, almeno quando si rende conto che sono un bene diverso e forse più bello della compagnia di un cane. Una parte di esse dichiara che, quando si sentirà "matura", forse si sposerà. Capire che cosa il matrimonio rappresenti per la coppia giovane e per quella matura, oggi, sembra un rebus.

Lo testimoniano due fenomeni specifici. Il primo consiste nella forte diminuzione del quoziente di nuzialità (matrimoni per mille abitanti), che in tutta Europa è diminuito e si prevede che calerà ancora, almeno per la popolazione autoctona, a causa di vari motivi, sia soggettivi (rinuncia a correre rischi di fallimento, paura e incertezza sul futuro), sia oggettivi (precarietà del lavoro, difficoltà di avere una casa, ecc.).

Il secondo fenomeno consiste nell'aumento continuo dell'età media al primo matrimonio, dovuto al protrarsi della giovinezza come fase del ciclo di vita individuale e al desiderio di sposarsi avendo raggiunto una certa maturità personale e condizioni di vita materiale sufficientemente rassicuranti.



Gli esperti fanno osservare la rapidità del crollo di questi indicatori negli ultimi anni.

Se poi la coppia, sposata o solo convivente, si lascia, e gli individui cercano altri accoppiamenti, si creano reti ibride di famiglie, cosiddette “di fatto”, che si incrociano in vari modi. Anche in questo si vede che la coppia ha crescenti difficoltà a vivere come coppia. La ragione principale, così ci dicono gli studiosi, sta nel prevalere della cultura del cosiddetto “individualismo emancipativo”. Questa cultura viene propugnata a tutti i livelli, anche per quanto riguarda il riconoscimento delle coppie omosessuali, da persone che si dichiarano di ideologia radicale e marxista, ma tant’è: la modernità ci ha lasciato in eredità la liberazione dell’individuo astratto e casuale, non già la socialità della coppia naturale come molti – anche i marxisti del secolo scorso – pensavano e forse speravano.

##### 5. LA COPPIA: UN VINCOLO, UNA “RELAZIONE PURA” O UN BENE RELAZIONALE?

Ciò che si nota, nella letteratura corrente, è una esasperazione di certi tratti della coppia odierna che fanno a pugni fra loro. Talvolta se ne esaltano gli aspetti espressivi, come luogo di intimità, affetto e passione, in cui i due partner si abbandonano l’uno all’altro; in altri casi se ne mettono in luce le dimensioni di negoziazione dei diritti individuali. Talvolta si parla di un individualismo alla ricerca della massima soddisfazione del Sé personale, talaltra si parla di un “individualismo altruista” che si rende responsabile dell’Altro. E così via. Di recente si è affacciata la figura della “coppia anoressica”<sup>12</sup>, quella in cui l’attrazione fisica viene meno,

12 Il termine “anoressia sessuale” (*sexual anorexia*) è stato coniato alla fine degli anni 1990 per indicare una nuova forma di disordine sessuale. Si tratta di una “dipendenza sessuale” al negativo, nel senso che l’individuo, e con lui/lei anche la coppia, si astiene attivamente – non passivamente o a causa di vari impedimenti – dalla intimità emozionale, spirituale e sessuale. Questa patologia individuale e di coppia deriva dal fatto che le persone si sentono stressate, hanno la sensazione di essere sempre occupate e che debbono fare altro. In loro viene meno il desiderio di scambio comunicativo, con la perdita della attrazione sessuale (cfr. D. WEISS, *Sexual Anorexia: Beyond Sexual, Emotional & Spiritual Withholding*, Discovery Press, Fort Worth, TX 1998). Oggi si moltiplicano gli allarmi sulla diffusione, specie fra le giovani coppie, di una *Intimacy Anorexia* che produce coppie con una sessualità immateriale, coppie asessuali, fredde e perfino glaciali nei rapporti intimi, sposate e non sposate.

si evita il contatto fisico, in cui gli scambi comunicativi diventano freddi e l'intimità diventa un problema. Alcune indagini dicono che questo fenomeno tocca quote crescenti di giovani, dall'adolescenza in poi.

È indubbio che nella coppia si riflettano tutti i problemi e le contraddizioni di una intera società. Ma come dobbiamo valutare i diversi modi di vivere, sentire, rappresentare la coppia?

Intanto vediamoli in modo più analitico.

C'è chi, come Francesco Alberoni<sup>13</sup>, ripropone l'archetipo della coppia come forma dell'innamoramento, sul modello romantico. I suoi numerosi *pamphlet* sul tema hanno avuto un grande successo per il fatto che egli ha riproposto questa prospettiva sull'onda antica della celebre opera di Stendhal *De l'amour* del 1832. Per Alberoni l'innamoramento è un processo della stessa natura della conversione religiosa o politica. Noi ci innamoriamo quando siamo pronti a mutare, quando i tentativi di salvare le nostre relazioni amorose precedenti sono falliti. Allora avviene in noi un rapido processo di destrutturazione-ristrutturazione chiamato "stato nascente". La precedente relazione va in pezzi e noi ricostruiamo il nostro mondo e il nostro futuro facendo perno sulla persona amata. Nello stato nascente l'individuo diventa capace di fondersi con un'altra persona e creare una nuova "collettività" totalmente solidale. Di qui la definizione: l'innamoramento è lo stato nascente di un movimento collettivo formato da due sole persone. L'amore è sempre stupore di un incontro unico e insieme rischio. Per sapere se è veramente innamorato, il soggetto si sottopone a delle prove (prove di verità) e, per sapere se è ricambiato, sottopone l'amato/a a delle prove di reciprocità. Questo delicato processo può portare a equivoci e anche alla catastrofe dell'amore nascente. Nell'innamoramento la persona amata viene trasfigurata perché ciascuno diventa il capo carismatico dell'altro. Il processo di fusione, però, è sempre bilanciato dal desiderio di affermare sé stesso. Sempre secondo Alberoni, questo conflitto conferisce al processo amoroso un carattere drammatico e passionale. Se i due innamorati non riescono a creare un progetto o quando i loro progetti individuali sono troppo diversi e incompatibili, il processo amoroso finisce per naufragare. In fondo, Alberoni, è un romantico, e ripropone il complesso dell'amore romantico in veste più moderna.

---

13 Cfr. F. ALBERONI, *Innamoramento e amore*, Garzanti, Milano 1979.

Altri racconti guardano la coppia in controluce, e vedono in essa piuttosto il legame interno, il vincolo che lega e costringe i partner, il quale, se per certi versi è attraente, per altri versi li ingabbia. Di qui sorge tutta una letteratura che rileva la contraddizione fra l'autorealizzazione individuale e l'accettazione della dipendenza. Si sottolinea la tendenza delle coppie a rifiutare i vincoli esterni ed interni, e a diventare una continua negoziazione fra i due partner alla ricerca della loro individuale maggiore soddisfazione.

Il sociologo inglese Tony Giddens ha consacrato questa visione delle cose sostenendo che la relazione di coppia diventa una "relazione pura" (*pure relationship*) definita così: essa «presuppone la parità nei conti del dare e dell'avere affettivo», «ciò che tiene in piedi la relazione pura è l'accettazione da parte di entrambi i partner, "fino a nuovo avviso", del fatto che ciascuno trae dalla relazione sufficienti benefici da ritenere che valga la pena di continuarlo»<sup>14</sup>. Dunque, la coppia pura sarebbe quella basata sullo scambio più autogratificante per i singoli partner, sia in termini affettivi sia in termini strumentali, nella assoluta parità delle loro individuali aspettative e pretese.

La prospettiva di Giddens appare attraente, ma è alquanto fuorviante. Egli polemizza con i matrimoni del passato, tradizionali, da lui descritti come *love affair*, quando c'era il cameratismo per i soli maschi, il ricamo e la pittura per le sole donne. Oggi, secondo questo autore, emergerebbe la relazione pura per tutto e per tutti. A suo avviso, la relazione pura non è soltanto terreno esclusivo della vita sentimentale. Infatti, Giddens presenta la relazione pura «come prototipo delle nuove sfere della vita personale»<sup>15</sup>. Per lui, il passaggio a un ordine sociale complessivo post-tradizionale è la tensione delle relazioni sociali verso il modello della relazione pura, una relazione che si stabilisce e si mantiene per sé stessa – per le gratificazioni che il rapporto con l'altro o gli altri può dare.

Si tratta, a ben vedere, di una prospettiva del tutto astratta, come lo stesso autore dice: «non mi riferisco a una relazione sessuale pura, né ad altre cose che esistono in concreto: mi riferisco piuttosto ad un'idea astratta che ci aiuti a comprendere i cambiamenti in atto nel mondo»<sup>16</sup>. In

14 Cfr. A. GIDDENS, *Le trasformazioni dell'intimità*, cit. 72-73.

15 A. GIDDENS, *Identità e società moderna*, Ipermedium libri, Napoli 1999, 10.

16 *Idem*.

una chiave del tutto evolucionistica, egli prevede che i rapporti amicali, affettivi, familiari si avvicinino sempre di più a questo modello, in cui è la comunicazione emozionale che costituisce la chiave fondamentale per comprenderli. Come a dire che le relazioni di coppia saranno sempre più fondate sulla purezza emozionale ed emotiva del presente o dell'*attuale*, dell'*evenemenziale*. Ieri c'era solo il matrimonio tra un uomo e una donna; *oggi* c'è la relazione pura tra un uomo e una donna, tra un uomo e un uomo, tra una donna e una donna. La relazione pura, come legame amoroso, non è terreno esclusivo degli eterosessuali.

Le tesi del sociologo di Cambridge sono state criticate in lungo e in largo sia sul piano teorico, sia sul piano empirico. Dal punto di vista teorico, io osservo che la relazione pura di cui parla Giddens non è una vera relazione nel senso che non è trattata come bene in sé, ma è cercata solo per soddisfare i loro bisogni e desideri, alla fine la loro autoreferenzialità. Sul piano empirico, vari autori<sup>17</sup> hanno messo in luce che i vincoli che riguardano la formazione e la vita della coppia non scompaiono affatto, che la negoziazione fra i partner è sempre problematica, e poi ancora che chi assume il modello della relazione pura risulta essere il più delle volte incapace di stabilire relazioni valide con il partner. Pochi hanno avuto il coraggio di mettere in forse l'affermazione di Giddens secondo cui la relazione pura sarebbe indifferente alle connotazioni sessuali dei partner, che diventerebbero in-differenti.

Più in generale, gli studiosi mettono in luce delle tendenze fra cui non è per nulla chiaro se e come potranno essere compatibili nel tempo: da un lato, il fatto che la coppia diventi una istituzione socio-culturale a sé, distinta e distante dall'istituzione familiare, e dall'altro che essa "si individualizzi". Un noto sociologo francese della coppia, Jean-Claude Kaufman sembra considerarli complementari: la coppia si rafforza come identità nello stesso tempo che viene esaltato l'*Ego* individuale<sup>18</sup>. Molti

17 Cfr. L. JAMIESON, "Intimacy Transformed? A Critical Look at the *Pure Relationship*", in *Sociology* 33/3 (1999) 477-494; L. GUIZZARDI, "Forse. Riflessioni teoriche sulla relazione pura", in *Sociologia e Politiche Sociali*, vol. 4, n. 1, (2001) 161-183; ID., "C'era, una volta, e vissero per sempre felici e contenti? La relazione pura e la vita di coppia nel contesto italiano", in *Daedalus* (2009), 101-127; L. MARTIGNANI, "All together now! Couples and the Ontological Problem of Cohabitation as a Form of Life", in *International Review of Sociology*, 21/3 (2011) 565-581.

18 Cfr. J.-C. KAUFMANN, *La vita a due*, Il Mulino, Bologna 1996; ID., *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Nathan, Paris 2001.

autori seguono questa linea. Ma a me pare che sia poco tenibile. Che essa descriva alcune tendenze diffuse può certamente essere vero, ma lo studioso non può limitarsi alla descrizione di una tendenza senza considerare le conseguenze e la sostenibilità di quella tendenza.

Siamo alla esaltazione della coppia come libertà dell'individuo in una vita comune che diventa, alla maniera di Luhmann, solo un comune problema. “Liberi insieme”<sup>19</sup> diventa un facile slogan che dà vita a tanti nuovi giochi nelle relazioni di coppia.

L'individualismo può generare una coppia? E la coppia che può emergere dall'individualismo emancipativo sarà “generativa”? Queste sono solo alcune delle tante domande che molti si pongono.

In realtà, le indagini sociologiche più serie mostrano che la coppia viene realmente “generata”, e diventa “generativa” se e solo se e allorché si vede e si pratica come un bene relazionale<sup>20</sup>.

Che cosa dire, allora, di tutte quelle visioni che parlano della coppia come “movimento collettivo a due”, oppure invece come vincolo e legame da far evaporare se si vuole che emerga la libertà individuale, o ancora come relazione pura che esiste nella capacità di negoziare il proprio Sé?

La realtà è che la coppia passa attraverso tutte queste dimensioni, tutti questi suoi “momenti”, perché essi ne sono – tutti insieme – le dimensioni costitutive. Però essa ne avverte solo alcune, e spesso molto alla lontana. C'è l'innamoramento, perché senza questa esperienza non c'è abbandono fra i partner. Ma c'è anche il vincolo costrittivo, perché ogni relazione significativa porta con sé un legame che non dipende dalla volontà dell'individuo. C'è qualcosa della “relazione pura”, che però non sta mai da sola, perché la relazione è sempre incorporata (*embodied e embedded*) in un contesto relazionale assai complesso, fatto delle reti di appartenenza dei partner che si intersecano nella loro relazione di coppia. In realtà, la coppia è un bene relazionale che implica una particolare riflessività sulla condivisione della relazione come tale. Il fatto è che il

19 Cfr. F. DE SINGLY, *Libres ensembles. L'individualisme dans la vie commune*, Nathan, Paris 2000; ID., *Le soi, le couple et la famille*, Nathan, Paris 1996.

20 Cfr. P. DONATI - R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

bene relazionale è il più delle volte “sentito”, ma non tematizzato, come dimostrano le ricerche empiriche<sup>21</sup>.

Il punto che qui voglio sottolineare è che il bene relazionale, a differenza delle altre dimensioni per le quali abbiamo un linguaggio, resta vago, non detto, e viene rimosso.

## 6. LA MORFOGENESI DELLA COPPIA: LA RICERCA DELL’IO IN UN “NOI” PRECARIO

In buona sintesi, possiamo dire che la coppia diventa sempre più “morfogenetica” (cambia continuamente di forma), mentre nel passato il modello prevalente era morfostatico (cioè si riproduceva in base alle abitudini). Il modello tradizionale era adottato in buona parte della popolazione, almeno simbolicamente, anche se nelle pratiche quotidiane le cose andavano diversamente.

Dire che oggi la coppia diventa morfogenetica significa affermare che essa, senza più veli e coperture da parte di tradizioni presupposte, deve continuamente trovare la sua forma attraverso processi che mettono in causa la libertà di ciascun partner, la loro uguaglianza morale e giuridica, la reciprocità negli scambi di vita quotidiana, la ridefinizione continua delle ragioni della loro solidarietà.

La ricerca dell’Io certamente prende il sopravvento. Per questo motivo, il “Noi” della coppia rimane sempre precario. Poche coppie riescono a tematizzarsi come progetto di un “Noi” che, senza prevaricare sull’identità di ciascuno, sia però espressione di una comunanza che va oltre il mero riconoscimento che la coppia esiste perché i problemi di Lui sono anche i problemi di Lei e viceversa.

Nel clima di grande incertezza che caratterizza l’epoca presente, la coppia non vede le ragioni della propria, ineluttabile, morfogenesi. Il più delle volte si pensa come morfostatica, vorrebbe vivere “sempre così”, come è riuscita ad essere in un qualche momento magico. Vorrebbe riprodursi nella forma in cui si è sperimentata nei giorni della grande sintonia, fusione, compenetrazione, intesa reciproca. Ma non può farlo,

---

21 Si veda l’indagine P. DONATI (a cura di), *La relazione di coppia oggi: una sfida per la famiglia*, XII Rapporto CISF, Edizioni Erickson, Trento, 2012, in cui viene citata e analizzata un’ampia letteratura in merito.

per mille motivi, interni ed esterni. Deve continuamente negoziare la relazione interna (nella divisione dei compiti, nelle decisioni da prendere, nel fare questo o quello). Deve continuamente bilanciare i rapporti con le famiglie di origine, con gli amici, i vicini, i parenti, i colleghi di lavoro, i compagni di associazioni o organizzazioni volontarie, le istituzioni pubbliche, e poi, quando avesse dei figli, con la scuola per i figli e i servizi sanitari e sociali per loro, e così via.

In tutte queste situazioni, come bilanciare la libertà e l'uguaglianza nella coppia? E poi come realizzare la solidarietà? La società esterna pretende libertà ed uguaglianza fra i partner, ma non aiuta quasi per nulla la loro solidarietà, anzi la addita come una forma superata e costringitiva. Sulle forme di solidarietà di coppia vengono gettate ombre, sospetti e dubbi di sfruttamento, prevaricazioni, e chiusure, se non, a volte, di abusi e violenze di un partner (di solito il marito) sull'altro (di solito la moglie).

Solo con una appropriata riflessività la coppia può elaborare le risposte a queste sfide. *L'engagement*, l'impegno reciproco, deve costruire un "soggetto plurale"<sup>22</sup>, cioè un Noi che consenta la massima libertà personale, ma questo soggetto si rivela impossibile e denso di paradossi.

Se vuole vivere e crescere, la coppia dovrebbe generare un "Noi" come "soggetto relazionale" che trascende le individualità senza annullarle, anzi rendendole più autentiche e più libere e re-sponsabili (capaci di rispondere all'Altro)<sup>23</sup>. Ma le strutture sociali e culturali non sostengono questo stile di vita. Anzi lo contrastano. I tre principi della libertà, uguaglianza e solidarietà possono cementare la coppia e guidare la sua morfogenesi solo a patto che i partner non cerchino il proprio Io in un Noi precario, ma contribuiscano a generare una relazione del Noi (*We-relation*) che li orienti al dono reciproco in un ciclo continuo di dare, accettare, contraccambiare i doni ricevuti dall'Altro. Questo stile di vita diventa raro. Gli si oppone la moda culturale che preannuncia l'avvento della "coppia poliamorosa". Chi percorre questa strada, però,

22 Così lo chiama MARGARET GILBERT (cfr. *Living Together: Rationality, Sociality, and Obligation*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996; ID., *Sociality and Responsibility: New Essays in Plural Subject Theory*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000). Il "soggetto plurale" è visto dalla Gilbert come un "corpo" costituito da un impegno condiviso (*joint commitment*) senza che ne venga messa in luce la natura relazionale.

23 P. DONATI - M.S. ARCHER, *The Relational Subject*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

va incontro alla morte della coppia, così come chi ha intrapreso la strada delle cosiddette “comuni familiari” tra gli anni 1960 e 1970 ha sperimentato solo la fine della famiglia. Naturalmente, solo per coloro che hanno creduto ai nuovi miti. In realtà, siamo di fronte ad una nuova differenziazione delle strutture sociali e culturali della coppia, che dobbiamo comprendere.

## 7. GLI SCENARI FUTURI: LA DIFFERENZIAZIONE DELLE COPPIE

Il futuro della coppia sta nel modo in cui verrà pensata e gestita la relazione Io-Tu. Esistono vari modi di pensare e gestire la relazione Io-Tu, ammesso e non concesso che la coppia riesca a distinguere un autentico rapporto interpersonale da una relazione “cosificante” che “oggettiva” l’Altro (Martin Buber ha chiamato la prima “relazione Io-Tu” e quest’ultima “relazione Io-Esso”)<sup>24</sup>. Di fatto, nella vita ordinaria, l’uso delle etichette che riducono l’Altro ad uno stereotipo (lo “cosificano”, come quando si dice che il partner è un pigro, un incapace, uno che pensa solo a sé stesso, un eccentrico, ecc.) è moneta corrente, a cui si ricorre quando non si è capaci di attivare un vero e proprio dialogo intersoggettivo. Prevaricazioni, asimmetrie, doppi legami e perfino abusi sono realtà che leggiamo nelle cronache di ogni giorno sui giornali.

La mia tesi è che i mali relazionali della coppia sono in gran parte dovuti al fatto che la coppia non vede la propria relazione, ma pensa e agisce come se la coppia fosse costituita da due individualità che si fronteggiano come tali (la coppia è intesa come Ego + (più) Alter anziché come Ego x (per) Alter: in quel “per” – anziché “più” – c’è la relazione di coppia come tale). Le individualità si confrontano e si scontrano in continuazione, ed esistono proprio nel conflitto, più o meno esplicito o latente. La relazione stabile e umanizzante esiste solo se è continuamente presa a cuore, se è coltivata come bene in sé, altrimenti perisce, anche se non è rifiutata esplicitamente.

La coppia dovrebbe saperlo fin dall’inizio della sua esistenza. Dovrebbe decidere quanto prima se quella relazione è tenibile oppure no, e

24 Cfr. M. BUBER, *Distanza originaria e relazione* (1950) e *Elementi dell’interumano* (1954), in *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 279-292; 295-315.



solo nel primo caso prendersene davvero cura. Ma l'ambiente culturale, e spesso anche la famiglia di origine, non permette di fare questo.

D'altra parte, per prendere una decisione sulla vita di coppia in quanto distinta dalla propria vita individuale, occorre saper leggere le qualità della relazione. È su questa base che si differenziano le coppie etero-sessuali rispetto a quelle omo-sessuali. Si tratta di due relazioni qualitativamente diverse, e non – come spesso si dice – di due varianti di una stessa relazione. La ragione fondamentale sta nel fatto che il codice simbolico “etero” è basato su una differenziazione duale, mentre il codice simbolico “omo” annulla il dualismo polare, lo trasforma in un altro codice simbolico, generalmente polimorfico, dove, se pure la dualità può avere spazio, non ha il carattere di una vera e propria polarità, in quanto è attraversabile e reversibile, spesso fonde le dualità maschile/femminile, paterna/materna, anche corporee<sup>25</sup>, il che modifica sostanzialmente la qualità della relazione. Le relazioni etero e omo-sessuali sono due progetti di vita diversi, che comportano transizioni differenti e svolgono funzioni qualitativamente non equivalenti, anche se possono avere alcune somiglianze. Non si tratta di discriminare nessuno, ma solo di riconoscere la diversità, che non è fungibile o reversibile.

La differenziazione delle coppie è oggi in atto, anche se noi vediamo di solito il contrario, cioè la loro apparente de-differenziazione, o indifferenza. La distinzione fra uno stile di coppia e l'altro può essere cancellata o rimossa per un certo periodo di tempo e in un certo spazio. In specifico, la coppia modifica il suo stile nello spazio-tempo della comunicazione che si serve dei nuovi media, che sta sui vari blog, su Facebook e Twitter, sui social network. Ma poi il tentativo di essere diversi cade quando ci si viene a trovare nella dura realtà quotidiana, quando il proprio mondo vitale reclama i suoi diritti, nel senso che le situazioni pratiche esigono che la coppia si faccia *ri-conoscere* per i caratteri specifici della sua relazionalità. In una rete sociale, in condizioni ordinarie e non di evasione, si deve sapere a quale tipo di coppia ci si trova di fronte, si deve dare un nome ad una relazione e all'altra, perché diverse saranno le aspettative e i comportamenti richiesti in un caso e nell'altro. Distinguere

25 Cfr. J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *I due alberi del giardino: saggi psicoanalitici sul ruolo del padre e della madre nel sistema psichico*, Feltrinelli, Milano 1991; ID., *Il corpo come specchio del mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

non significa discriminare, che è un'altra cosa, significa semplicemente tracciare una differenza che ha un valore simbolico e un valore pratico.

La differenziazione di coppia non potrà che aumentare, perché è realistico pensare che ogni tipo di relazione abbia le sue specificità. Con-fonderle o fonderle porta solo a creare nuovi problemi, spesso insolubili. Noi non vediamo la differenziazione delle coppie perché la globalizzazione culturale tende a rendere intercambiabili tutte le cose, le rende tutte passibili di essere messe sul mercato. Il mercato delle coppie, il cosiddetto mercato matrimoniale, non è da meno. In una società che rende tutto equivalente, che tende a tradurre tutto in qualcos'altro che sembra assomigliarli, le confusioni sono all'ordine del giorno. I paradossi si moltiplicano, senza trovare soluzioni soddisfacenti. Ma, per un sociologo, è facile osservare che un'epoca di indifferenziazione di solito prepara un'epoca di nuove differenziazioni.

Una radicale indifferenziazione sarebbe possibile solo in un mondo sociale che andasse incontro ad una mutazione genetica vera e propria dell'umano. Questo infatti è il senso ultimo di chi oggi sostiene che stiamo entrando nell'epoca del post-umano, del trans-umano, nella quale i sessi non faranno più differenza, un mondo in cui le categorie odierne (maschio, femmina, bisessuale, omosessuale, transgender, ecc.) non avranno più il senso che oggi attribuiamo loro. Ma allora ci troveremo di fronte ad una società che neppure possiamo immaginare.

Più realisticamente, io penso che la differenziazione delle coppie sia scritta nella nostra società nella misura in cui essa procede con una morfogenesi a briglia sciolta (*unbound morphogenesis*)<sup>26</sup>. Ma questo non può avvenire a lungo e in maniera indefinita. Qui è dunque il salto da fare, il passaggio decisivo. Chi sostiene l'indifferenziazione delle coppie, ossia il fatto che la struttura della coppia sia una mera questione di definizione soggettiva fra i partner, deve dimostrare che i possibili tipi di coppie hanno tutti le medesime qualità umane ovvero siano in-differenti, quale che sia il sesso delle persone e ciò che ne deriva (il gender), altrimenti il salto non c'è. Se il salto non c'è, bisogna scegliere fra l'umano e qualcos'altro che umano non è.

Dobbiamo verificare se questo salto, o almeno un qualche indizio di esso, ci sia o non ci sia. La mia risposta è in linea generale negativa, nel

---

26 Cfr. M.S. ARCHER (ed.), *Social Morphogenesis*, Springer, New York 2013.

sensu che i vari tipi di coppia non risultano essere in nessun modo equivalenti o intercambiabili quali che siano le loro strutture e culture. Certo, emerge una grande problematicità nel fare coppia. Si evidenzia una forte carenza di riflessività nella coppia. Dunque, possiamo prevedere che, laddove prevarranno le forme fratturate e bloccate di riflessività, le coppie saranno purtroppo modi critici di esistenza umana, luoghi di patologie individuali e sociali diffuse. Per questo motivo, occorre munirsi di una meta-riflessività che punti a costruire autentiche relazioni Io-Tu, in cui ciascuno sappia e possa essere sé stesso nella continua generazione di un “Noi” di coppia da cui trarre il senso più profondo e umanizzante della propria individuale esistenza.

#### 8. LA DIFFERENZIAZIONE DELLA COPPIA DALLA FAMIGLIA È PROBLEMATICA: DISTINGUERE FRA LA COPPIA AGGREGATIVA E LA COPPIA GENERATIVA IN BASE ALLA LORO RIFLESSIVITÀ RELAZIONALE

Le ricerche empiriche attestano che l'individualismo, cosiddetto emancipativo, sta minando la relazione di coppia. Sempre più spesso la coppia ha difficoltà a formarsi, vive nella precarietà, e prima o poi “scoppia”. Ci chiediamo: perché succede tutto questo?

I motivi, al di là dei fattori materiali, consistenti nella precarietà generale della condizione giovanile, specie per quanto riguarda il lavoro e la casa, non sono quelli decisivi. Decisiva è la *qualità relazionale* della coppia.

La differenza fra la relazione di semplice convivenza e la relazione coniugale non è una questione di gradi di impegno o di condizioni materiali diverse, ma di qualità e proprietà causali proprie delle due relazioni: il matrimonio è un'alleanza intesa come patto di donazione reciproca per generare il bene relazionale da cui derivano i beni dei singoli partner, incluso l'aiuto nella vita materiale; la convivenza non è una sorta di “alleanza di seconda classe”, una sorta di “alleanza con qualcosa di meno dell'alleanza in senso stretto”, ma è un altro genere di relazione, le cui qualità e proprietà causali differiscono in maniera intrinseca da quelle dell'alleanza. Il “per sempre” indica una vera relazione di alleanza. Se manca, nasce un'altra cosa, un'esperienza labile e incerta, che non può produrre gli stessi frutti.

La risposta che suggerisco al termine di questo contributo è dunque la seguente: dobbiamo distinguere fra la “*coppia aggregativa*” e la “*coppia generativa*”. L’indagine empirica ha evidenziato che la coppia scoppia se è un aggregato, ossia quando è una sommatoria di due Ego che nella loro relazione cercano soprattutto di realizzare sé stessi. Mentre la coppia si realizza quanto diventa generativa, il che avviene quando c’è una donazione reciproca, il che porta a produrre dei beni relazionali, che hanno nel figlio la loro prima concretizzazione.

La coppia aggregativa vive *la relazione come spazio di espansione e conferma del Sé*. Quello che sono Io si conferma e si rafforza attraverso la relazione. La relazione è lo strumento di affermazione dell’Io, la qual cosa vale allo stesso modo per entrambi i partner. La coppia generativa, invece, vive la relazione come *spazio di trasformazione del Sé*, di cambiamento e maturazione della propria identità attraverso l’esperienza dell’Altro come differente dall’Io, un altro che mi arricchisce perché la relazione che ci lega è un modo per migliorarci reciprocamente. La relazione genera un altro Sé, in cui l’Io si afferma come colui che ama l’Altro perché vuole il bene dell’Altro. E attraverso questo amore trova la felicità e la realizzazione propria. La coppia aggregativa è una somma (la coppia è un accoppiamento del tipo  $1+1=2$ ), e ciò la rende immatura, perché in essa la relazionalità è usata in funzione dell’Io, la qual cosa porta con più facilità al conflitto e alla solitudine dei partner. La coppia generativa, invece, vive *nella* relazione, *della* relazione, *con* la relazione in quanto bene comune (bene relazionale) che genera i beni di ciascuno. È la relazione che matura la persona anziché farne un individuo sempre alla ricerca di sé stesso, nella continua problematicità dell’appartenenza all’Altro.

Due proposizioni ci orientano a comprendere il senso e la validità di questa conclusione.

(a) L’individualismo che oggi si afferma è un fenomeno reale, che riflette esigenze non comprimibili<sup>27</sup>; tuttavia, l’attrazione fra i partner, la formazione della coppia e la sua evoluzione non avviene nel vuoto, come la teoria dell’individualismo emancipativo suppone; volenti o nolenti, la realtà della coppia non è il prodotto di due Ego che si confrontano in una bolla di sapone; se le cose stanno così, non emerge una autentica coppia, ma siamo in presenza di un altro tipo di relazione.

27 Cfr. J.-C. KAUFMANN, *Ego. Pour une sociologie de l’individu*, Nathan, Paris 2001.

(b) È vero che la coppia si differenzia dalla famiglia, ma non può farlo del tutto. O meglio, siamo in presenza di diversi processi di differenziazione. C'è la coppia che si pensa come pura convivenza che non intende, temporaneamente o a tempo indefinito, assimilarsi ad un modello di famiglia e c'è la coppia che si pensa dentro un progetto familiare. Gli individui possono però passare dall'una all'altra forma di vita nel corso della loro esistenza.

Si tratta di comprendere come le persone vivano in queste diverse forme di coppia e se e come si possa transitare dall'una all'altra.

## 9. I FATTORI CHE INCIDONO SULLE DIVERSE MODALITÀ DI FARE COPPIA

I dati empirici dimostrano che i fattori che incidono sulle diverse modalità di fare coppia si riassumono in quello che possiamo chiamare “il fattore figli”, ossia nell'aver (o almeno desiderare di avere) figli. La coppia è e diventa veramente tale, cioè matura, nel progetto generativo della prole (è sufficiente il desiderio, ovviamente, a prescindere dalla impossibilità di avere figli per motivi biologici o di altro genere). Senza tale progetto, desiderato o già realizzato, la coppia gira su sé stessa. Può anche essere impegnata sul piano sociale (nella partecipazione civica, in attività associative e di volontariato, di assistenza, ecc.), ma non lo è veramente come coppia. Lo è attraverso due individualità che agiscono per conto proprio. Ovviamente, sono sempre possibili delle eccezioni.

Le ricerche empiriche ci dicono che il progetto generativo può essere più ristretto (un solo figlio) o più ampio (due figli o più), il che però fa una differenza molto significativa. Può richiedere più o meno tempo, ciò dipende da fattori personali, dalle risorse materiali, dalle opportunità di vita dei partner. E così via. Ma è la presenza/assenza del progetto generativo che decide della qualità della relazione di coppia. Cioè se la coppia è solo un aggregato utile alla reciproca soddisfazione dei partner oppure una relazione che genera dei beni relazionali che la trascendono. E, trascendendola, la rendono una coppia compiuta, in quanto la completano nelle sue ragioni di essere.

Arriviamo quindi a comprendere la distinzione fra la coppia come *aggregato*, che è di semplice fruizione reciproca e di compagnia

(*companionship*), e la coppia come *relazione generativa* che produce beni relazionali per sé e per la comunità intorno.

Il passaggio dall'una all'altra è opera della riflessività, di una forma adeguata di riflessività, che non è solo quella interna alle persone, ma riguarda la loro relazione come tale. Di ciò quasi nessuno parla, perché la riflessività è vista solo come il pensiero di un soggetto individuale in sé stesso. Con tale visione non si crea alcuna relazione.

#### 10. LA COPPIA VEDE O NON VEDE LA RELAZIONE? LA *WE-RELATION* E LE SUE CRITICITÀ

In sostanza, è vero che la coppia odierna può venire all'esistenza e procedere in diversi modi fattuali. Solo alcuni di essi, però, la configurano come coppia capace di esistere *come tale*. Gli altri modi configurano delle aggregazioni, degli accoppiamenti di individui, e danno vita a delle con-vivenze e assemblaggi che non hanno le qualità e i poteri propri della relazione di coppia, ma sono dei sostituti più o meno funzionali oppure relazioni di altro tipo. La coppia è un fenomeno *emergente* e non già un fenomeno di aggregato. I due fenomeni sono qualitativamente del tutto dissimili, nelle loro premesse, svolgimenti e conseguenze.

Perché la coppia possa essere tale (cioè una relazione che emerge nello spazio interumano fra i partner) occorre che essi abbiano un "*senso riflessivo del noi*", cioè una *We-relation* riflessiva. Se vogliamo comprendere le vicissitudini della coppia odierna, dobbiamo pensarla come la ricerca di un 'Noi' in cui le persone desiderano essere e ritrovare sé stesse, il proprio Sé autentico. Cosa vuol dire questo e come è possibile?

La coppia si costituisce come un Noi (soggetto sociale) capace di promuovere l'autenticità dei partner se e solo se riesce a configurarsi come una specifica relazione che qui chiamerò "relazione riflessiva di coppia". Per essere coppia, i partner debbono attivare una peculiare *We-relation* riflessiva. Il problema è stato posto in modo chiaro dalla sociologia relazionale<sup>28</sup>. Le difficoltà stanno nella capacità dei due partner di assumere ciascuno il punto di vista dell'Altro e di impegnarsi reci-

28 Cfr. R. PRANDINI, "Soggettività sociali riflessive: la costituzione di un "noi" riflessivo", in *Sociologia e Politiche Sociali* 13/1 (2010) 81-113.

procamente con esso e attraverso di esso nel promuovere il bene della relazione che ne scaturisce.

Il problema odierno giace nel fatto che la relazione del Noi della coppia è poco o nulla tematizzata. È vista il più delle volte come uno spazio “*interstiziale*” che può essere letto in modi diversi a seconda che lo si guardi come un pieno o come un vuoto fra due persone. In generale è un enigma. È un vuoto nel senso di una entità che non ha una rappresentazione, non si concretizza in un oggetto che possa essere pensato. È come l’interstizio, la fessura, che si trova in quei disegni che gli psicologi usano per analizzare i sistemi di osservazione delle persone e quindi la loro mente<sup>29</sup>. Il disegno può essere letto come due profili di due volti umani che stanno l’uno di fronte all’altro (e allora lo spazio in mezzo, l’interstizio, è un vuoto) oppure, letto in un altro modo, l’interstizio appare come un vaso (e allora è visto come un pieno). Benché la percezione sia reversibile, in prima istanza l’osservatore può notare solo l’una o solo l’altra figura. L’analogia fra l’interstizio e la relazione (di coppia, ma non solo quella) sta nel fatto che, come la relazione di coppia, l’interstizio può essere un vuoto che delimita due facce che stanno l’una di fronte all’altra oppure indicare una entità in sé (un vaso, che sta per la relazione del Noi). Il punto è che entrambe le cose non possano essere viste *allo stesso tempo*. Se ci si focalizza sull’una, si esclude l’altra (ovviamente c’è anche chi non vede proprio nulla). L’interstizio (la relazione), essendo indisponibile ad essere oggetto di pensiero riflesso, rimane un enigma. Solo mediante un’apposita riflessività possiamo gestire questa duplicità, e vedere l’una cosa e l’altra, in momenti diversi, per gestirne appropriatamente il senso.

#### 11. L’IMPORTANZA DELLA CULTURA CHE FORGIA I SIMBOLI DELL’AMORE DI COPPIA: DONO E RELAZIONE

La relazione del Noi è viva e vitale se può essere tradotta in simboli, e non solo in segni. I simboli sono qualcosa di più dei segni. I segni sono delle figure o etichette che hanno la funzione di indicazioni, come nei cartelli stradali. Il disegno di due persone che si baciano appassionatamente è

29 Cfr. W.R. BION, *Gli elementi della psicoanalisi*, Armando, Roma 1983.

segno di una coppia. I simboli sono invece delle immagini, concetti, idee, rappresentazioni che alludono a una realtà che trascende ciò che si può vedere, non può essere racchiusa in un segno o figura, non può essere materializzata e misurata. Il simbolo della coppia, diversamente da un semplice segno, allude ad una realtà – un legame, una unione – che trascende quanto vediamo nel segno. Una scultura (come quella della ‘coppia creatrice’ che è conservata nel museo nazionale di antropologia di Città del Messico) può essere letta come un segno e come un simbolo. È il segno dell’unione di un uomo e una donna, simboleggia la creazione. Nei graffiti delle nostre città, l’amore, per esempio, può essere indicato con il segno di un cuore trafitto da una freccia, ma il simbolo del cuore, quando sta a significare un voler bene senza confini che va oltre la passione del momento, trascende il segno che lo evoca. La figura del padre può essere indicata con l’immagine di un uomo che tiene in braccio un bambino. Ma il simbolo del padre – per tutto ciò che rappresenta – non è contenibile in quel segno.

Nel caso della coppia, i segni e i simboli sono quelli dell’«amore a due per sempre» in un incontro che deve essere specificato quanto ai soggetti e al contenuto. Molto, se non tutto, dipende da come i partner ‘significano’ l’amore, cioè qual è il significato che attribuiscono a questo segno-simbolo.

Se l’amore è concepito come un sentimento, un *feeling*, allora la semantica dell’amore è di tipo emozionale, fa appello a sensazioni emotive. Esistono altre modalità di significarlo? Certamente.

L’Occidente ha espresso tre grandi semantiche dell’amore, come *eros*, *phília* e *agápe*<sup>30</sup>. Il termine *eros* è in genere inteso come amore sessuale, come attrazione, benché in un senso estetico più ampio di quello puramente fisico e istintuale. Il termine *phília* indica l’amore di affetto e piacere, ad esempio tra amici, ma anche tra familiari dai quali ci si aspettano scambi reciproci di beni virtuosi. Il termine *agápe* è inteso

30 Cfr. M. DELGADO, *Eros, Phília, Agape. Le declinazioni dell’amore*, Lombar Key, Bologna 2008; J. NORIEGA, *Eros e agape nella vita coniugale*, Cantagalli, Siena 2008. Rimane fondamentale la prospettiva di GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull’amore umano*, Città Nuova, Roma, 1985.



come stato spirituale di amore fraterno e disinteressato, incondizionato, all'interno di una comunità<sup>31</sup>.

Su questi tre termini (che sono codici culturali simbolici) esiste – come si sa – una enorme letteratura, su cui non possiamo soffermarci. Generalmente l'amore di coppia è definito secondo il codice dell'*eros*. Ma ci si chiede: forse che le altre due dimensioni le sono estranee? Penso di no. E tuttavia la nostra cultura questo non lo dice e soprattutto non lo ammette. Per vedere le connessioni fra questi tre significati dell'amore occorre fare un passo che la nostra cultura non contempla: vedere l'amore come relazione sociale che comprende *eros*, *philia* e *agápe*. Solo se accediamo ad un codice simbolico di tipo relazionale possiamo vedere come l'amore di coppia possa essere allo stesso tempo amore erotico, di amicizia e di comunità.

Il salto culturale dalla coppia come relazione aggregativa alla coppia come relazione emergente generativa non è di poco conto. Se si consulta Wikipedia, alla voce 'amore' si trova questa definizione: "L'amore è un sentimento intenso e profondo, di affetto, simpatia ed adesione, rivolto verso una persona, un animale, un oggetto, o verso un concetto, un ideale. Oppure, può semplicemente essere un *impulso* dei nostri sensi che ci spinge verso una determinata persona". Si tratta esattamente di quanto la cultura odierna può esprimere al massimo delle sue capacità. Come si vede, in questa definizione la relazione interumana è assente.

In questo modo la relazione di coppia, il bene o male relazionale che essa contiene, non viene visto, perché pensiamo alla relazione come ad uno spazio vuoto, un puro e semplice interstizio fra due emozioni, anziché come uno spazio vitale per l'esistenza di due persone e del loro intorno sociale.

Per comprendere la relazione di coppia come «fenomeno emergente», dobbiamo adottare un sistema di osservazione che vede tutte le componenti e sa articularle nei loro rapporti reciproci. La figura 1 visualizza le componenti della relazione di coppia, che sono: i *sentimenti* (e le emozioni soggiacenti), la *razionalità* dei mezzi, le *norme* che regolano la

31 Per i cristiani delle origini, designava il banchetto comunitario che si consumava dopo la Messa serale, e più in generale oggi designa la Chiesa particolare. Per una visione più ampia: L. MELINA - J. NORIEGA - J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'Amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008.

relazione, i *modelli simbolici* con cui viene valutata (valorizzata o meno, in vari modi) la relazione<sup>32</sup>.

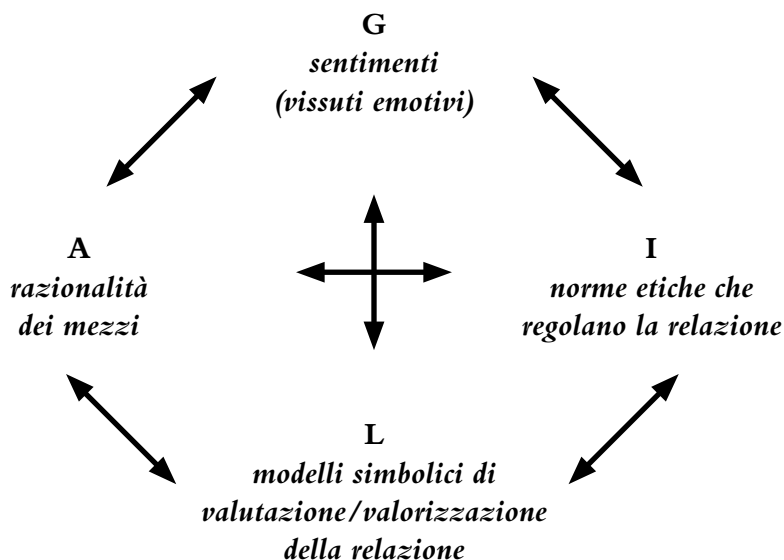


Fig. 1. Le componenti della relazione di coppia

Fra queste quattro componenti (interne) della relazione, deve esserci una certa coerenza e consistenza se la relazione deve passare da una mera aggregazione fra due individualità ad una realtà che, emergendo dalle loro interazioni, orienta le emozioni, è capace di trasformare queste ultime in sentimenti che guidano i mezzi, in accordo con regole di vita che preservano e approfondiscono il valore della relazione.

È nel quadro di questa visione della coppia (figura 1) che si può apprezzare il fatto che è il valore del dono che costituisce la norma propria della relazione di coppia, quando questa è generativa. Il dono, a sua volta, deve essere il modello simbolico che ispira le regole e sceglie i mezzi che realizzano lo scopo del rafforzamento dei sentimenti reciproci, dai quali dipende 'a cascata', la conferma del dono come motore della vita di coppia.

32 La figura è comprensibile in tutta la sua complessità e ricchezza se letta alla luce dello schema relazionale AGIL: P. DONATI, *Teoria relazionale della società: i concetti di base*, Franco Angeli, Milano 2009, cap. 4.

Oggi assistiamo ad un indebolimento radicale delle norme che regolano la relazione di coppia perché viene meno il valore del dono, e quindi le altre componenti (la razionalità dei mezzi e i sentimenti) vanno per conto loro. Succede che gli aspetti puramente sentimentali ed emozionali diventano il criterio/modello simbolico prevalente di valorizzazione della relazione. Per essere generativa, invece, la coppia ha bisogno di distinguerli, e di pensare e vivere la relazione come valida e significativa per sé, distintamente dai sentimenti che può procurare. In questo essa richiede il dono come modello di valore e ‘motore’ delle relazioni<sup>33</sup>.

## 12. LA DIFFERENZIAZIONE DELLE COPPIE SECONDO LA LORO RIFLESSIVITÀ

Le indagini sociologiche confermano che la coppia non è più un modello dato *a priori*, che possa essere trasmesso fra le generazioni attraverso una educazione impostata sulla ripetizione continua di atti conformi (*habitus*). Detto altrimenti, ora la coppia si definisce *nelle e attraverso* le sue transizioni e il suo particolare (individualizzato) ciclo di vita. Si costruisce passo a passo attraverso le sue transizioni.

Dobbiamo allora ridefinire completamente le transizioni e il ciclo di vita della coppia, ammesso che questi termini abbiano ancora un senso.

Gli studi sulle transizioni familiari sono numerosi e non è certo il caso di riassumerli in questa sede<sup>34</sup>. Mi limito a proporre una nuova chiave per comprendere i cambiamenti nelle transizioni della coppia, da cui trarre anche qualche indicazione operativa su come potrebbero essere gestite.

A mio avviso, la transizione della coppia deve essere letta come transizione di una relazione, e non solo come transizione di due individui che, con le loro storie personali, si accoppiano. La relazione (come tale) ha una sua nascita, si evolve e prima o poi cessa di esistere. Tutte queste fasi sono complesse e non puntuali, ma fortemente morfogenetiche. La durata e continuità della relazione è comunque decisiva per le qualità

33 Cfr. E. SCABINI - G. ROSSI (a cura di), *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, “Studi interdisciplinari sulla famiglia”, n. 18, Vita e Pensiero, Milano 2000.

34 Cfr. E. SCABINI - P. DONATI (a cura di), *Tempo e transizioni familiari*, “Studi interdisciplinari sulla famiglia”, n. 13, Vita e Pensiero, Milano 1994.

che può acquisire (o meno), perché la relazione cresce o deperisce nel fatto di replicarsi nel tempo.

Certo, la relazione nasce da due persone che portano con sé le loro origini, caratteristiche psicologiche, idee, progetti, oltre a reti di parentela, amicizie e conoscenze. E hanno dei problemi su come adattarsi reciprocamente, in quanto individui diversi. Ma focalizzarsi sugli individui non fa vedere nella giusta luce la loro relazione, come effetto emergente delle loro interazioni e come bene (o male) relazionale che incide sulla loro vita. Se si parte dalla relazione come unità di riferimento, si può ragionare meglio sulla coppia come tale, anziché sulla coppia come risultato di interazioni fra caratteri individuali.

Ebbene, la relazione di coppia può e deve essere compresa nei termini del tipo e grado di riflessività che incorpora in quanto relazione. È solo se i partner vedono la loro relazione come una realtà in sé, come un bene (o male) in sé secondo le sue qualità, che possono vedere le sfide della coppia, le sue transizioni e il suo ciclo di vita. Altrimenti la coppia sarà semplicemente l'intersezione di due percorsi di vita individuali che fanno fatica ad aggregarsi.

Dobbiamo dunque aprire un nuovo campo di studi e di pratiche per comprendere che cosa sia e come possa essere declinata la "riflessività della coppia". Espressione con la quale intendo indicare la capacità dei partner di riflettere sulla loro relazione come realtà in sé, non come proiezione delle loro soggettività o come prodotto della negoziazione fra i due Io.

Le conoscenze empiriche fornite dalle indagini sociologiche e psicologiche indicano che, mediamente, la riflessività della coppia è generalmente bassa o nulla. Ma dire questo non ci basta, occorre vedere le qualità e le forme di riflessività delle coppie.

La cultura prevalente, quella delineata dai postmoderni (Luhmann, Giddens, Beck, Bauman per esempio), descrive una coppia in cui la riflessività è frutto di un accoppiamento fra due individui autonomi che cercano la propria realizzazione personale, e, se non ci riescono, scadono nella riflessività frantumata o impedita. Frantumata o impedita è quella forma di riflessività che non riesce a produrre nei soggetti una conversazione interiore 'finalizzata' a degli scopi significativi e per questo non fa che aumentare lo stress e il disorientamento del soggetto (e quindi della

coppia)<sup>35</sup>. In questi casi, la relazione di coppia è concepita in termini ‘evenemenziali’ (è frutto di eventi contingenti, di passaggi momentanei che non riflettono alcun progetto comune). Per questo, non si vedono né le sue transizioni, né la fase del ciclo di vita che sta attraversando. I partner vedono sé stessi nella relazione, non la relazione con le sue valenze proprie. Le transizioni riguardano gli individui, non la relazione. Il ciclo di vita è quello degli individui, non quello della relazione.

Quando i partner vedono la relazione, possono attivare diverse forme di riflessività personale. Una modalità di riflessività individuale è quella che dipende da “altri significativi” (per esempio le famiglie di origine o il gruppo degli amici di ciascuno). E allora la relazione di coppia si caratterizza per essere etero-diretta. Oppure la riflessività individuale si caratterizza per essere del tutto indipendente da altri, anche dal partner, e allora è autonoma nel senso che ciascuno decide da sé e per sé. In entrambi i casi i partner non creano alcuna relazione del “Noi”.

Solo quando i partner attivano una forma particolare di riflessività (detta meta-riflessività) *sulla loro relazione* perché la considerano come un bene in sé, solo allora essi ragionano come coppia, perché riescono ad attivare una riflessività relazionale<sup>36</sup>.

In tal modo i partner possono ragionare sulle transizioni della loro relazione: per esempio, quando la relazione deve affrontare la nascita di un figlio, cioè quando si passa dalla diade alla triangolazione con il

35 Ricordo la definizione dei modi più comuni di riflessività (conversazione interiore delle persone), che vengono denominati rispettivamente: riflessività *comunicativa*, in quanto è fortemente dipendente dagli altri affettivamente significativi per il soggetto; i “riflessivi comunicativi” sono coloro la cui conversazione interiore ha bisogno di essere completata e confermata da altri, prima che possano agire; riflessività *autonoma*, in quanto è condotta in modo autodiretto dal soggetto, e poco disposta a subire l’influenza degli altri; i “riflessivi autonomi” sono coloro che, essendo capaci di sostenere delle conversazioni interiori autoregolate, agiscono direttamente senza dipendere da altri; *metariflessività*, in quanto è rivolta ad andare sempre oltre i risultati ottenuti e i loro limiti, e in questo senso è sempre critica verso l’esistente; i “metariflessivi” sono coloro che sono critici sia a riguardo delle proprie conversazioni interiori sia a riguardo della capacità della loro azione di influenzare la società; – e infine, la riflessività *fratturata* o *impedita*, in quanto non riesce a esercitarsi negli altri modi; i “riflessivi fratturati” sono coloro che hanno una conversazione interiore incapace di produrre corsi di azione dotati di una finalità, ma intensificano il loro disagio e disorientamento interiore. Per una estensione e applicazione della riflessività alla coppia e alle relazioni sociali: cfr. P. DONATI, *Sociologia della riflessività*, Il Mulino, Bologna 2011.

36 Cfr. P. DONATI, *Sociologia della riflessività*, cit., si vedano in particolare la parte II e le conclusioni.

bambino, e poi a reti più complesse con la nascita di un altro figlio; quando si perde un parente stretto; quando si incontra una grossa difficoltà economica, che sfida la capacità della coppia di essere solidale, e così via. Attraverso questi passaggi si fa la storia della relazione, che ha un suo ciclo di vita, che consiste nei cambiamenti a cui va incontro nel tempo, da quando è nata a quando si è modificata strada facendo.

Attivare la riflessività relazionale di coppia richiede l'uscita da una riflessività meramente individuale. Essa è opera di un'intera cultura, che può tuttavia essere anche elaborata da una piccola comunità di coppie, quando queste sanno stimolare una reciproca riflessività relazionale.

### 13. COME SI GENERA UNA "COPPIA RIFLESSIVA"

L'amore-passione, come complesso simbolico che guida una intera cultura, e non già come singola esperienza personale, è ormai un ricordo del passato. Ha caratterizzato la coppia quando esistevano grandi ideali, quando la gente si appassionava ai racconti favolistici dei grandi amori che accendevano gli impulsi più forti. Oggi tutto questo non riguarda più la coppia. Ovviamente, ancor oggi si raccontano le favole, i mass media sono specializzati in questo, come nel caso dei matrimoni di personaggi reali, salvo poi compiangere la triste storia della povera Lady Diana. Le favole possono ancora attrarre le masse di individui bisognosi di sognare, ma c'entrano poco con la vita ordinaria. Nella realtà quotidiana, al posto della coppia passionale, il massimo a cui si può aspirare è quello di una tenera e affettuosa conversazione a due per affrontare assieme i problemi e le incertezze della vita. Non è detto che questo sia un male. Però dobbiamo capire in che direzione va il complesso dell'amore di coppia, se vogliamo capire dove va la famiglia.

L'impressione generale è che parlare di amore di coppia diventi – come in buona parte già è – solo una questione di autorealizzazione individuale nella ricerca di un/a compagno/a che possa sostenerla. Ma il sistema culturale e sociale non sembra agevolare questa ricerca. Lo dice, ma non lo fa, perché non elabora dei modelli relazionali validi di coppia. Anzi, preclude il pensare relazionale, perché la relazione viene ridotta a proiezione dell'Ego dei due soggetti.

Si capisce così perché sia così difficile fare coppia, e perché la coppia diventi sempre di più un campo di relazioni che attraggono e respingono allo stesso tempo. Un campo in cui crescono i conflitti, perché la cultura dominante (e il sistema sociale in cui si struttura) coltiva e ricompensa l'idea che stare in coppia significhi affrontare una relazione di potere, in cui si deve combattere la dipendenza dall'Altro e acquisire la propria autonomia<sup>37</sup>.

Diventa allora cruciale comprendere come la coppia possa realizzarsi come una autentica relazione di valorizzazione reciproca, non come aggregato di due individualità e dei loro prodotti. Una relazione realmente autonoma in quanto relazione, non in quanto somma di due libertà che vanno per conto proprio. Dobbiamo cioè comprendere attraverso quali processi morfogenetici emerge la coppia che ho chiamato "generativa", quella in cui si forma una relazione del Noi che non prevarica sui partner, ma li orienta ad una più profonda realizzazione di sé.

Un poeta dell'età media dice: "dimmi Folle, cos'è Amore? Amore è ciò per cui i liberi divengono prigionieri e i prigionieri liberi". L'interpretazione che propongo dice così: l'amore è un paradosso il quale può essere sciolto solo se lo si vive come relazione di dono gratuito, perché solo il dono libero e spontaneo ha il potere di liberare attraverso il vincolo. L'unico vincolo che promuove veramente la libertà dell'Altro, e con la libertà dell'Altro quella del Sé, è il dono<sup>38</sup>. Il dono come espressione di una relazione che è del tutto diversa dalla giustizia, così come, a maggior ragione, dalla mera convenienza. Oggi il linguaggio dei diritti (equità, par condicio, pari opportunità), pur avendo certamente un suo ruolo importante, anzi essenziale in tanti ambiti, tende però ad offuscare la realtà del dono come il vero costitutivo della coppia.

Non dobbiamo comunque sopravvalutare il peso delle strutture sociali e culturali. Soprattutto non dobbiamo incorrere nell'errore di pensare che, date certe strutture socioculturali, il destino delle persone e delle coppie sia segnato. Al contrario, l'approccio morfogenetico che abbiamo proposto nel leggere la situazione e le tendenze, ci mostra che gli individui non sono esseri passivi, ma agenti/attori attivi, o

37 Cfr. R. D'AMICO, *Le relazioni di coppia. Potere, dipendenza, autonomia*, Laterza, Roma-Bari 2006.

38 Cfr. J. GODBOUT, "De la continuité du don", in *Revue du Mauss* 23 (1992) 225-241.

potenzialmente tali. Essi cercano di realizzare i propri *ultimate concerns*, le proprie premure fondamentali, con i loro poteri e proprietà di soggetti umani. Nel fare questo, anche se spesso non se ne rendono conto, debbono ragionare tenendo conto di un contesto relazionale che essi stessi vogliono modificare. Questi agenti/attori non sono dei ‘massimizzatori razionali’, ma piuttosto agiscono sulla base di forti orientamenti valutativi, sono *strong evaluators*, e come tali sono emozionalmente coinvolti. La loro riflessività non può essere ridotta a quella forma strumentale e acquisitiva che è stata tipica della modernità passata, né tantomeno può essere una riflessività che dipenda dalle famiglie di origine. Le strutture sociali e culturali non possono determinare *in toto* le loro scelte, ma solo condizionare per alcuni aspetti i contesti relazionali in cui vivono. Diventa allora essenziale comprendere come le coppie possano evitare forme fratturate o impediti di riflessività, e accedere a quella meta-riflessività che, se applicata alla loro relazione, le rende coppie generative in quanto “coppie (meta)riflessive”. I partner si muovono in un campo relazionale che consente sempre più azioni libere, anche se condizionate dalle strutture. Ciò che possono e debbono fare è comprendere che non possono costituire una coppia senza generare quei beni relazionali che nascono da una relazionalità sociale che è intrinseca ed estrinseca ad essi.

Una coppia è riflessiva nella misura in cui sa tematizzare la propria relazione come una continua riattivazione del circuito di doni che intercorre fra i partner ed è naturalmente portata, per la sua caratteristica di donatività, ad espandersi nei frutti dell’amore reciproco, a partire dai figli.

Come ha scritto Christos Yannaras<sup>39</sup>, tutto nell’uomo si manifesta come desiderio di una vita che sia relazione piena ed è la dinamica relazionale del desiderio a suscitare la ragione, a configurare un modo di essere che nella scoperta dell’alterità oltrepassa i determinismi naturali, aprendo all’esperienza della libertà, del sacrificio, dell’amore e della bellezza. La felicità si incontra se tutto ciò avviene nel rispetto della persona umana<sup>40</sup>, non contro la sua natura. Altrimenti l’amore diventa

39 Cfr. CH. YANNARAS, *Ontologia della relazione*, Città Aperta, Troina 2010.

40 Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1982; ID., *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, Marietti, Genova-Milano 2007.



un inganno<sup>41</sup> e la coppia va incontro a delle crisi che porteranno tante delusioni e sofferenze. Diventare “relazionalmente riflessiva” è la via di uscita della coppia del futuro.

Benché nella società in cui viviamo valga ancora quanto i sociologi della scuola di Francoforte annotavano negli anni 1930, e cioè che «il momento distruttivo della cultura ha ora più forza di quello della coesione»<sup>42</sup>, tuttavia abbiamo qui cercato di offrire conoscenze empiriche e argomenti ragionevolmente fondati per non lasciare l'ultima parola al pessimismo. Nel mezzo di una frammentazione pervasiva, esistono coppie che hanno in sé le potenzialità per generare nuove forme di vita familiare capaci di opporsi alle forze distruttive della società. Ma molto dipende dal fatto che le altre istituzioni (dello Stato, del mercato, del terzo settore) gliele riconoscano. Se non accadrà, la via è spianata per nuove forme di dominio della popolazione che sottometteranno le persone a processi destinati ad alienare i loro desideri migliori.

La conclusione operativa a cui siamo ricondotti è quella di una sfida ai servizi sociali in senso lato, quindi anche consultoriali, sanitari e così via, affinché si orientino ad agire con modalità adeguate di osservare e intervenire sulla coppia in quanto relazione, e non solo come aggregato di individui. Più in generale il discorso riguarda le politiche sociali, che sono ancora pensate e costruite in funzione degli individui, dei loro bisogni e vissuti soggettivi, senza una corretta valutazione e valorizzazione della relazione di coppia.

Lo scenario è segnato dalle nuove transizioni di coppia e familiari, quelle dovute alle sempre maggiori contingenze delle scelte fatte dai soggetti come singoli e in relazione fra loro. Di fronte al pluralismo che si apre nelle vite di coppia occorrono delle risposte che consistono *nell'accretere le capacità riflessive delle coppie e delle famiglie* (e non solo dei singoli individui come individui).

Dobbiamo comprendere quale sia *il tipo* di coppia che abbiamo di fronte e come ciascun tipo abbia diverse capacità di affrontare le transizioni in rapporto alle condizioni contestuali in cui si trova, cioè in base

41 Cfr. U. BORGHELLO, *Le crisi dell'amore. Prevenire e curare i disagi familiari*, Ares, Milano 2000.

42 Cfr. M. HORKHEIMER (a cura di), *Studi sull'autorità e la famiglia* (1936), Utet, Torino 1974.

ai fattori e alle opportunità che influiscono sulla capacità della coppia di essere riflessiva.

Il ragionamento che propongo è il seguente. Primo: la coppia ha un certo clima riflessivo (vedi figura 2). Secondo: il contesto esterno influisce in un certo modo, favorendo o inibendo un certo tipo di riflessività della coppia (vedi figura 3). Terzo: la modalità di affrontare la transizione di coppia (che è una transizione della *We-relation*) dipende dall'incontro fra il tipo di riflessività prevalente nella coppia e il tipo di contesto di vita che essa sperimenta (vedi figura 4).

Propongo di classificare i tipi di coppia in base al “clima relazionale”, termine che si riferisce al *modus vivendi* della coppia dal punto di vista culturale e comunicativo, cioè a un insieme di aspettative reciproche – un *nomos building* – più o meno stabilizzato nel tempo. I tipi di clima di coppia (vedi figura 2) possono essere individuati incrociando due assi: (i) l'asse secondo cui la cultura e la comunicazione prevalenti nella coppia sono ispirate all'autonomia individuale (ciascun partner pensa e comunica con un Sé fortemente indipendente, prende le sue decisioni da solo) oppure sono dipendenti dagli altri significativi (prevale la riflessività “comunicativa”, che è quella di chi decide solo dopo avere sentito altre figure significative e avere ottenuto il loro consenso); (ii) l'asse secondo cui nella coppia prevalgono una cultura e modalità comunicative ispirate alla spontaneità (ciascuno interagisce con il partner in base ai propri *feelings*, sentimenti, emozioni, stati del Sé) oppure alla meta-riflessività (i partner interagiscono senza mai essere soddisfatti, né di sé, né degli esiti delle proprie azioni e relazioni, perché mirano a una meta ideale). Ne derivano quattro tipi di clima di coppia (figura 2):

(I) il *clima comunitario*, in cui prevale una riflessività comunicativa che ha un carattere ideale: è la “coppia comunitaria”, caratterizzata da un forte senso di appartenenza reciproca, che vive una sua idealità (lo si constata, ad esempio, nel fatto che possiede i propri “miti di coppia”);

(II) il *clima di pro-socialità*, in cui la meta-riflessività interattiva della coppia si sposa con l'autonomia individuale; la riflessività di coppia non rimane chiusa all'interno del gruppo, ma si protende verso l'esterno: è la coppia pro-sociale, che educa alla socialità esterna oltre che interna;

(III) il *clima di impulsività*, in cui l'autonomia individuale si sposa con la spontaneità: è la coppia “impulsiva”, caratterizzata da un clima che

spinge ogni partner ad affrontare la vita come un'avventura (in genere acquisitiva, strumentale, individualistica);

(IV) il *clima evenemenziale*, in cui la spontaneità dei partner si sposa con la dipendenza comunicativa: è la coppia che vive alla giornata, il cui clima è quello che non fa programmi o progetti, ma “si lascia vivere” di momento in momento.

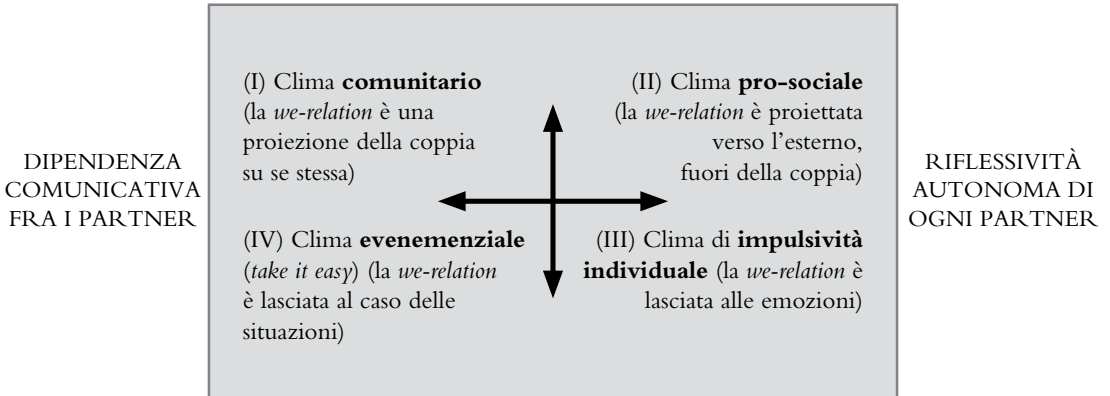


Fig. 2 - Tipi di “clima relazionale di coppia” (il “clima relazionale” consiste nelle qualità della *we-relation* come effetto emergente dei modi di riflessività prevalenti nel setting familiare).

Il modo in cui la coppia affronta una transizione (la nascita di un figlio, la morte di un congiunto, una crisi coniugale, ecc.) è determinato dal suo “clima” allorché, a seguito dell'evento transizionale, la coppia deve fare delle scelte che sono correlate alle diverse opportunità che il contesto interno e il contesto esterno le offrono per rispondere alla *situazione* in cui la coppia viene a trovarsi. Le situazioni possono essere tipizzate in base a due assi (vedi figura 3): (i) l'asse della *continuità vs la discontinuità* del contesto situazionale rispetto a quello che ha preceduto l'evento; (ii) l'asse della *congruità vs incongruità* rispetto al *We* della coppia (se, cioè, il Noi della coppia è sentito come sufficientemente coincidente con il suo dover essere, ossia ciò che i partner desiderano, oppure se il Noi della coppia è sentito come non coincidente e distante rispetto a quello che dovrebbe essere o che essi desiderano o vorrebbero che fosse).

Le transizioni sono eventi che introducono una forte discontinuità con il passato, quindi con il contesto in cui la coppia si trovava prima

dell'evento transizionale (spesso un trauma), che sfida le capacità di elaborazione del Noi da parte dei partner. L'elaborazione del Noi dopo l'evento può consistere nel mantenere la congruità del Noi (se l'aveva) oppure nell'accentuare l'incongruità del Noi.

Ne deriva che la coppia può rispondere alle sfide transizionali, a seconda dei contesti, con quattro modalità:

(A) vi sono coppie che tendono a rispondere alle transizioni in termini di continuità contestuale e di congruità del Noi (sono le "coppie comunicative" che hanno un solido *We* comunitario);

(B) vi sono coppie che, pur volendo mantenere la congruità del Noi, sentono o comunque non possono evitare la discontinuità contestuale e che pertanto reagiscono attivando la riflessività autonoma; il Noi viene ridefinito nel nuovo contesto con una sufficiente autonomia degli individui;

(C) le coppie che sperimentano sia la discontinuità contestuale della transizione sia l'incongruità del Noi e pertanto tendono a sfasciarsi, cioè diventano coppie fratturate o impedito;

(D) le coppie che tendono a rispondere alla transizione in termini di continuità contestuale (siamo ancora "quella coppia"), ma nello stesso tempo anche di incongruità del Noi; queste sono le "coppie meta-riflessive", che vogliono continuare come coppia, ma devono e desiderano continuamente ridefinire le premure ultime del Noi.

I due tipi B e C (rispettivamente: coppie autonome e fratturate) sono statisticamente in crescita. Il tipo C (coppie fratturate o impedito) si diffonde oggi con estrema rapidità. Il tipo D (coppie meta-riflessive) è richiesto in proporzione all'estendersi dei processi di globalizzazione e tuttavia risulta in sé piuttosto precario e instabile. Il tipo A (coppie comunicative) è decisamente in calo dal punto di vista statistico.

Gli schemi che qui propongo intendono attirare l'attenzione sul fatto che, a fronte di una crescente indeterminazione delle transizioni familiari, le coppie hanno capacità (in termini di clima relazionale) e opportunità (in termini di condizioni situazionali) assai diverse (cioè stratificate) di affrontarle. E pertanto diventa sempre più rara la possibilità di seguire un modello predefinito negli interventi clinici, terapeutici, di *welfare* e *well-being*. Occorre quindi elevare il livello di complessità sia nelle analisi che nelle misure che vengono adottate. È questo l'obiettivo

degli interventi di tipo relazionale nei servizi e nelle politiche sociali, che debbono diventare sempre più riflessivi.

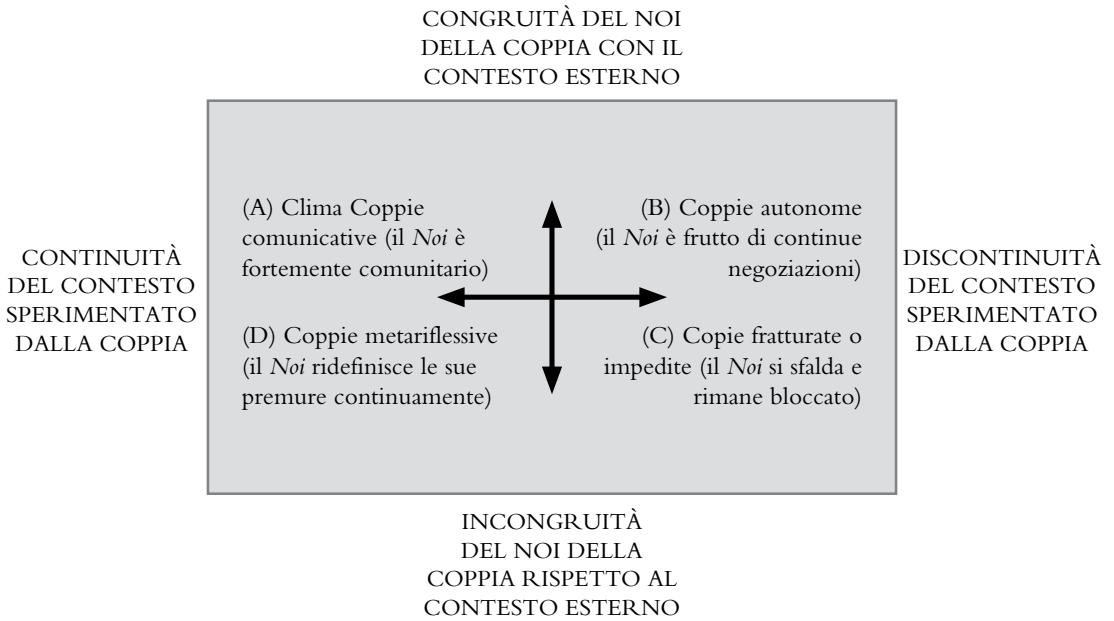
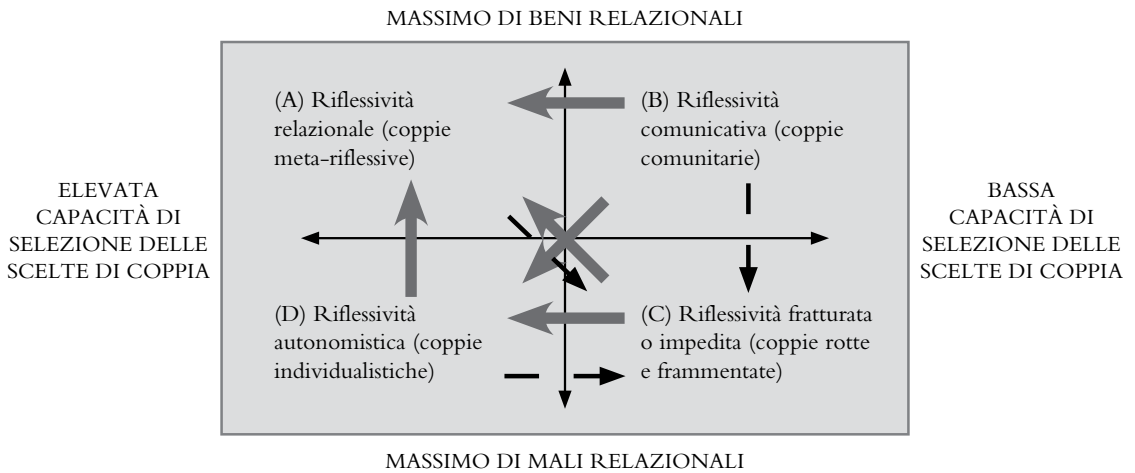


Fig. 3 - Tipi di contesti in cui la coppia vive la transizione e che, tenuto conto del 'clima relazionale', generano diversi modi di rispondere alle sfide delle transizioni.

*Che cos'è l'intervento relazionale riflessivo?* L'approccio relazionale propone una metodologia di intervento che orienta l'operatore a uscire dalle impasse attraverso la modificazione del tipo di riflessività che la coppia, in quanto realtà relazionale, utilizza per affrontare i disagi e i traumi inerenti alla transizione.

Sintetizzo in uno schema (vedi figura 4) la mappa dell'intervento relazionale che può essere praticato per sostenere la coppia di fronte alle sue transizioni. L'intervento consiste nell'evitare che le forme di relazioni di coppia ristagnino o decadano nella modalità della riflessività fratturata o impedita. Si tratta: (i) di sostenere la coppia comunitaria a saper includere nel proprio *modus vivendi* un certo grado di riflessività autonoma e meta-riflessiva; (ii) di evitare che la coppia meta-riflessiva

decada nella coppia fratturata o impedita, essendo questo esito assai probabile se la coppia non è in grado di definire degli scopi precisi che siano congruenti con le sue premure; (iii) di evitare che la forma autonomistica si disintegri per via di un eccessivo individualismo; (iv) di rimettere in discussione le forme fratturate e impedita di riflessività per orientarle all'elaborazione di una soluzione alternativa (che può essere in direzione di A, B, D).



**Legenda**

tendenze al decadimento: →

azioni di supporto: →

Fig. 4 - La mappa dell'intervento relazionale per sostenere la coppia di fronte alle sue transizioni.

È importante ribadire che l'operatore sociale non deve cadere nella trappola di chiudersi in uno dei "tipi" che ho evocato (vedi figure 2, 3 e 4), ma deve saper usare la riflessività relazionale appropriata per rimettere in discussione ogni situazione conseguente alle diverse transizioni.

I servizi relazionali sono quelli che svolgono questo compito. Secondo l'approccio relazionale, gli interventi sulle transizioni di coppia hanno lo scopo di: (i) chiarire alla coppia quale sia la sua dinamica latente; (ii) rendere la coppia più capace di attivare la riflessività che le

è necessaria per evitare i mali *relazionali* e di conseguenza i malesseri, disagi, problemi personali.

Per accrescere le capacità riflessive della coppia, occorrono mezzi adeguati a tale scopo: li chiamo *servizi relazionali*.

I servizi alle persone sono relazionali se e in quanto:

- *operano come sistemi di osservazione-diagnosi-guida relazionale (sistemi ODG)*, ossia osservano la transizione e i problemi che essa comporta come problemi relazionali, ne fanno una diagnosi in termini di relazioni che funzionano o meno, e agiscono sulle relazioni come modalità per cambiare le situazioni e le persone che debbono affrontarle, con difficoltà e rischi;

- fanno tutto ciò *mediante la riflessività relazionale*.

Espandere i servizi relazionali significa utilizzare una metodologia che osserva e valuta lo “stato del Noi” della coppia e cerca di intervenire sulle sue relazioni, attivando gli individui al fine di aiutarli a definire un progetto comune di vita, che può anche essere quello di sciogliere la coppia rimanendo in buoni rapporti e quindi facendo vivere ciò che di buono (beni relazionali) sono stati prodotti e, per quanto possibile, valorizzarli.

Un servizio come relazione sociale è l’effetto emergente di un mix di risorse messe in campo da una pluralità di soggetti sociali in rete, mobilitate per rispondere a uno specifico problema e capace di generare benessere operando con le relazioni e sulle relazioni della coppia, e dunque promovendo una cultura delle relazioni.

Nei Paesi occidentali, il settore dei servizi alle coppie si è sempre più “orientato all’individuo”, concettualizzato come puro “compagno”, “partner”. La famiglia viene spesso lasciata sullo sfondo. Però, allo stesso tempo, si invocano dei modelli di servizi in cui la coppia diventi un soggetto attivo, protagonista e co-responsabile del servizio. Ci troviamo di fronte a una contraddizione culturale che va tematizzata. Infatti, il risultato è che le politiche di sostegno della coppia rimangono fortemente carenti perché sono prive di relazionalità. Non si aprono ancora a un modo di intendere i servizi in senso relazionale.

#### 14. A MO' DI CONCLUSIONI

La coppia è oggi per certi versi una novità che si afferma ed entra in crisi nello stesso tempo. La ragione fondamentale di tale dinamica sta nel fatto che i partner pensano di volere una relazione, mentre in realtà stanno cercando sé stessi. Di qui tutte le ambiguità e gli inganni che ne derivano. In particolare le ansie, le incertezze, la ricerca di comportamenti di compensazione che creano nuove dipendenze (nel senso tecnico di *addiction*). Nella formazione dei giovani si insiste sulla omologazione dei sessi, ed anzi sulla ideologia del gender, dimenticando che la realtà ci pone di fronte a dinamiche di coppia in cui quelle idee creano solo una problematizzazione della vita di chi vi aderisce.

La complessità del cammino di coppia sta nell'arrivare a comprendere la relazione come un bene comune, il bene relazionale della coppia, che deriva dal distacco dal proprio Io per affidarsi all'alleanza (la relazione come bene da cui derivano i beni particolari degli sposi). Occorre una certa riflessività, non dipendente, non fratturata, ma che sa guardare oltre il proprio Io (meta-riflessività) per creare quel "soggetto relazionale" che non è una fusione fra i due individui, ma è una relazione-del-Noi in cui ciascuno si personalizza.

Abbiamo bisogno di una cultura che sappia vedere "la relazione di coppia", non come transazione fra i partner, ma come effetto emergente (alleanza) del loro affidamento reciproco. Volersi bene non basta. L'educazione all'amore non è fatta solo di buoni sentimenti, e neppure solamente di virtù individuali: richiede di rendere virtuosa la relazione, quella relazione interpersonale che va al di là dei due per diventare il loro "terzo". Il segreto sta nel comprendere questo "terzo", che poi è il matrimonio.



## Dall'innamoramento all'amore: un passaggio critico

EUGENIA SCABINI\*

*SUMMARY: Couple relationship was defined in past times in terms of commitment and had a decisively ethical/normative value. Today's couple relationship is expressed more as a "secret pact", whose core is attraction, that is based on those affective components that are typical of the falling-in-love phase. For the relationship to develop over time, however, it is necessary that the secret pact is sustained by partners' commitment to maintain their promise of loyalty, which represents the ethical component of the relationship. When this happens, we can talk about a "successful pact" and a positive development from falling in love to love.*

### PREMESSA

Rifletteremmo sugli inizi del legame uomo-donna, sul suo momento aurorale e sul cammino che attende tale legame verso la sua definitività, verso il suo per sempre.

All'origine della coppia c'è l'incontro/legame tra due estranei: due differenze originarie, un uomo e una donna, due storie familiari, due genealogie e due stirpi.

---

\* Professore emerito di Psicologia Sociale della Famiglia, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

Il patto che fonda la relazione coniugale, cerca di immettere pace (il processo di pacificazione è nell'etimologia di patto) tra due mondi e, al contempo, dà avvio a una nuova avventura.

L'inizio del legame e dell'alleanza è il tempo che abitualmente si chiama "fidanzamento", parola ora desueta. Ma forse vale la pena di riprenderla e vedere se può ancora dirci qualcosa in questo tempo dominato dall'effimero e dalla spettacolarizzazione degli affetti. Fidanzamento deriva dal francese antico "fiancè" (da cui fidanza, fiducia). Esso inizia a diffondersi nel '900, mentre, precedentemente, l'uso corrente per il termine fidanzati era "Promessi Sposi", di manzoniana memoria.

Potremmo dire che il fidanzamento è un tempo di attesa, di una iniziale promessa che si basa sulla fiducia di un suggello futuro, tradizionalmente il matrimonio, come evento che legalizzava la relazione rendendola non più scioglibile, cioè indissolubile. Si poteva, infatti, rompere il fidanzamento ma non il matrimonio. Il legame tra un uomo ed una donna aveva così una traiettoria segnata da due transizioni: il fidanzamento, che prevedeva comunque un accordo/consenso delle famiglie d'origine, e il matrimonio che prevedeva un atto formale religioso e sociale. Anche il primo passaggio aveva una sua cerimonia (in genere un incontro tra le famiglie d'origine o la cosiddetta "richiesta della mano" al padre della ragazza)<sup>1</sup> ed un suo rito, meno formale, ma altamente simbolico. Quest'ultimo consisteva nella consegna dell'anello di fidanzamento (emblematicamente il diamante, pietra pura ed eterna), simbolo di un pegno d'amore e di fedeltà che la futura sposa metteva sull'anulare della mano sinistra, cioè dalla parte del cuore. Con nostra terminologia potremmo dire di una compresenza di vincolo-impegno e affetto.

Pur tuttavia il contesto semantico e simbolico dato dall'anello e dalla promessa<sup>2</sup>, tende a sottolineare certamente più l'aspetto di impegno che quello di intesa affettiva. La valenza etico-normativa della relazione era prevalente nel passato su quella emotivo-affettiva.

1 La richiesta della mano si rifà alla *conventium in manum* diffusa nell'antica Roma che indicava l'istituto mediante il quale il marito assumeva la *potestas* sulla moglie, togliendola dalla *potestas* paterna. *Manus*, infatti, indica la *potestas* del marito.

2 Va ricordato che il termine "promessa" è presente nell'etimologia di sposo, *sponsus*, participio passato di *spondere*, promettere formalmente.

## 1. IL PATTO DI COPPIA: ASPETTI AFFETTIVI ED ETICI

Il contesto odierno è di tutt'altra natura. Decisamente scomparse le famiglie d'origine, la scelta è rigorosamente tra i due e scomparso, o per lo meno molto debole, il passaggio-transizione con la sua cerimonia e i suoi simboli. I giovani, oggi, non parlano più di fidanzato o fidanzata ma usano espressioni tipo "il mio ragazzo" o "la mia ragazza", o, quando si convive, "il mio compagno", "la mia compagna". In ogni caso è una scelta "privata" decisamente connotata sul versante emotivo e caratterizzata da quel fenomeno che chiamiamo innamoramento. Esso è un processo di presunzione di somiglianza fondato sull'attrattiva, in genere forte e passionale, che scatta tra un uomo ed una donna. Difficile dare un nome agli ingredienti che la compongono. Se chiediamo ai due protagonisti, anche dopo anni, "che cosa vi ha messo insieme?", "perché proprio lui o proprio lei?", le risposte sono giocoforza generiche. Da un punto di vista psicologico possiamo parlare di un contratto o patto segreto<sup>3</sup> che rappresenta l'intreccio inconsapevole, su base affettiva, della scelta reciproca. L'attrattiva, che ha tratto i due nella stessa orbita è un misto di bisogni, aspettative, desideri e di difesa dai pericoli che i partner si aspettano di soddisfare nel rapporto di coppia. Tale "miscuglio" si collega alla storia pregressa dei partner, ai modelli identificatori con i familiari, ma anche alle esigenze prevalenti al momento dell'incontro (il che spiega come certe persone che non ci attraevano, ad un certo momento diventano attrattive). Questo "incastro di coppia", questo patto segreto, ma forse più che segreto potremmo dire inconsapevole, costituisce la peculiarità di ogni singola coppia, il suo inedito<sup>4</sup>. Tale incontro segreto è fecondo e può alimentare il cammino della coppia se ha un suo dinamismo ed un suo sviluppo, altrimenti prima o poi diventa un fattore inerte della relazione. Parliamo nel primo caso di un patto praticabile. Quando un incontro segreto è praticabile? Quando i partner nel loro incontro e scambio, non solo riescono a soddisfare le esigenze affettive e relazionali fondamentali, ma anche quando essi sono in grado di mutarle

3 L. PINCUS - C. DARE, "Il contratto segreto del matrimonio", in V. CIGOLI (a cura di), *Terapia familiare: l'orientamento psicoanalitico*, Franco Angeli, Milano 1983.

4 E. SCABINI - V. CIGOLI, *Legami, simboli e transizioni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000; E. SCABINI - V. CIGOLI, *Alla ricerca del familiare. Il modello relazionale-simbolico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

con flessibilità. In questo caso il patto viene riformulato e rilanciato a seconda del mutamento dei bisogni e delle attese delle persone lungo il corso della vita. Ad esempio, un partner, anche attraverso conferme che gli vengono dal mondo extra familiare, può diventare più sicuro e chiedere meno sostegno emotivo all'altro partner. Il primitivo bisogno di sicurezza e protezione, che era un forte collante ai suoi esordi deve potersi trasformare, assumere altre forme e far spazio ad altri aspetti dell'intesa. Se il processo non riesce, la relazione ne soffre e i due non riescono più ad alimentare la componente affettiva del patto. Potremmo dire che i partner non riescono a fare un "salto di posizione", non riescono a passare dall'"amo questo in te" ad "amo quest'altro in te", per poi passare successivamente (e questo è un ulteriore e definitivo salto) alla posizione più adeguata dell'amore che è "amo te perché sei tu".

Ma perché si arrivi a questo punto occorre che riprendiamo in considerazione il tema della promessa e, cioè, il versante etico del rapporto che è l'altra faccia e componente della relazione di coppia. Quest'ultimo è sicuramente più debole oggi perché tutta la nostra cultura emozionalistica-individualistica ci porta ad investire massicciamente il versante emotivo-affettivo delle relazioni, anche, e soprattutto, quelle familiari, e a mettere in ombra gli aspetti di impegno e fedeltà. Pur tuttavia, la promessa, anche se debolmente espressa, è parte ineliminabile di un rapporto amoroso non effimero che abbia cioè quelle caratteristiche di unicità e totalità tipiche dell'innamoramento, dello "stato nascente" della relazione coniugale, per usare un'espressione di Alberoni che ha avuto tanta eco nei decenni passati. In effetti, la consegna di sé, anche delle parti più intime e fragili di sé che è sollecitata dall'innamoramento, sarebbe troppo rischiosa se non fosse sorretta dalla fiducia di una presenza che non abbandona ma che accompagna "nella gioia e nel dolore". Chi può avventurarsi in un'apertura di sé all'altro se non può contare sull'altro nel tempo? La promessa è il cardine di quello che abbiamo chiamato "patto dichiarato" che richiama la valenza etica del vincolo reciproco, fa leva sulla volontà di impegno e si esprime appunto in una promessa di fedeltà come dice la formula "nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia".

Anche il patto dichiarato, come quello segreto, vede forme positive e feconde e forme negative ed inerti. Esso, infatti, può essere

coscientemente assunto, voluto ed interiorizzato dal punto di vista cognitivo ed affettivo: in questo caso i partner sono in grado di formulare un progetto di vita in comune anche nelle sue valenze concrete e si impegnano nella sua realizzazione. Ma esso può anche essere formulato e vissuto in modo del tutto formale come accadeva spesso nel passato (o in alcuni paesi ancor oggi) quando era imposto dalle famiglie d'origine. Nel nostro mondo occidentale esso ricompare tutte le volte che le relazioni assumono una forte connotazione contrattuale magari in vista della difesa dei diritti individuali in caso di separazione.

Ed infine, e questa è forma piuttosto diffusa oggi, il patto dichiarato può essere fragile, cioè poco consistente quanto ad effettivo desiderio e volontà di impegno nel mantenere la relazione soprattutto quando è soggetta a prove e difficoltà. In questi casi la promessa è “a tempo”. È come se i partner implicitamente si dicessero “prometto di esserti fedele finché ti amo”, laddove “ti amo” coincide con “provo gli stessi sentimenti di ora”. In realtà, tutte le coppie nello scorrere degli anni vedono un mutamento nella forma espressiva del loro rapporto di coppia. Come afferma Froma Walsh “le persone hanno bisogno di tre matrimoni: in giovinezza un amore romantico e appassionato; per allevare i figli un rapporto con responsabilità condivise, più tardi nella vita un rapporto con un partner con forti capacità affettive e di accudimento reciproco. Piuttosto che di nuovi partner le persone hanno bisogno di cambiare il contratto relazionale a seconda delle diverse fasi del ciclo di vita”<sup>5</sup>.

In breve, una relazione di coppia feconda e duratura è una relazione alimentata e sorretta sia da un nutrimento affettivo che etico. L'alleanza di coppia in questi casi può contare su un patto segreto flessibile e su un patto dichiarato coscientemente interiorizzato. Non è di chi non veda la difficoltà della realizzazione di tale ideale di coppia, sia per la sfida intrinseca legata al saper rinnovare la qualità del legame nel tempo, sia per le sollecitazioni culturali che oggi non premiano né valorizzano l'impegno, la fedeltà e lo sforzo di una relazione stabile e che tende al “per sempre”.

---

5 F. WALSH, “Coppie sane e coppie disfunzionali: quale differenza”, in M. ANDOLFI (a cura di), *La crisi della coppia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, 87.

## 2. CONVIVENZA E ROTTURA DELLA COPPIA

Oggi, culturalmente, il legame di coppia, è concepito come fatto quasi esclusivamente privato, ed è l'intimità più che l'impegno esplicito e duraturo a divenire la struttura fondamentale del "qui pro quo" coniugale.

Due le conseguenze che si evidenziano sul piano sociale. Il diffondersi della convivenza come forma che precede e spesso sostituisce il matrimonio, come si evidenzia dalla drammatica caduta dei matrimoni<sup>6</sup> ed il diffondersi della separazione.

Soffermiamoci brevemente su questi due fenomeni che tratterò in relazione al tipo di alleanza o patto di coppia che veicolano ed esprimono. La convivenza è un fenomeno difficile da quantificare per la sua natura privatistica anche se, paradossalmente, è spesso accompagnata da richieste di riconoscimento formale (pacs o unioni civili).

Interessante in ogni caso prendere nota dei risultati delle ricerche condotte in proposito in Paesi dove è diffusa da più lungo tempo come ad esempio gli Stati Uniti. In breve: che la convivenza serva a verificare la bontà e tenuta della relazione, funzioni cioè da prova del legame, pare da escludere. Come hanno mostrato alcuni studi<sup>7</sup> la coabitazione è risultata un fattore associato a minore soddisfazione, fiducia e cura-attenzione (*dedication*) alla relazione e a più alta probabilità di divorzio.

Gli autori spiegano questo fatto in termini di inerzia (*inertia theory*). Chi coabita, sostengono gli autori, non è in una condizione di totale libertà ma deve necessariamente fare conti con vincoli (ad esempio impegni economici sulla casa, eventuali gravidanze, controllo sociale) che possono spingere in maniera inerte a continuare la relazione legalizzandola, senza che questa scelta sia stata sufficientemente ponderata. Sulla base di questa osservazione, possono essere distinte due forme o patti di convivenza. Possiamo, infatti, avere convivenze tese al matrimonio cioè convivenze che prevedono all'origine un impegno comune verso la legalizzazione dell'unione e convivenze che non la prevedono e che non si sono chieste cosa possa implicare la convivenza per il futuro della

---

6 Il quoziente di nuzialità (per 1000 abitanti) è passato da 5.0 nel 2000 a 3.5 nel 2012 (Fonte Eurostat, sito internet).

7 AA.VV., "Breaking up is Hard to Do: the Impact of Unmarried Relationship Dissolution on Mental Health and Life Satisfaction", in *Journal of Family Psychology* 25 (3/2011) 366-374.

relazione. Il progetto-impegno matrimoniale presente nel primo tipo di convivenza e, ovviamente a maggior ragione, in chi decide di sposarsi senza una precedente convivenza, sarebbe quindi un ingrediente fondamentale che protegge dal fallimento mentre, la sua assenza renderebbe la relazione più rischiosa. *Sliding versus deciding*, questa l'espressione icastica che usano gli autori. La mancanza di progetto-impegno porta ad uno scivolamento inerte verso la continuazione del rapporto senza un'effettiva capacità di scelta e decisione. Nei nostri termini parliamo di fragilità del patto e della promessa che ne è il cuore.

E veniamo ora alla seconda conseguenza, e cioè alla sempre più frequente rottura della relazione, anche dei matrimoni senza convivenza previa. Esamino questo fenomeno, soprattutto alla luce dell'osservazioni fatte a proposito dell'odierno sbilanciamento culturale sul versante emotivo-affettivo della relazione piuttosto che su quello etico-valoriale, che porta ad un'enfasi delle componenti del "patto-segreto" rispetto a quelle del "patto-dichiarato".

Possiamo infatti distinguere diverse tipologie di rottura del rapporto di coppia in relazione alle diverse forme di pattuizione. Le abbiamo chiamate rispettivamente, fallimento dell'incastro di coppia, esaurimento del compito, presenza dell'evento sconcertante e debolezza di impegno. Quest'ultima è caratteristica tipica dei tempi post-moderni e su questo, soprattutto, val la pena riflettere. È come se fosse l'altra faccia della medaglia data dal duro vincolo che ha caratterizzato per lungo tempo il matrimonio, specie per le donne. Jean-G. Lemaire ha parlato a questo proposito di divorzio all'acqua di rose<sup>8</sup>. In questa tipologia, il legame è vissuto come qualcosa da consumare connesso come è più all'emozione che ad un genuino affetto. In genere in questi casi, a differenza delle altre tipologie di rottura, la relazione si scoglie senza particolari conflitti. La relazione fallisce più per l'assenza di elementi positivi, in particolare l'investimento, la dedizione e l'impegno che per la presenza di elementi negativi come conflitti insanabili, competizione, rabbia e violenza. Una conferma della attuale carenza di questi aspetti etici delle relazioni ci viene dai risultati di una ricerca su coppie divorziate condotta da Amato

8 J.-G. LEMAIRE, "Divorzi all'acqua di rose", in *Interazioni*, 1, Franco Angeli, Milano 2002, 26-40.

e Hohmann-Mariott<sup>9</sup>. Gli autori sostengono che relazioni di coppia fragili per la presenza di alcuni fattori di rischio quali ad es. provenire da una famiglia a sua volta divorziata, avere alle spalle uno o più divorzi... si rompono se hanno o un alto livello di conflitto e di insoddisfazione o un basso livello di impegno. Il secondo caso è in linea coi tempi attuali poco sensibili a investire nei legami: poco investimento sull'altro, poco scambio, poco conflitto...

Indifferenza e diritto a sperimentare e godere di relazioni che si presentano attrattive sono le linee-guida che sorreggono la vita di queste persone.

È la logica del narcisismo che poco o tanto influenza il nostro attuale modo di vivere.

### 3. DALL'INNAMORAMENTO ALL'AMORE

E veniamo allora al passaggio dall'innamoramento all'amore. La coppia odierna, investita di alte e irrealistiche aspettative di comprensione, condivisione su tutti gli aspetti della vita, e richieste di reciproco sostegno è facilmente soggetta alla delusione. Si tende a passare dalla illusione, tipica dell'innamoramento che fa leva sullo spontaneismo dell'intesa emotiva alla delusione. Non c'è spazio per "lavorare sulla relazione" e per quell'avvicinamento al mondo dell'altro che richiede tempo. La coppia pare priva di strumenti per affrontare le prove, le incomprensioni, non è attrezzata a mettere in conto sacrificio e capacità di perdono. Manca la coscienza che l'identità di coppia richiede un lungo cammino che può prevedere cadute d'amore e che il legame stesso va reso oggetto di cura perché esso è una presenza terza tra i due. L'espressione "l'ho fatto per salvare il matrimonio" che un tempo si usava dire, esprimeva proprio quest'idea del legame come terzo. Certo la cura del legame che in certi momenti può implicare la durezza del sacrificio e della rinuncia non può basarsi solo su di esso perché l'investimento nella relazione non può non far ricorso alla speranza e fiducia che l'hanno mosso e che, appunto, si spera possa riemergere, seppur sotto forme espressive diverse da quelle

---

9 P. R. AMATO – B. HOHMANN-MARRIOTT, "A Comparison of High- and Low-Distress Marriages that End in Divorce", in *Journal of Marriage and Family* 69 (2007) 621–638.



originali. La delusione, che inevitabilmente segue la fase dell'innamoramento che, per sua natura, tende all'idealizzazione, può essere prova salutare per la relazione che è, come dire, costretta a fare i conti con più realismo con gli aspetti di alterità dell'altro, e non solo di somiglianza e di congruenza con le proprie aspettative. Il disincantamento successivo all'innamoramento può far spezzare legami fragili ma può anche condurre le coppie a passare dall'amore emozionale all'amore profondo e generativo, quell'amore che si prende cura di te "perché sei tu nella tua unicità ed irripetibilità, nelle tue risorse e nei tuoi limiti", quell'amore che nel curare il legame non si accontenta dello star bene in sé ma desidera dar vita ad un altro da sé, cioè si protende verso un progetto generativo, quell'amore, in breve, che sa passare dall'idealizzazione all'ideale.

Passare dall'idealizzazione dell'altro alla costruzione di un comune terreno ideale è certamente un compito cruciale della coppia che le consente di andare al di là della delusione per tendere, tramite un lavoro psichico, ad un ideale di relazione con l'altro che confermi il valore del patto in sé stesso e il valore dell'altro per sé. Questa riconferma passa attraverso un perdono plurimo. Si perdona all'altro di non essere così potente come si era supposto e ci si accorge della presenza in noi di un falso (o per lo meno inadeguato) sé che troppo pretende dall'altro e da sé. Tendere più che pretendere. E questa posizione più che realistica andrebbe definita come autentica.

Nella relazione d'amore autentica i partner sono in grado di uscire dalla vicissitudine della de-idealizzazione sentendo e apprendendo il valore dell'ideale.

La posizione del "patto riuscito", che implica un forte sacrificio narcisistico, e vive di un "maturo ideale" certamente è facilitata anche da un atteggiamento religioso. Non a caso la religione, che è generatrice di legame (re-ligo), in particolare quella cristiana, inserisce il patto tra i coniugi e gli uomini nell'alleanza con Dio, fonte suprema di misericordia. Il perdono dell'altrui manchevolezza o errore, e il perdono a sé (a volte più difficile) è possibile perché vi è un amore che precede, totalmente affidabile.

Sintomaticamente autori che hanno messo al centro delle loro riflessioni il concetto di generatività, considerandolo elemento chiave delle relazioni familiari ed umane, fanno ripetutamente riferimento alla

dimensione religiosa e spirituale della vita. Essa è risorsa importante per dar forma al tentativo umano di trascendere i confini e la propria prospettiva temporale (dimensione cruciale dell'atteggiamento generativo) e di darne un senso.

L'approdo verso un patto riuscito è, come si vede, compito non facile e certamente non privo di incognite. Non è possibile prevedere dall'inizio quel che succederà anche se sappiamo che relazioni che nel loro momento aurorale danno spazio sia al nutrimento affettivo che etico-valoriale, partono avvantaggiate. E poi ... sarà lo svolgimento della vita con il suo carico di esperienza che potrà essere al contempo prova e risorsa della relazione. Come dice saggiamente Jean Guitton nel suo testamento filosofico: «alcuni si sposano perché si amano, altri finiscono per amarsi perché si sono sposati. E' meglio che in ogni matrimonio ci sia l'uno e l'altro»<sup>10</sup>.

---

10 J. GUITTON, *Il mio testamento filosofico*, Lateran University Press, Roma 1997, 151.

## L'itinerario per fidanzati: un cammino di riscoperta della fede e della vocazione

S. E. MONS. JUAN ANTONIO REIG PLÁ\*

*SUMMARY: Pope Francis asks for a pastoral conversion in the pastoral care of the family. This call implies the centrality of the covenant as key to understanding the love story that God wants to live with human beings. The covenant is born from a promise of love and calls human persons to a radical conversion, allowing them to participate in the profound union with God brought about by grace. In this way, God himself heals human beings from their transience and disorientation, guiding them on the way of salvation. Itineraries of faith are necessary to help people to come to live the way of the covenant in all its fullness.*

“*Guidami per una via di eternità*” (Sal 139,24). Il salmista esprime un desiderio singolare, nato dall’esperienza primigenia della rivelazione di un disegno di Dio. Senza di Lui, non c’è alcuna comprensione possibile di una “eternità” che sembra sfuggire sempre, rimanendo al di là dell’umano. Di contro, si tratta ora di un “per sempre” basato in Dio che consente la *fermezza della fede*. Non consiste dunque nella perseveranza nel raggiungere uno scopo, ma piuttosto nel sostegno ricevuto mediante l’apparizione di una fortezza inedita, che nasce da un dono divino.

---

\* Vescovo di Alcalá de Henares, Vice Preside della Sezione Spagnola del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

L'eternità di cui si parla appare con l'immagine della via. Si potrebbe ritenere che si tratti di una contraddizione, che l'eternità sia contraria a qualsiasi movimento e che una via che non avesse fine, un eterno camminare errante, sia il peggiore dei castighi. Tuttavia, nell'esclamazione che ci illumina, la via è segno di salvezza. La "via di eternità", infatti, non si riferisce alla via in sé, ma piuttosto al dono che è ragione del camminare. L'esperienza precedente e singolare di una determinata eternità è ciò che fa camminare l'uomo. Il nuovo binomio che entra in scena, ovvero "via-eternità", è ormai centrale: la sua unione, naturalmente, non è concettuale; il paradosso dinanzi al quale ci pone richiede un ambito di comprensione superiore che non è altro che la *logica del donarsi* in cui nasce. L'uomo, che per sua natura è viandante<sup>1</sup>, può sperimentare un inizio di eternità se cammina e se si colloca in seno ad una via. L'idea di eternità come istante che ci separa dal mondo, non corrisponde al modo in cui Dio si comunica all'uomo che, al contrario, sembra assumere la condizione umana lungo il cammino. Per il Salmista, questo non presenta nessuna contraddizione, poiché è perfettamente consapevole di conoscere un Dio vivente al quale può accedere soltanto mediante una *via di salvezza*: ha trovato la rivelazione divina camminando e, in essa, ha potuto percepire l'eternità del disegno divino.

La ragione profonda dell'unità che ricerchiamo proviene dall'ermeneutica del dono<sup>2</sup> di cui abbiamo parlato. È vero: «*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*»<sup>3</sup>, il modo in cui Dio si comunica all'uomo non è estraneo alla volontà umana. Il Salmista chiede di camminare poiché desidera ciò che gli viene offerto: una via suggellata da Dio con la sua eternità. Con questo sigillo divino si chiede una risposta umana: ecco la natura della fede. Papa Francesco riprende da questo camminare la dinamica interiore della fede cristiana che nasce dall'accoglienza del dono della Parola divina:

---

1 Cfr. G. MARCEL, *Homo viator. Prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*, Aubier Montaigne, Paris 1944.

2 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, a cura di G. Marengo, LEV - Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Città del Vaticano 2009, Cat. 13, 2, 141.

3 Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5: "omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis".

Ciò che questa Parola dice ad Abramo consiste in una chiamata e in una promessa. È prima di tutto chiamata ad uscire dalla propria terra, invito ad aprirsi a una vita nuova, inizio di un esodo che lo incammina verso un futuro inatteso. La visione che la fede darà ad Abramo sarà sempre congiunta a questo passo in avanti da compiere: la fede “vede” nella misura in cui cammina, in cui entra nello spazio aperto dalla Parola di Dio<sup>4</sup>.

Possiamo quindi comprendere meglio la realtà umana del camminare, che ha un valore specifico e rivela qualcosa di essenziale circa la condizione dell'uomo. Ciò che Dio chiede ad Abramo è un camminare, poiché si ricollega ai suoi desideri più profondi. La realtà stessa del desiderio umano è quella che esige un cammino, una serie di passi; quella che ci espone così fortemente, oserei dire quasi brutalmente, come ha perfettamente spiegato Blondel: è un paradosso interiore nell'uomo. Ogni essere umano percepisce di non essere ancora ciò che è chiamato ad essere e di non poterlo raggiungere con le sue sole forze<sup>5</sup>. La dinamica desiderativa, piena di tensioni interne, tipiche di un movimento intimo, si basa dunque su una logica trascendente verso la quale tende e che risolve le sue apparenti contraddizioni. Nel caso del patriarca, ci troviamo dinanzi a due desideri radicali: quello del possesso della terra e quello della paternità. Questi non sono negati nel cammino<sup>6</sup>, ma ora si vivono alla luce di una *promessa di Dio*, che l'uomo non può dominare e che può assumere soltanto mediante il suo camminare.

La promessa racchiude il valore unico di unire il cammino in una sola ragione, di concedergli un'unità che supera qualsiasi frammentazione e che, raccogliendo il passare del tempo come arricchimento di senso nel vivere, lo proietta verso un futuro che lo fa crescere<sup>7</sup>. Possiamo dunque comprendere che l'eternità che suggellava il cammino lo assume sotto forma di una promessa. Il valore di quest'ultima risiede in colui che

4 FRANCESCO, L. Enc. *Lumen fidei*, n. 9.

5 È questo il “paradosso del desiderio” contenuto in: M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, in ID., *Ceuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, 15-530.

6 Cfr. L. MELINA, “Diagnóstico sobre la familia y el respeto a la vida en la sociedad actual”, in M. LACALLE NORIEGA –A. MARTÍNEZ ESTEBAN (eds.), *La familia: Recursos y conflictos en la sociedad contemporánea*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2009, 19-39.

7 Cfr. J. GRANADOS, *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Sígueme, Salamanca 2012, 188-192.

la fa e nel modo in cui si inserisce nell'oracolo che pronuncia. Nonostante la promessa sia qualcosa di comune nella vita umana, essa è sempre avvolta da un mistero circa ciò che svela dell'uomo. Esprime un desiderio ma nella misura in cui si costituisce in cammino e si rende operativo. Il contrario assoluto della promessa è la *velleità*; promettere un ideale o una emozione vuol dire separare ciò che si promette dalla tensione della realtà che fa camminare. La via è *reale*, sebbene possa essere sbagliata, *l'ideale* che suggerisce un orizzonte può allontanare l'uomo dai propri passi in maniera distruttiva. L'enorme paura che esiste oggi rispetto alla promessa, non è tanto l'assenza di ideali, quanto la frammentazione interiore che impedisce di comprendere la via come *unità*. Il cammino non è il tracciato dei miei passi, che possono essere erranti quindi, naturalmente, possono spesso volte *rendere vani* i passi compiuti. Camminare, però, non vuol dire compiere passi, ma significa viverli con un significato. La loro logica, rispetto a questo mistero svelato nella promessa e rivestito di speranza<sup>8</sup>, è completamente estranea rispetto a quella della tecnica incentrata sulla risoluzione dei problemi. Sì, è vero, la tecnica serve per superare gli ostacoli che si ergono lungo la via, ma non è mai la ragione del camminare.

L'unione tra la promessa e la via è ciò che permette di circoscrivere la chiamata di Abramo nell'ambito di una *alleanza con Dio*. È in essa che si basa la fede che permette di attribuire una sicurezza diversa alla vita del patriarca<sup>9</sup>. Senza saperlo, Abramo ha scoperto la "via di eternità" che cantava il Salmista. L'Alleanza è una promessa che fa camminare e che è garantita da Dio, ovvero dal Dio unico e assoluto che conferisce un soffio di eternità all'esperienza umana<sup>10</sup> e che costituisce l'uomo in un «essere teologale»<sup>11</sup>.

8 Ancora una volta facciamo riferimento a: G. MARCEL, *Homo Viator. Prologomènes a une Métaphysique de l'espérance*, Aubier Montaigne, Paris 1944.

9 Cfr. FRANCESCO, L. Enc. *Lumen fidei*, n. 10: "La fede accoglie questa Parola come roccia sicura sulla quale si può costruire con solide fondamenta. Per questo nella Bibbia la fede è indicata con la parola ebraica *'emûnah*, derivata dal verbo *'amàn*, che nella sua radice significa "sostenere". Il termine *'emûnah* può significare sia la fedeltà di Dio, sia la fede dell'uomo. L'uomo fedele riceve la sua forza dall'affidarsi nelle mani del Dio fedele".

10 È la riflessione di: S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Editora Nacional, Madrid 1975<sup>2</sup>.

11 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Las nueve tesis*, tesi 5, in COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 94: "El sujeto moral

Di conseguenza, in quanto unione della promessa tra Dio e il cammino specifico della condizione umana, l'Alleanza ha un senso più grande di entrambi. Essa va oltre la dinamica del desiderio e può essere espressa soltanto a partire dalla rivelazione di un *amore*<sup>12</sup>. Fa riferimento ad un vincolo tra le persone che sostiene il senso di tutto il resto. La promessa che Abramo riceve, ciò che lo fa camminare, è la manifestazione, per Dio, di un modo nuovo di stare nel mondo, che assume e si identifica con il camminare del patriarca. Questo lo trasforma in un segno significativo della presenza di Dio nella storia degli uomini, affinché sia veramente una *storia di salvezza*.

Ciò che chiede di camminare è *la totalità della persona*, implica un "uscire da sé" che sembra eccessivo poiché contiene, nella fattispecie, un valore assoluto così grande da colmare di stupore e timore. In realtà, è l'esperienza dell'amore che permette di comprendere entrambe le cose. L'Alleanza unisce con un amore che *permane* e che è imprescindibile per intraprendere il cammino. Si tratta, senza dubbio, di un'*alleanza d'amore*, un'esperienza singolare e rilevante. Essa è piena di luce, poiché illumina come il sole e nel contempo conduce al fine, come le stelle: ecco dunque che ci parla di due dimensioni intrinseche dell'amore che, per essere operative e per attrarre l'uomo totalmente, debbono strutturarsi come un cammino. Mi riferisco al fatto che l'amore crea vincoli e racchiude in sé una promessa specifica che nasce da un'unione e si rivolge verso un'altra unione. Per poterlo vivere come un cammino, è necessario interpretarlo ed è proprio qui che un aiuto sembra essere essenziale.

In altri termini, quello che davvero il Salmista chiede al Signore, non è la via di eternità che ha la certezza di avere nella fede, ma piuttosto una *guida* per i suoi passi. Egli è perfettamente consapevole di non poterla percorrere da solo. Dinanzi alla grandezza di ciò che si promette, e la debolezza che sperimenta circa il vincolo sostenuto nella sua risposta libera, nasce nell'uomo il *timore* del fallimento. Impegnare tutto sembra eccessivo, un rischio troppo grande, ma è imprescindibile farlo se si vuole iniziare a camminare. È una costante nella vocazione di Dio, quella di

---

(Abrahán) está constituido por la llamada de Dios y por la obediencia a esta llamada (Heb 11,8)".

12 Cfr. L. MELINA, "Amor, deseo y acción", in L. MELINA -J. NORIEGA -J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 319-344.

unire la sua chiamata ad un “Non temere!” (cfr. *Lc* 1,30) nel quale Dio stesso va incontro a questa prima reazione umana di fuga.

## 1. LA CONVERSIONE DELLA FUGACITÀ SENZA ORIZZONTE

Il quadro svelatoci dalla preghiera credente sembra essere molto distante dalla realtà delle persone che frequentiamo. Si potrebbe pensare che si tratti di qualcosa di eccezionale, come di una esperienza mistica riservata a pochi e alla portata solo di un gruppo di eletti prescelti. La solitudine di Abramo, in questo senso, sarebbe paradigmatica. La sua risposta a Dio lo lascia solo; neanche la moglie sembra credere davvero in lui, sebbene lo segua materialmente. Rimanere intrappolati in questa percezione, vorrebbe dire dimenticare il dono dal quale nasce e che, di per sé, ha una portata universale: “in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra” (*Gen* 12,3). La risposta dell’uomo può formare una comunità in quanto tutti prendono parte al medesimo dono e sanno di essere convocati congiuntamente<sup>13</sup>. Di contro, è proprio la solitudine la peggior malattia della nostra società<sup>14</sup>, anche tra i giovani che vivono con difficoltà la capacità di stringere legami stabili. Si può supporre che questo sia dovuto alla mancanza di una *esperienza di Alleanza* sulla quale sostenersi poiché, senza di essa, tutto il resto frana. Solo inserendosi nella tradizione che consente di riallacciarsi ad essa, è possibile rispondere in un modo reale che ci mette in movimento.

La modernità è scaturita dalla proposta di un uomo che costituisce se stesso e si comprende ragionevolmente al di fuori di qualsiasi Alleanza. Come affermava Chesterton, il grande errore del nostro mondo consiste

---

13 BENEDETTO XVI, L.Enc. *Caritas in veritate*, n. 34: “Perché dono ricevuto da tutti, la carità nella verità è una forza che costituisce la comunità, unifica gli uomini secondo modalità in cui non ci sono barriere né confini. La comunità degli uomini può essere costituita da noi stessi, ma non potrà mai con le sole sue forze essere una comunità pienamente fraterna né essere spinta oltre ogni confine, ossia diventare una comunità veramente universale”.

14 Cfr. BENEDETTO XVI, L.Enc. *Caritas in veritate*, n. 53: “Una delle più profonde povertà che l’uomo può sperimentare è la solitudine. A ben vedere anche le altre povertà, comprese quelle materiali, nascono dall’isolamento, dal non essere amati o dalla difficoltà di amare”.



nel concepire un uomo senza dimora<sup>15</sup>. Il rapporto tra gli uomini si allontana dunque dal mistero del desiderio e rimane semplicemente sotto la logica del patto e dell'interesse; pertanto si misura rispetto ai beni esteriori. Ecco dunque una logica che può essere calcolata e il cui orizzonte fondamentale sarà ormai il *benessere* misurabile e borghese sostenuto dalla tecnica. Emerge chiaramente, in questo modo di presentare l'uomo, l'enorme solitudine in cui egli è racchiuso. È significativo, in questo senso, che l'opera postuma di Rousseau abbia come titolo *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*<sup>16</sup> e parli di passi perduti in mezzo ai sogni.

Come è stato giustamente osservato, a fare le spese di questa assenza iniziale della Alleanza come orizzonte vitale è stato il *desiderio umano*<sup>17</sup>. Quest'ultimo presenta molteplici problemi, tanto da poter affermare che molti uomini lo vivono come una vera e propria *malattia*. L'elemento di partenza è chiaro: ciò che spezza l'unità del desiderio è la mancanza di una promessa. Se questo vuoto si impossessa dell'uomo, tutto viene abbandonato per la paura del futuro. Questo non è più l'ambito della speranza e si trasforma in quello dell'incertezza e dei calcoli, privo di riferimenti alla trascendenza e al mistero ma racchiuso nel fragile sostegno della politica e della tecnica<sup>18</sup>.

Il dinamismo del desiderio è molto diverso dall'orizzonte che presenta subito alla coscienza. È tipico di una mentalità adolescenziale il fatto di vivere una dualità tra ideali che si sublimano e la mancanza di forze reali per assumerli nella realtà del proprio progetto<sup>19</sup>. Al giorno d'oggi, questo atteggiamento è stato ulteriormente rafforzato da un'educazione autonomista e da un consolidamento dell'emozione positiva del momento, con un'ottica essenzialmente romantica.

Concentrati sull'*istante*, nasce il timore nei confronti del *tempo* in quanto tale<sup>20</sup> e distante da un progetto. Così, i disegni umani sono le-

15 Cfr. G. K. CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, Parte V, Ciudadela, Madrid 2006, 181-199, intitolata: "El hogar del hombre".

16 J.-J. ROUSSEAU, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario* (1782), Feltrinelli, Milano 2012.

17 Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1981; M. C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994.

18 Come mostra la brillante riflessione di: BENEDETTO XVI, L'Enc. *Spe salvi*, nn. 16-23.

19 Cfr. I. LEPP, *Psychanalyse de l'Amour*, Bernard Grasset Éd., Paris 1959, 37-44.

20 Cfr. S. MITCHELL, *Can Love Last? The Fate of Romance over Time*, Norton & Company, New York 2002.

gati a risultati misurabili e ad emozioni concrete e intense, ma appaiono sganciati da un *orizzonte di vita* che dovrebbe agire come catalizzatore reale dei desideri: il pericolo imminente, è quello di una frammentazione di questi ultimi, davanti al timore della promessa. Lo vediamo, al giorno d'oggi, nelle coppie che vivono un intimismo che rende difficile la comunicazione, poiché si nasconde l'intimità vera sotto la coltre di un individualismo fondamentale. Il risultato è una grande debolezza al momento di assumersi il compito di costruirla, di impegnarsi e uscire dal narcisismo di due vite parallele. L'influenza esercitata dall'ambiente e dai media è enorme: dietro alla libertà totale di scegliere e di consumare, c'è la grandissima schiavitù delle emozioni e delle sollecitazioni dei gruppi di riferimento più vicini.

La semplice convivenza vive della mera risoluzione di problemi e della capacità di fare progetti insieme nell'ambito di uno scambio soddisfacente. Non si guarda ad un orizzonte comune, poiché non vi è alcun mistero. La sessualità, che dovrebbe essere il segno di questo mistero, viene dunque considerata come semplice genitalità, che perde immediatamente il significato di promessa: sì, "promette molto, ma raccoglie molto poco". Ben lontano da una grandezza di vita attrattiva, il rapporto di coppia è circondato da paure e calcoli. Il dialogo pastorale che può essere proiettato sul caso in questione, non è quello che consiste nel vedere la bontà della situazione: nella fattispecie, come giustamente evidenziato dalla correzione dei circoli minori, la *relatio postdisceptationem* considerava un rapporto meramente ideologico<sup>21</sup>. Da questa situazione non scaturisce un'alleanza, ma piuttosto si riconosce qui una profonda ignoranza della stessa, basata inoltre su elementi chiave refrattari alla sua eventualità. Pertanto, si tratta più che altro di superare la carenza di un affetto ripiegato su se stesso, ignorante delle proprie capacità, represso nelle proprie aspettative: gli manca lo spazio nel quale realizzare la pienezza e respirare la libertà. La povertà precedente è senza dubbio il risultato di un lungo processo di privatizzazione, come ha inteso dimostrare il Professor Donati nelle sue ricerche<sup>22</sup>.

---

21 Cfr. SEGRETERIA DEL SINODO, *Relatio postdisceptationem*, n. 18. Proposta criticata direttamente dai circoli minori che scompare nella *relatio* finale.

22 Cfr. P. DONATI, *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*, Cattagalli, Siena 2011.

Di conseguenza, l'esperienza di Alleanza è quella della liberazione da questa povertà e repressione. Dinanzi a questa situazione, è ovvio che queste persone non si possano recuperare attraverso le idee, poiché hanno bisogno di un *accompagnamento* personale, come giustamente ribadisce Papa Francesco<sup>23</sup>. Ogni Alleanza necessita di un *popolo* per poter essere vissuta nella sua grandezza. Non c'è una guida in un individualismo, ma lo è di persone in una comunità. Questo collega l'azione pastorale in questione ad un *processo di liberazione*.

## 2. L'ALLEANZA OFFERTA IN MEZZO AL DOLORE

L'Alleanza con Mosè si offre mediante il clamore di un popolo (*Es* 2,23-25; 3,7). La vicinanza di Dio diviene significativa nell'esperienza di una schiavitù che risveglia il dolore. L'attuale schiavitù è più difficile da determinare, poiché avviene in mezzo ad un rispetto totale per la libertà individuale. Ci troviamo dinanzi ad una schiavitù nascosta ma più forte: quella del desiderio, ossia quella che produce uno dei "malesseri della società" di cui parla Taylor, la "mancanza di libertà"<sup>24</sup>. Questo è ancor più forte nell'ambito della vita di coppia dominato da emozioni che non si sanno orientare né interpretare a causa del forte analfabetismo affettivo che domina i nostri giovani<sup>25</sup>.

Il dolore e la paura che il desiderio risveglia possono spingere ad accettare un accompagnamento che funga da guida. Di fronte all'apparenza di un mondo che soddisfa tutti i desideri e promette una felicità apparente, il desiderio risente del grande dolore accumulato nel disgusto di una soddisfazione che non conferisce pienezza. Ci si lamenta continuamente della situazione di vuoto dei giovani, ma continua la crisi educativa<sup>26</sup> che non forma persone, ma si cura soltanto di competenze e capacità. Tutti gli ambiti mettono in guardia contro la terribile banaliz-

23 Cfr. FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 24: «la comunità evangelizzatrice si dispone ad "accompagnare"».

24 Cfr. CH. TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1992, 15.

25 Cfr. Z. BAUMAN, *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge 1999.

26 Cfr. BENEDETTO XVI, *Lettera alla Diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione*, (21-I-2008).

zazione della sessualità, contro l'agonia dell'eros che, trasformato in bene di consumo, non è più un principio significativo per le persone<sup>27</sup>.

Da tutto questo scaturisce un grande dolore, una paura di amare, il timore dinanzi ad una vulnerabilità affettiva che non si è in grado di controllare. Il tutto avviene nell'ambito di una comprensione genitale e consumista della sessualità, che infrange l'intimità umana.

Naturalmente, i giovani non possono uscire da soli da questa situazione, sebbene la concezione romantica che la sostiene, li inciti a rimanere in questa solitudine che li lascia inermi dinanzi all'azione distruttiva dell'assenza di comunicazione. «[...] ma come potrebbe il 'sé' uscire? Chi potrebbe chiamarlo? Egli è sordo. Che cosa potrebbe attrarlo fuori? Egli è cieco. Che cosa potrebbe intraprendere là fuori? Egli è muto. Vive totalmente rivolto all'interno»<sup>28</sup>. I giovani hanno bisogno di sentire una voce del tutto differente, come quella che sentì Abramo e che lo spinse ad uscire.

Una pastorale misericordiosa, da Buon Samaritano, consiste nel prendere consapevolezza del fatto che: «A queste persone la Chiesa ha il dovere primario di accostarsi con amore e delicatezza, con premura e attenzione materna, per annunciare la vicinanza misericordiosa [...] che si rivolge all'uomo concreto e peccatore che noi siamo, per risollevarlo da qualsiasi caduta, per ristabilirlo da qualsiasi ferita»<sup>29</sup>.

### 3. LA CONVERSIONE PASTORALE A CUI RISPONDERE

La differenza, o per meglio dire, l'ostacolo enorme che vediamo ergersi dinanzi a tante persone al momento di realizzare la loro vocazione all'amore richiede, pertanto, una autentica "conversione pastorale" da parte della Chiesa. Dobbiamo sempre ricordare l'urgente invito rivolto da Papa Francesco: «Spero che tutte le comunità facciano in modo di porre in atto i mezzi necessari per avanzare nel cammino di una conversione pastorale e missionaria, che non può lasciare le cose come stanno»<sup>30</sup>.

27 Cfr. BYUNG-CHUL HAN, *Agonie des eros*, Matthes & Seitz, Berlin 2012.

28 F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 2000<sup>4</sup>, 86.

29 BENEDETTO XVI, *Disorso ai partecipanti ad un Congresso Internazionale*, (5-IV-2008).

30 FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 25.

La conversione consiste dunque nell'adottare come filo conduttore, non già la soluzione ai problemi, né il dibattito sulle idee, ma piuttosto, come Cristo con i discepoli di Emmaus, la necessità di entrare nel cammino delle persone, per illuminare il fuoco del cuore al di là delle tenebre delle sofferenze. Questo presuppone una serie di elementi nuovi a cui la nostra pastorale attuale non risponde. Non basta una pastorale imperniata su azioni frammentarie che rispondano alla logica di risoluzione di problemi e di risposte a sfide provenienti dall'esterno, che non tengano conto della crescita delle persone nella rivelazione della vocazione all'amore<sup>31</sup>.

Il primo aspetto da considerare, è la correlazione tra la persona, la comunità di riferimento e le azioni significative per la vita: un insieme di azione pastorale essenziale, ovvero l'unico capace di infrangere il terribile individualismo del soggetto emotivo. Abbiamo osservato, con sempre maggior evidenza, l'urgente necessità di una comunità vicina nella quale condividere la fede, come requisito indispensabile per mantenere la vita cristiana. Non va dimenticata, inoltre, una considerazione più globale del soggetto cristiano, poiché in tale comunicazione non si è sempre in grado di formare la persona nei suoi significati fondamentali, come ci insegna il "linguaggio del corpo" di San Giovanni Paolo II<sup>32</sup>.

Questa pastorale, nata da una conversione, accompagna i giovani in un processo conversivo nel quale deve essere sempre presente la centralità del perdono, ossia l'unico dono che supera la "durezza di cuore" che acceca la persona e la rende insensibile dinanzi alla possibilità dell'esigenza originaria dell'amore.

#### 4. NUOVI ITINERARI DI FEDE

Lo stesso Papa Francesco indica, come in una graduatoria, gli aspetti essenziali di questo accompagnamento che deve condurre alla celebrazione dell'Alleanza: «La Chiesa "in uscita" è la comunità di discepoli missionari

31 Cfr. M. T. CID VÁZQUEZ, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

32 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino*, a cura di G. Marengo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

che prendono l'iniziativa, che si coinvolgono, che accompagnano, che fruttificano e festeggiano»<sup>33</sup>.

Ecco dunque quali sono i passi da offrire affinché la rivelazione dell'Alleanza consenta il cammino di fede che conduce alla celebrazione più fruttuosa del matrimonio<sup>34</sup>. Il neologismo “*Primerear* – prendere l'iniziativa” ci rivela la priorità essenziale della grazia, che ci introduce in una logica differente, quella del dono e della gratuità<sup>35</sup> che infrangono l'orizzonte secolarista, poiché manifestano la rivelazione del mistero personale. Come nelle Nozze di Cana, questa esperienza fa sì che le debolezze personali, la tristezza di non avere vino, sia l'occasione per la manifestazione sovrabbondante della grazia<sup>36</sup>. Nel nostro caso, queste convivenze che mancano del vino dell'orizzonte di una vita in pienezza, hanno bisogno di trovare la grazia e questo è possibile con la vicinanza misericordiosa dell'unico Buon Pastore, Cristo, che deve avvenire attraverso i più svariati mezzi mediante la vicinanza della comunità cristiana.

La vicinanza è esistenziale, ubbidisce alla logica dell'attrazione<sup>37</sup>. Nel nostro caso, deve essere realizzata mediante la costituzione di vincoli fondamentali tra la pastorale giovanile e la pastorale familiare, che dobbiamo approfondire.

La seconda delle caratteristiche è quella di “coinvolgere”, che appare intrinsecamente legata al concetto di “accompagnare”. Si riferisce alla conversione pastorale che porta a non vivere di azioni puntuali e riunioni specifiche volte ad affrontare determinati argomenti, ma piuttosto di un processo nel quale si impegni la vita e si mettano in gioco le realtà più fondamentali della vita stessa: il lavoro, la sessualità, l'amicizia, la cultura. In questo caso, la cura e la formazione di soggetti cristiani è fondamentale; non basta disporre di “agenti di pastorale” formati per compiere

33 FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 24.

34 Per il rapporto tra fede e matrimonio: cfr. A. DIRIART –S. SALUCCI (a cura di), *Fides-foedus. La fede e il sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014.

35 Cfr. BENEDETTO XVI, L.Enc. *Caritas in veritate*, n. 36: “il principio di gratuità e la logica del dono come espressione della fraternità possono e devono trovare posto entro la normale attività economica”.

36 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), “*Saper portare il vino migliore*”. *Strade di pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2014.

37 Cfr. FRANCESCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 131: “dinamismo evangelizzatore che agisce per attrazione”.

determinate azioni, abbiamo piuttosto bisogno di apostoli mandati ad accompagnare persone.

I percorsi di fede che bisogna vivere con i giovani devono saper integrare con originalità pastorale tutte queste realtà, nell'ambito di una comunità cristiana accogliente e attiva. È necessario ricollegarsi *all'iniziazione cristiana* nella quale va trasmesso il quadro di comprensione che abbiamo delineato poc'anzi nello spiegare il cammino dell'Alleanza eterna.

Non possiamo, infine, dimenticare l'ultima delle indicazioni: festeggiare. La più grande tristezza delle convivenze è che non hanno una festa, poiché non c'è nulla da celebrare<sup>38</sup>. Vivono insieme, ma non lo considerano un evento, c'è stato semplicemente un cambiamento di fatto, ma non di prospettiva. Il cristianesimo continua ad essere un punto di riferimento importante per l'unione tra un uomo e una donna, poiché lui sì che sa celebrare le nozze, e manifesta così la grandezza di ciò che si vive come un evento e non solo come una prova. La realtà della presenza di Dio permette di pronunciare il “per sempre” vero e proprio, che fa emergere nell'unione la scelta di una vita nella totalità<sup>39</sup>.

Certamente questo segno visibile che è evidente, che deve significare l'Alleanza con Dio, è quello che ora rimane nell'ambiguità. Corre il rischio, spesse volte realizzato, di svuotarlo del proprio significato. La secolarizzazione del matrimonio è stata la radice ultima del suo intero processo di indebolimento.

Rimane l'impressione che questo segno sia eccessivo, ovvero risulta attraente ma significa troppo ed inizia ad essere visto come irraggiungibile. È bene che vi siano una serie di azioni celebrative, come indica il nuovo rituale per i fidanzati e per il loro impegno. Essi devono comprendere in che modo Dio si rende presente e consente di assumere tale impegno.

Come Abramo, percepiamo una chiamata ad “uscire”, come ci intima Papa Francesco<sup>40</sup>: si tratta di un compito ingente che è appena

38 Indica perfettamente questo fatto: J. CARRERAS, *Las bodas: sexo, fiesta y derecho*, Rialp, Madrid 1994.

39 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “¿Consumación sin promesa? Porque la *una caro* exige el «para siempre»”, in J. GRANADOS (a cura di), *Una caro. Il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli, Siena 2014, 275-333.

40 FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 20: “Oggi, in questo “andate” di Gesù, sono presenti gli scenari e le sfide sempre nuovi della missione evangelizzatrice della Chiesa, e tutti siamo chiamati a questa nuova “uscita” missionaria”.

iniziato. Non possiamo perdere la via che mostra agli uomini il disegno di Dio sull'amore umano. Grazie a Lui, nonostante l'immensità di quest'opera, sappiamo che ciò che Dio genera nasce piccolo ed è la misericordia che fa crescere e ci comunica la speranza che ci salva.

Chiediamo al Signore che ci aiuti a portare avanti questo compito. Egli ci ha concesso una guida per molti anni: San Giovanni Paolo II è stato un nuovo Mosè che ha condotto il suo popolo verso la terra dell'Alleanza. Egli, in quanto *Papa della famiglia*<sup>41</sup>, ha insegnato ai giovani la preparazione al sacramento del matrimonio, in una continuità sempre imperniata sulla vocazione all'amore. Non dobbiamo solo meravigliarci dinanzi alla sua figura, ma dobbiamo essere fedeli al suo insegnamento ed approfondire l'eredità che ci ha lasciato.

---

41 Cfr. L. MELINA –C. ANDERSON (a cura di), *San Giovanni Paolo II: il Papa della famiglia*, Cantagalli, Siena 2014.



## Acompañar el camino del amor: la propuesta de un itinerario para novios cristianos

JOSÉ NORIEGA\*

*SUMMARY: To accompany couples in postmodernity means to help them to take steps that strengthen their vocation and prepare them to enter marriage. Accompaniment is introducing to engaged couple fitting practices, which allow them to bring to maturity the stages of their love. These stages will depend essentially on the fundamental choices, that the couples will make and on the responsibilities that they will take before one another and before society. These stages are precisely courting, dating and engagement.*

¿Cómo puede la Iglesia acompañar el camino de los novios?

La exhortación *Familiaris consortio* insistía en la necesidad de ofrecer una preparación gradual y continua al matrimonio, según tres momentos principales: preparación remota, próxima e inmediata (n. 66). A partir de esta indicación se ha desarrollado en la Iglesia un esfuerzo ingente que toca dos ámbitos principalmente: se empezó con gran entusiasmo con cursos prematrimoniales que permitiesen a los novios una “profundización intelectual” y les animasen a “insertarse vitalmente en la comunidad eclesial”, ocupando así la franja de la preparación inmediata.

---

\* Profesor ordinario de Teología Moral especial en el *Pontificio Istituto Giovanni Paolo II*, Roma.

Posteriormente se desarrollaron cursos de formación afectivo sexual para adolescentes, con los que afrontar la preparación remota.

Una y otra propuesta pastoral, por cuanto necesarias, sin embargo, no son suficientes: los cursos prematrimoniales llegan demasiado tarde, y los cursos de formación afectivo sexual permanecen como un remedio aislado sin configurar el modo de vivir el noviazgo, que viene determinado por el impacto cultural ambiente. La caída del número de matrimonios y la dilación de la edad de casarse y de ser padres, nos obliga a replantear el modo como la Iglesia acompaña a los novios en el camino del amor, buscando un modo que permita incidir en el mismo proceso del amor y en las elecciones que conlleva.

La misma Exhortación del Papa de la Familia ofrece unas perspectivas que pueden sernos de gran fruto: indica la necesidad de proponer la preparación al matrimonio como un itinerario de fe (n. 51), análogo al catecumenado (n. 66). Algunos Directorios de Pastoral Familiar elaborados con posterioridad, como el italiano (n. 52), o el español (nn. 109-111), han retomado la idea y han visto la necesidad de acompañar durante todo el tiempo del noviazgo ofreciendo un camino de maduración al modo del itinerario catecumenal. La Exhortación *Amoris Laetitia* habla también de «acompañar el camino de amor de los novios» (AL 208). ¿De dónde parte el itinerario? ¿Cuáles son las mediaciones culturales que es preciso afrontar? ¿Con qué coordenadas puede establecerse el camino de acompañamiento a los novios? ¿Qué prácticas se pueden ofrecer en cada etapa de maduración del amor?

Hablar de un itinerario para novios nos obliga a tomar en serio las etapas del amor y las elecciones que los novios están llamados a realizar, por lo que aparece con más claridad cómo la compañía que la Iglesia ofrece está llamada a hacer grande y bella la novedad del amor<sup>1</sup>.

---

1 Para una exposición de conjunto sobre el papel del amor en la pastoral familiar se vea J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastoral familiar: entre programación pastoral y generación de vida*, BAC, Madrid 2014.

## 1. LA NOVEDAD DEL TIEMPO DEL NOVIAZGO: UNA PROMESA QUE REVELA UNA VOCACIÓN

La necesidad de un itinerario parte de la novedad que la experiencia amorosa supone para los novios, en cuanto que genera un tiempo nuevo. Este tiempo nuevo se configura, a la vez, como una ocasión única para el trabajo pastoral de la Iglesia.

### 1.1. *La novedad de la experiencia amorosa*

La experiencia amorosa en los jóvenes se ha manifestado desde el origen como una novedad de grandísimo valor humano. Joseph Pieper mostró con fuerza cómo la respuesta al pesimismo existencialista se encontraba, precisamente, en la novedad del amor: quien ama, tiene una luz nueva y por ello es capaz de decir a la persona amada, “qué bello es que tú existas”<sup>2</sup>, confirmando así la bondad de su existencia. Pero la experiencia amorosa, además, promete algo que todavía no es: «descubre una promesa de felicidad que parece irresistible»<sup>3</sup>. De esta forma, ilumina el sentido del para qué de la vida, del para qué de la existencia corporal sexuada: «qué bello sería existir el uno para el otro formando una familia». La radicalidad de esta experiencia se encuentra en la promesa que ofrece, según la interpretación de San Juan Pablo II: formar una comunión de personas<sup>4</sup>. Tan grande es la plenitud que promete que «permite pregonar el vértice de la existencia, de aquella felicidad a la que todo nuestro ser tiende»<sup>5</sup>, haciéndonos entender que en esa comunión humana se encuentra la comunión con Dios.

Cuando los jóvenes acogen la promesa del amor surge en ellos una esperanza recíproca que dilata la vida y la proyecta a su destino. Se genera así un tiempo nuevo, el noviazgo, como tiempo de transición, no definitivo en sí, sino todo él tenso a una plenitud por venir. En él los jóvenes se preparan a colmar un día su esperanza en la entrega matrimonial.

2 J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980, 435-444.

3 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 2.

4 JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*, Cristiandad, Madrid 2000, 97-101.

5 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 4.

Esta novedad del amor supone un impacto afectivo y relacional que requiere una nueva integración en la propia vida y en el relato que comporta. Se trata de encontrar una nueva unidad que dé sentido a la historia toda de una vida, y de una vida en común. Se parte, cierto, del don inicial que une, pero en seguida se descubre que son dos personas diferentes, hombre y mujer, con dos historias diferentes, con dos genealogías distintas, pertenecientes a dos estirpes diversas. ¿Qué sentido tiene esa diferencia? ¿Es positiva o es un potencial enemigo? Quien vive la novedad de la experiencia amorosa se encuentra ante una verdadera aventura cuyo sentido y camino aún no le es claro. Tiene, sí, la promesa recibida, y ante ella experimenta su inadecuación y la necesidad de interpretar la novedad en el anterior relato. Además, los nuevos afectos piden una nueva integración con los afectos anteriores, y la nueva relación pide una reestructuración nueva del haz de relaciones que hasta ahora había constituido la vida de cada uno. Esta novedad requiere más luz.

### 1.2. *El noviazgo como kairós para los novios y para la Iglesia*

La tradición bíblica ha expresado la novedad radical del tiempo precisamente por la irrupción del amor divino en la persona de Cristo: “el tiempo se ha cumplido”. Frente a una visión del tiempo como sucesión cronológica, el Nuevo Testamento apreció un tiempo nuevo en la resurrección de Cristo. En ella llega el Padre, y se hace presente la plenitud del tiempo<sup>6</sup>: el *kairós*.

El noviazgo es un tiempo de *kairós* para los novios, porque en él el Señor les interpela a un amor grande y bello, para que lleguen a participar un día del amor de Cristo por su Iglesia en el amor conyugal. Este tiempo interroga a los jóvenes sobre el sentido de lo que viven, su origen y destino, y sobre el camino para alcanzarlo.

A su vez, el noviazgo se convierte en un *kairós* para la Iglesia misma, en cuanto que encuentra en la experiencia del amor un punto de apoyo decisivo para su labor evangelizadora, para el anuncio y transmisión del amor de Dios y del camino de salvación. En efecto, hay una novedad que evangelizar, y que en sí misma está pidiendo salvación y divinización. Es

---

6 J. GRANADOS, *Teología del tiempo*, Sígueme, Salamanca 2014.

el momento en que los jóvenes podrán entender la fecundidad del amor de Cristo, en cuanto es capaz de llevar a plenitud su amor humano, de generar en ellos una relacionalidad sólida y creativa, que los lleva a insertarse en su alianza de amor con la Iglesia.

El tiempo del noviazgo se configura así como un momento adecuado para una nueva evangelización. En él los novios podrán descubrir en qué modo el amor de Cristo hace grande su amor humano, y así apreciar la grandeza de la vocación a la que Dios les llama. Si “el amor promete infinito, eternidad, una realidad más grande y totalmente distinta de la cotidianidad de nuestro existir”<sup>7</sup>, surge necesariamente la pregunta por el todo de la existencia, y cómo en ese todo se integran las diferentes partes que componen la vida, incluso lo cotidiano y sencillo. Si en el itinerario catecumenal se invitaba al catecúmeno a descubrir cómo el amor de Dios afectaba a toda la vida, ahora, se trata de ayudar a los novios a descubrir cómo en su amor se esconde una vocación y un don divino que afecta a todas las dimensiones de su amor recíproco.

El modo como una vocación divina afecta al todo de la vida comporta una mediación cultural intrínseca que no podemos descuidar, ya que es la mediación la que favorece o dificulta la fecundidad del don recibido.

## 2. LA MEDIACIÓN CULTURAL DEL AMOR Y LAS DIFICULTADES DE LOS NOVIO DE HOY

### 2.1. *La mediación cultural en otras épocas*

La expresión del amor y su camino hasta el matrimonio se ha vivido en cada época según un modo cultural preciso<sup>8</sup>. La configuración actual del noviazgo, en el que la valencia afectiva es determinante para iniciarlo y para llevarlo hasta el matrimonio, es algo enteramente nuevo en la historia del matrimonio. Si hoy los jóvenes se casan porque se aman, en otras

7 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 5.

8 Cfr. W. FIELDING, *Curiosas costumbres de noviazgo y matrimonio: a través de los tiempos*, Caralt, Barcelona 1965; G. CAMPANINI (ed.), *Le stagioni della famiglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; I. FAZIO, “Percorsi coniugali nell’Italia moderna”, en AA.VV., *Storia del matrimonio*, Laterza, Bari 1996.

épocas, o en otras culturas, no era este el motivo decisivo: entonces se casaban porque tenían, sobre todo, una esperanza común, y recibían el amor como fruto<sup>9</sup>. La idea de formar juntos una familia era lo que determinaba su decisión de casarse, estableciendo un tiempo de transición, el noviazgo, que permitiese enfocar y resolver cuanto implicaba el futuro matrimonio. Para ello se valían de dos instituciones jurídicas previas al matrimonio: los esponsales y la dote, cuyos ritos marcaban la diferencia de tiempos y responsabilidades.

De otras épocas han quedado en la práctica actual del noviazgo dos ritos: el regalo del anillo y la petición de mano. Ambos ritos tenían un valor simbólico claro: expresaban la asunción de una responsabilidad ante la persona, su familia e incluso ante la sociedad. Hoy están cambiando de valor simbólico: el anillo se anticipa como expresión de afecto, y la petición de mano es ocasión de conocimiento familiar. La valencia ético-social amenaza con ser sustituida por la relación emotivo-sentimental. Este cambio altera la convicción que les dio origen: al estar en juego en los matrimonios nuevos la cohesión interna y la continuidad temporal de la misma sociedad, ninguna época anterior había dejado en manos del solo sentimiento algo que le afectaba tanto. De ahí que la familia de origen tuviese una palabra importante que decir.

## 2.2. *El influjo de algunos movimientos culturales*

Los cambios culturales y sociales que se han vivido en los dos últimos siglos han supuesto una transformación del universo simbólico y de las prácticas del noviazgo. Esta transformación, como toda transformación cultural, no se ha realizado de golpe, sino que convive con muchos elementos anteriores, y no afecta por igual a toda la población. Lo que importa son los nuevos criterios que van a determinar con el paso del tiempo el nuevo universo simbólico.

En primer lugar está el romanticismo. Se trata de un movimiento cultural en toda Europa con un potente influjo social<sup>10</sup>. Su aportación

---

9 Se vea la indicación de L. MELINA, *La roccia e la casa. Socialità, bene comune e famiglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 65-87.

10 Cfr. E. LARRISSY (ed.), *Romanticism and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; T. DIXON, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psycho-*

decisiva fue poner en evidencia que el principio de unidad de la vida no era la razón, que con su cálculo gobierna la vida, sino los sentimientos, que con su colorido enriquecen la existencia. Se introduce así el criterio decisivo del amor como motivo para iniciar y continuar un noviazgo.

En segundo lugar está la revolución sexual de los años 60. Su intento ha sido liberar el sexo de aquello que lo reprimía: el matrimonio y la fecundidad. Con ello se conseguiría una vida sexual más auténtica y, por ello, más satisfactoria<sup>11</sup>. Su resultado, sin embargo, ha sido la separación del sexo respecto del amor, dejándolo en manos del deseo. La pareja se formaría, entonces, por el interés sexual que tuvieran sus protagonistas, y se mantendría mientras ofreciera satisfacción erótica suficiente.

En tercer lugar está la ideología del *gender*. Su intento ha sido separar la identidad personal de la identidad sexual, vaciando así de valor personal la diferencia sexual: el sexo se hace plástico, y la relación viene a constituirse en una relación “pura”<sup>12</sup>. No es lo sexual en cuanto tal lo que vendría a determinar el origen de una pareja, sino el propio interés en satisfacer las propias pretensiones con la otra persona: lo jurídico debería venir en apoyo al propio interés.

### 2.3. La transformación del noviazgo

El influjo de estos tres movimientos culturales es patente en los novios de hoy. El cambio del valor semántico y simbólico del noviazgo hace que palabras y ritos tengan hoy otro significado<sup>13</sup>. Baste ver cómo los adolescentes usan la palabra “novio” para referirse al amigo con quien inauguran una relación sentimental; o cómo los jóvenes evitan hablar de “novio” y prefieren la palabra “pareja” para referirse a la persona con la que conviven; o como la misma sociedad acepta el término “compañero

---

*logical Category*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; J.J. PÉREZ-SOBA, “L’epopea moderna dell’amore romantico”, en G. ANGELINI (a cura di), *Maschio e femmina li creó*, Glossa, Milano 2008, 233-261.

11 W. REICH, *The Sexual Revolution: Toward a Self-Governing Character Structure*, Vision Press, London 1952 (original de 1936).

12 Cfr. A. GIDDENS, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Cátedra, Madrid 2000, cap. VIII.

13 Sobre el noviazgo en la tardo modernidad se vea F.J. LÓPEZ CERDÁN, *Hacia una nueva comprensión del noviazgo en la sociedad postmoderna: retos éticos y pastorales*, Editorial Espigas, Murcia 2010.

sentimental” para indicar aquel con quien se convive sexualmente. A la vez, se evita asumir la responsabilidad pública que comporta esa relación y se prefiere el “pacto secreto” entre sus protagonistas, a modo de una alianza íntima de base afectiva pero con vida sexual. La decisión del matrimonio ha tenido en los últimos años una dilación importante, aumentándose en forma considerable la edad media del matrimonio, con serias consecuencias en el proyecto de familia. A la vez, se han introducido prácticas nuevas totalmente ausentes en épocas anteriores, como es la convivencia, con la sorpresa de que viene a ser justificada socialmente como más conforme con la situación de los jóvenes hoy, porque les permitirá poder afrontar con más libertad, autenticidad y conocimiento una futura relación estable<sup>14</sup>.

El resultado de este cambio cultural es bien claro: si en otras épocas casarse era algo que todo joven deseaba realizar porque veía en ello una promesa de colmar su vida, hoy no es inmediato que un joven piense que casarse haga grande y bella su vida. La disminución alarmante del número de matrimonios revela una crisis profunda de sentido y de esperanza en nuestros jóvenes. Se podrán alegar motivos objetivos, como la precariedad del trabajo y la dificultad de tener una casa. Sin embargo, son los motivos subjetivos los que deciden la cuestión: el miedo al futuro, la renuncia a asumir la dramaticidad de una relación con el riesgo de fracaso que comporta, la desconfianza por las heridas sufridas en cuanto hijos por el divorcio de sus padres.

Nuestros jóvenes se encuentran las más de las veces solos a la hora de proyectar su futuro matrimonio, a la hora de prepararse a construirlo. Como en todo momento de cambio social, los protagonistas culturales de la sociedad se encuentran en un momento de incertidumbre: las familias, con frecuencia, consienten acríticamente al modo intimístico como se resuelve el tema de las relaciones afectivas de sus hijos o hermanos, asistiendo como espectadores y ofreciendo simples soluciones técnicas a los problemas que pueden presentarse. La sociedad no es capaz de hacer valer culturalmente la bondad de las tradiciones que le habían acompañado hasta entonces y deja que se difundan otras prácticas de gran impacto comercial que minan su misma cohesión y continuidad. La Iglesia no

---

14 Cfr. F. BELLETTI - P. BOFFI - A. PENNATI, *Convivenze all'italiana. Motivazioni, caratteristiche e vita quotidiana delle coppie di fatto*, Paoline, Milano 2007.



tiene una palabra común y exigente sobre el camino del amor y el modo de vivirlo, asumiendo que la situación es así.

Menos matrimonios y más tiempo para la decisión de casarse nos está hablando de una profunda crisis de esperanza. Al faltar una esperanza fundada, se reenvía la decisión definitiva y se contentan con soluciones temporales. Quienes conviven, si llegan a casarse, lo hacen no por una decisión personal, sino porque a ello se ven abocados por las circunstancias en que viven. El empeño económico conjunto con la casa, el eventual embarazo, las necesidades sociales, etc., empujan a continuar la relación, legalizándola. La pareja que han construido no está basada en un proyecto lleno de esperanza por el que merezca la pena luchar y al que se han vinculado los novios eligiéndolo, sino que está basado en una vida que se deja llevar: forman lo que ha venido a llamarse una pareja “agregativa”, porque vive la relación como una especie de expansión y confirmación del propio yo<sup>15</sup>. Son parejas que consumen relación, pero no la generan. Se mantienen juntos mientras ofrezca gratificación suficiente para contrarrestar los inconvenientes del vivir juntos. El “nosotros” que se constituye es un “nosotros” provisorio, intimista, desligado de las familias de origen, y sin capacidad de generar sociedad alrededor suyo.

Los padres son bien conscientes del drama que viven sus hijos, porque ven que el tiempo transcurre y se les pasa la oportunidad de construir una familia. Quienes trabajan con los jóvenes saben de la dificultad última que les paraliza: el miedo al futuro.

#### 2.4. *La urgencia de proponer un camino*

El cambio cultural en el modo de concebir el noviazgo obliga a la Iglesia a ofrecer no solo soluciones a los problemas que se presentan, ni a aplicar una pastoral integrativa acrítica, sino a ofrecer un verdadero camino a los novios, en modo tal que superen el planteamiento individualista y agregativo, y puedan definirse a partir de la relación recíproca que están generando y de la promesa que esperan. Más que un “itinerario de fe” para novios, con el peligro de “usar” el tiempo del noviazgo

---

15 P. DONATI, *La familia como raíz de la sociedad*, BAC, Madrid 2013.

para acrecentar la fe de los novios con el riesgo de que la fe permanezca extraña al proceso del amor, se trata de proponer un “itinerario para novios” en el que introducirles en un camino que les permita madurar los dones recibidos y llegar con fundamentos adecuados al matrimonio.

En este camino es esencial que la Iglesia sepa presentar a Cristo como quien lleva a plenitud todo amor humano, lo cual significa, en el caso de los novios, que reconduce su amor a lo específico suyo: generar entre ellos una relación en la que se pongan las bases de una elección futura que dé paso a llegar a ser un día “una sola carne”. Los novios se encontrarán con la novedad que Cristo les ofrece en esta etapa de su vida: ser plena y verdaderamente novios, esto es, centrarles en su relación específica como un bien en sí que tiende a bienes mayores. El noviazgo se configura así como un tiempo de transición, entre un don recibido y un don que están llamados a entregar. Tiene su propia plenitud, pero no se agota en sí mismo, porque su plenitud está en preparar a entregarse: entre el noviazgo y el matrimonio se da la discontinuidad de una acción libre de ambos novios, que inaugura una novedad existencial, por lo que no es posible establecer un *continuum sacramentale* entre el noviazgo y el matrimonio<sup>16</sup>.

### 3. COORDENADAS DEL ITINERARIO

#### 3.1. *Objetivos del itinerario*

Lo decisivo en todo camino es el inicio del que parte y la meta a la que conduce. San Juan Pablo II ha puesto en evidencia en sus *Catequesis sobre el Amor Humano* la conveniencia de comenzar el camino partiendo de la experiencia originaria del amor<sup>17</sup>. Los jóvenes son bien conscientes de ella, pues la viven con sorpresa y admiración. El Papa de la Familia veía esta experiencia a la luz de la Revelación, gracias a la cual se descubría la grandeza de lo que escondía la experiencia. Se parte, pues, de lo que ellos

---

16 Cfr. C. ROCCHETTA, “Il fidanzamento: una sacramentalità in germe”, en CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il Fidanzamento. Tempo di crescita umana e cristiana*, San Paolo, Torino 1998, 82-116.

17 Cfr. A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti, Genova-Milano 2003.

viven, visto a la luz de la Revelación. Y se busca preparar a los novios para que un día lleguen a ser una sola carne en la entrega matrimonial. Para ello se requiere que, al menos, se tengan en cuenta los siguientes objetivos:

1. El itinerario deberá ayudar a los novios a interpretar adecuadamente la experiencia afectiva que viven, evitando reducirla a la interpretación romántica. Para ello es necesario ayudarles a dar nombre a los diversos sentimientos y afectos que experimentan, y apreciar su sentido teleo-lógico, esto es su dimensión intencional. Los afectos se interpretan viendo dónde nos conducen<sup>18</sup>. La verdad del amor aparece en la promesa que ofrece y en su capacidad de colmar el deseo de plenitud que habita todo deseo humano.

2. El itinerario favorecerá que se constituya una “relación generativa” específica como novios, esto es, un “nosotros” verdadero<sup>19</sup>, porque participa de un mismo destino y de un mismo camino. Así se evitará el peligro de reducirse a una mera “relación agregativa” basada en la suma de intereses y en la posibilidad de consumir. Gracias a este enfoque, se podrá superar el peligro del intimismo y del privatismo, porque la pareja será vista en su dimensión relacional, unida entre sí y unida a la creación, a la sociedad, a las familias de origen, a la Iglesia y al Creador. A esta luz podrá entenderse que está llamada a madurar para vivir una sobreabundancia singular, ya que, en cuanto relación entre hombre y mujer, es capaz de generar sociedad y generar vida.

3. El itinerario promoverá la construcción de la subjetividad común de los novios, generando en ellos el arte de amar, esto es, las virtudes propias de los amantes: ya sea en cuanto personas individuales ya sea como “nosotros”. Frente a una concepción del amor que se centra en la autenticidad sentimental y en la generosidad, es preciso ir más allá y comprender la necesidad que tienen los novios de aprender a amar (AL 208), y así adquirir nuevas destrezas, que les habiliten a amarse en el tiempo de una vida. Con ello se aprecia la necesidad de ayudar a los novios a afrontar la plasmación de los afectos, deseos y pulsiones, de la conformación de su memoria y su fantasía, de la relacionalidad entre ellos.

18 Cfr. D. VON HILDEBRAND, *El corazón. Análisis de la afectividad humana*, Palabra, Madrid 1997.

19 Cfr. E. SCABINI-V. CIGOLI, *La identidad relacional de la familia*, BAC, Madrid 2014; P. DONATI, *La familia como raíz de la sociedad*, cit.

### 3.2. *Los pasos del camino*

Todo camino comporta unos pasos a dar. Y estos son acciones conjuntas que los novios están llamados a realizar. Entre esos pasos, algunos adquieren un valor decisivo porque dan lugar a un cambio de etapa y, por lo tanto, a una madurez nueva: son las elecciones fundamentales que vienen confirmadas con los «ritos de paso»<sup>20</sup>. Ante la ausencia de ritos que marquen una diferencia social en el tiempo del noviazgo, el itinerario re-propone unos ritos públicos que señalan las transiciones que la maduración del amor requiere y que, por lo tanto, comportan la asunción de nuevas responsabilidades. La importancia de estas elecciones fundamentales confirmadas por los ritos es que cualifican el tiempo que las sigue, lo hacen más denso, y además, acostumbran a los jóvenes a prometer. Prometer pequeñas cosas, llegar a prometer cosas relevantes en público, enseña a vivir el tiempo, a darle una dirección, a interpretar las dificultades que sobrevendrán, y, a la vez, prepara a prometer cosas mayores.

En segundo lugar, todo camino requiere un relato que explique su sentido y su unidad, su principio y su fin, el lugar de cada etapa. El itinerario deberá saber re-proponer narraciones significativas que permitan a los novios interpretar el camino que están recorriendo, a dar nombre a lo que viven, a valorar su dimensión teleo-lógica y su posibilidad de tragedia o de cumplimiento, a imaginarse a sí mismos en un futuro común<sup>21</sup>. El relato fundamental que les ayudará a interpretar la totalidad de su camino es la Historia de la Salvación narrada en la Revelación. Junto a este texto fundamental, se deberán utilizar otros relatos que por su fuerza simbólica permitan comprender la riqueza y complejidad de la relación hombre-mujer y de la familia que están llamados a generar.

Por último, el itinerario se valdrá de prácticas concretas, a modo de elecciones realizadas juntos por el bien intrínseco que comportan<sup>22</sup>. Estas

20 Cfr. A. VON GENNEP, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

21 Cfr. I. SERRADA, “Reconocer el drama: narrar la vida”, en *Anthropotes* 30 (2014) 163-186; A. MACINTYRE, *After Virtue*, Duckworth, London 1994, chap. 14-15; P. CATTORINI, *Un buon racconto*, EDB, Bologna 2007.

22 La definición de prácticas es de A. MACINTYRE, *After Virtue*, cit., 187: “formas de actuación humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma práctica, mientras se intenta lograr los modelos de excelencia”.

elecciones que el itinerario propone son decisivas para educar el deseo, la sensibilidad y el querer de los novios. No se pide a los novios que lleguen a comprender el bien común que hay en juego y que, entonces, actúen: sino que se les pide que lo elijan y lo quieran juntos en la confianza de lo que se les propone. Como bien ha señalado el Papa Francisco, «quien camina, ve»<sup>23</sup>. Con ello se retoma la estrategia señalada por Benedicto XVI para el tiempo post-moderno: “vivir como si Dios existiese”, y que aplicado al ámbito de los novios comporta el “vivir como si fuésemos novios cristianos”. Se vence así la pretensión de una voluntad que todo lo quiere entender antes, y se acostumbra a los novios a vivir en la esperanza sin bloquearse. Quien así vive la esperanza, acabará viéndola realizada. El mismo contacto con la liturgia, con su dinámica propia que va del “participar para comprender”, podrá ayudarles a comprender la estrategia del itinerario.

### 3.3. *La verificación de un camino: los escrutinios matrimoniales*

En el camino catecumenal tienen una importancia decisiva los escrutinios: con ellos los catecúmenos y la misma comunidad cristiana pueden verificar la verdad de la conversión que requiere el bautismo, con la nueva visión de la realidad, la rectitud de corazón y el cambio de costumbres. Ya desde tradición antigua, esta conversión se exigía como algo ligado a la gracia del bautismo que se va a recibir, y sin la cual no era posible administrarlo<sup>24</sup>.

En modo análogo, el matrimonio tiene también sus escrutinios propios, que permiten verificar la visión que sobre él se tiene y la intención con la que a él se acercan los novios: a los esposos se les pregunta sobre su libertad, sobre cómo incluyen el tiempo en su entrega, y sobre su voluntad de tener hijos. Durante el itinerario se deberá tener en cuenta que son estas tres las cuestiones centrales que les ayudarán a verificar su vocación al matrimonio y su disposición a casarse. Mejor que el enfoque de un discernimiento, con el peligro de autorreferencialidad afectiva que

<sup>23</sup> FRANCISCO, *Lumen fidei*, 35.

<sup>24</sup> Cfr. S. AGUSTÍN, *De fide et operibus* I, 2: CSEL 41,36. Véase el comentario de J. GRANADOS, *Eucaristía y divorcio: ¿hacia un cambio de doctrina?*, BAC, Madrid 2015, 67-74.

comporta, el enfoque de la verificación obliga a los novios a confrontarse con los signos objetivos que hacen referencia a la verdad de una vida<sup>25</sup>.

1. La pregunta por la libertad interroga no solo por la ausencia de constricción externa, sino sobre todo por la cualidad de la libertad que está en el origen de la decisión. La promesa matrimonial es un don que recíprocamente se dan los esposos. Su sentido radical es la lógica del don, esto es, un regalo muto. Obviamente, el don es excluido si uno está obligado a ello por uno u otro motivo. Pero lo debilita el no haber generado recíprocamente la virtud de la castidad, que es donde se radica la excelencia del don. Los novios tienen un criterio de verificación de su vocación en la capacidad recíproca de integración de los afectos y deseos en la esperanza del don, incluso, en la verificación de que uno llega a plasmar los deseos de la otra persona.

2. La pregunta por el “para siempre” de su amor se interroga sobre el modo como se aprecia el tiempo que nace con el matrimonio. Se trata de un tiempo nuevo, auténtico *kairós*, porque llena la vida toda y la hace plena en el amor de Cristo que se recibe. Solo lo que es para siempre tiene densidad y ofrece plenitud. Quien quiere verificar su amor y el de la persona que ama encuentra en este escrutinio un criterio decisivo, porque le obliga a plantearse si la experiencia que vive afecta a la totalidad de su vida o solo a un fragmento de la misma. El que la promesa amorosa sea totalizante da sentido a la fidelidad, y permite comprender el camino del amor como un camino jalonado de etapas de maduración. En la promesa de un amor fiel, para siempre, está incluido, por lo tanto, el perdón a toda ofensa al “nosotros” recíproco.

3. La pregunta por los hijos afronta la sobreabundancia del amor sponsal concretada en el misterio de su fecundidad. El amor sponsal es un amor fecundo por su propia naturaleza: es capaz de comunicarse a otros en un modo del todo original y propio, engendrándoles. Ama al hijo y lo piensa antes de que exista. Y así participa del amor creador de Dios, que nos ha amado antes de que existiéramos. En este escrutinio los novios pueden reconstruir en sí una cultura de la generatividad que

---

25 A. SCOLA, “Il fidanzamento: dono e impegno in preparazione al matrimonio”, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il fidanzamento. Tempo di crescita umana e cristiana*, San Paolo, Torino 1998, 202-219. Sobre el tema del discernimiento se vea el interesante artículo de A. DIRIART, “Discernement des esprits, discernements du corps”, en *Anthropotes* 30 (2015) 483-506.

les permita superar la visión intimística y privada del amor, por lo que ofrece una luz que dilata el corazón y lo hace capaz de acogida nueva.

Estos escrutinios podrán usarse durante el itinerario como un criterio de verificación de la vocación al matrimonio con tal persona concreta. Ya el mismo hecho de querer someterse a un escrutinio supone una inicial verificación sobre la intención de la otra persona.

La propuesta del itinerario se dirigirá a jóvenes cuya experiencia amorosa y de Iglesia es muy diversa: jóvenes con más o menos fe, con más o menos práctica sacramental, con más o menos claridad sobre la especificidad de la vocación matrimonial, con otras experiencias de noviazgos que no han llegado a puerto, con heridas afectivas más o menos profundas, con una esperanza más o menos debilitada por ser hijos de divorciados, conviventes de fin de semana, conviventes a tiempo indeterminado, etc. A todos ellos lo que se les pide al iniciar el camino es aceptar la especificidad de su propio camino, acogiendo con sencillez las elecciones fundamentales que señalan los ritos de paso y rechazando aquellos comportamientos que son contrarios a la verdad de su amor. Al ser la convivencia incompatible con la esperanza de llegar a casarse, se debe exigir abandonarla a quien quiera iniciar el itinerario.

#### 4. LAS ETAPAS DEL ITINERARIO

Las etapas del itinerario vienen marcadas por las etapas del noviazgo<sup>26</sup>. Y estas se determinan no por la intensidad o autenticidad sentimental, sino por las elecciones fundamentales que dan paso a una transición del amor, esto es, a un crecimiento y maduración de su relación por las nuevas responsabilidades que se asumen.

Estas transiciones y elecciones no han sido las mismas en cada época, ni en cada sociedad. Valorando la experiencia amorosa que viven nuestros jóvenes, se hace necesario distinguir tres momentos, a los que se da paso gracias a tres elecciones fundamentales: la elección del amigo,

<sup>26</sup> La propuesta de M. MARTÍNEZ PEQUE, “Hacia un ‘status’ eclesial del noviazgo”, en *Revista Española de Teología* 56 (1996) 435-494, ofrece una interesante orientación de las etapas del itinerario de fe que los novios deberían recorrer: acogida, bendición de los novios, preparación próxima, preparación inmediata, celebración litúrgico-ritual, post-celebración. Considero más apropiado partir del proceso amoroso y de las elecciones intrínsecas al mismo.

que da lugar al tiempo de cortejar; la elección del novio, que da paso al tiempo de noviazgo; la elección de casarse, que da lugar al tiempo de prometidos.

#### 4.1. *El tiempo de cortejar*

1. La primera etapa del noviazgo comienza con el enamoramiento, que puede suceder en uno primero o en los dos a la vez, y que va a dar lugar a un interés por suscitar en la otra persona lo que uno mismo está viviendo, esto es, el interés por cortejar a la persona amada<sup>27</sup>. La elección fundamental de esta transición es la elección de la otra persona como amiga especial. Y el bien que funda esta elección es el querer verificar la promesa recibida: si es verdadera y si es recíproca.

Se trata de una elección que comienza en una preferencia del corazón, en el que la atracción amorosa se hace persistente. “Antes de declarar este amor, es preciso verificarlo”<sup>28</sup>, y quien lo vive debe aclarar su sentido a la luz de lo que le promete. Se requiere, por lo tanto, un trabajo personal, en el que la familia, los amigos, el catequista y el padre espiritual tienen un papel decisivo: ayudar a objetivar. Una vez verificado que la atracción no solo termina en “algo” de la otra persona, ya sea un valor suyo o la idealización que se ha dado, sino que pretende alcanzar su totalidad en un “nosotros” común, se hace necesario manifestarla a través de signos indirectos al inicio, que van haciéndose más explícitos a medida que se va suponiendo una reciprocidad. En esta época es necesario evitar en los adolescentes una excesiva polarización afectiva que no va dirigida a la elección de una persona para verificar un camino, sino al consumo sentimental, iniciando relaciones que no tienen ningún futuro y que solo les ocasionarán heridas.

2. El trabajo pastoral con los jóvenes debe tener en cuenta que uno de sus cometidos fundamentales es ayudar a descubrir la vocación al

---

27 Cfr. A. A. KASS - L. R. KASS (eds.), *Wing to Wing, Oar to Oar: Readings on Courting and Marrying*, University of Notre Dame Press, Chicago 2000.

28 K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Editorial Razón y Fe, Madrid 1979, 93: «Siempre es preciso “verificar” el amor antes de declararlo a la persona amada, y sobre todo antes de reconocer a ese amor como su propia vocación de comenzar a construir su vida sobre él».



amor. El conjunto de actividades en las que participan y el mismo ambiente que se crea entre ellos debe favorecer una cultura del noviazgo. Hoy en día asistimos en nuestras parroquias a la dificultad de los jóvenes a iniciar el camino del noviazgo. Son diversas las razones: el miedo de exponerse y tener uno la iniciativa, la pretensión excesiva, la idealización anterior del amor que les impide abrirse a la novedad que se les ofrece, etc. Para superar estas dificultades es necesario insistir en el carácter de revelación y de promesa que tiene toda experiencia amorosa: revela algo que antes no se apreciaba como tal.

Una vez que se ha elegido el amigo y que ambos quieran iniciar una relación se inicia un tiempo nuevo. Su cometido principal será verificar el contenido y la reciprocidad de la promesa, del “nosotros” entrevisto. Para ello ayudará que los jóvenes vivan el nacer de su amor en grupo, evitando recluirse en un intimismo y caer en la idealización romántica.

En el grupo de jóvenes de la parroquia o movimiento se pueden proponer actividades como las que siguen:

- Unas sesiones cíclicas anuales sobre la vocación al amor, enfocadas no ya a adolescentes, sino a jóvenes, en las que se introduzca a los jóvenes a la plenitud que comporta el amor en el doble estado de vida matrimonial y virginal. En este curso se podrá afrontar en modo explícito la concreción del camino del amor y los criterios de su verificación.

- Profundización en los relatos bíblicos de vocación al amor, entre los que destacarán: Adán y Eva, Abraham y Sara, Rebeca e Isaac, Raquel y Jacob.

- Cineforums y libroforums sobre películas y relatos que ayuden a los jóvenes a comprender la dramaticidad que comporta la experiencia amorosa, con su posibilidad de éxito o de tragedia: el punto esencial se encuentra en descubrirles la trama del amor y su potencialidad para dar unidad a una vida.

Los amigos que se han elegido como tales podrán verificar su vocación participando en las actividades del grupo. Es en la reflexión y actividad común donde emerge la excelencia y exclusividad del amor experimentado. En el roce de una actividad junto a otros de ocio, o de caridad, o de catequesis, o de influjo social, o de formación, va apareciendo lo que la otra persona lleva en el corazón. Si la persona por la que

se siente el atractivo no pertenece al grupo, se la puede invitar a algunas de las actividades.

En este tiempo no ayuda favorecer una intimidad de tiempos y lugares exclusivos para ellos, por lo que se desaconseja realizar actividades de pareja por separado. Tampoco ayuda que el amigo sea presentado a los propios padres como tal amigo, oficializando algo que todavía está naciendo. Puede ser oportuno que padres y educadores conozcan al amigo, pero siempre junto a otros, y manteniendo una sana distancia.

3. La propuesta de piedad religiosa en este tiempo va dirigida a que el joven aprenda a vivir su nuevo amor ante Dios, en un diálogo de amistad con Él. La oración al Señor por el amigo, permite purificar la idea que de él uno se ha hecho y se abra a su realidad, acogiéndolo como es.

El padre espiritual o confesor tiene un papel decisivo en impedir que el joven se enroque en los sentimientos y acepte confrontarse con la otra persona, esto es, que ponga acciones concretas. De este modo, permite que se aclaren y purifiquen las intenciones hacia la persona por la cual siente un atractivo y sobre la manera de proceder, como: mantenerse en grupo y ordenar su fantasía, contener su deseo y ordenarlo a su verdad, hasta que la elección esté clara. El trabajo del padre espiritual deberá abrir al joven a que tenga confianza con sus padres y les hable de la persona por la que siente un atractivo, exhortando a escuchar los consejos de sus padres y hermanos.

4. Al final de esta etapa tienen lugar los primeros escrutinios, como criterio objetivo que permitirá verificar si se dan los fundamentos para poder plantearse una vocación común. Este escrutinio debe ser planteado con fuerza por los padres, sacerdotes, o catequistas: su objetivo es centrar desde el inicio en uno de los aspectos esenciales del sentido del matrimonio, confrontándose con una realidad muy concreta y objetiva: el tema de los hijos, y se interroga sobre la posible voluntad o no de querer tener hijos con tal persona: esto es, si estaría dispuesto a que tal persona, sobre la que se tiene una preferencia, fuera el padre o la madre de los propios hijos. Ello supone situar el formar una familia como el horizonte de sentido de la siguiente etapa. Si ni siquiera se lo planteasen, no tendría sentido elegirse como novios. Y el que se lo planteen,

requerirá, en todo caso, una profundización posterior sobre el sentido de la paternidad y maternidad.

#### 4.2. *Durante el noviazgo*

1. Una vez verificadas la verdad y reciprocidad de la promesa del amor, los jóvenes están llamados a madurar en su amor e inaugurar un nuevo tiempo: el noviazgo. La transición de este tiempo tiene lugar por la elección recíproca que cada uno hace del otro como novio. El contenido de esta elección no es elegirlo simplemente porque se tenga una afinidad sentimental, ni tampoco elegirlo como futuro esposo, ya que todavía no está claro este destino: se trata más bien, de elegir la persona como novio para juntos verificar si el matrimonio es su vocación. Al tradicional concepto de noviazgo, como aquella relación en vista del matrimonio, se introduce una nueva significación: una relación en vista de la verificación del matrimonio.

Para que esta elección no se configure como un pacto intimista, es oportuno que vaya acompañada de un signo exterior.

- En la Iglesia puede ser el Rito de Bendición de los Novios, realizado en el templo ante un altar o imagen significativa de la Virgen, y fuera de la celebración eucarística<sup>29</sup>. Como bendición que es, los novios podrán hacer memoria del don recibido y fortalecer su esperanza con la promesa de caminar juntos ante Dios y en la Iglesia para verificar su voluntad de casarse. El Rito deberá tener también, al modo del camino catecumenal, exorcismos: en ellos se resaltarán claramente el peligro de una reducción sentimental del noviazgo así como la tragedia de la falta de claridad sobre la inconveniencia radical de relaciones sexuales. En el Rito de Bendición se les recordará a los novios que, siguiendo el ejemplo de tantos santos esposos, el mejor regalo que cada uno puede hacer al otro el día de su matrimonio es haberse mantenido vírgenes, como

29 Cfr. R. CECOLIN, "Significato e valore della benedizione dei fidanzati. Considerazione biblico-liturgiche", en CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il fidanzamento. Tempo di crescita umana e cristiana*, San Paolo, Torino 1998, 220-268. Un rito concreto se encuentra en el *Ordo Benedictionum* de 1984, reproducido en apéndice en el *Ordo celebrandi matrimonium* de 1991.

exigencia intrínseca a su propia vocación. Esta bendición es el momento adecuado para iniciar el itinerario.

- En la sociedad, el signo exterior puede ser la presentación a la familia y a los amigos de quien se ha elegido como novio, realizando los padres quizá una sobria celebración con la comida y un brindis que permita expresar la esperanza que conlleva.

2. La verificación que en este tiempo tiene lugar es distinta de la verificación del tiempo precedente. Se trata ahora de verificar qué bases están poniendo juntos para un futuro matrimonio. Y ello se aprecia en que se está generando una concordia recíproca. Lo que está en juego no es la afinidad sentimental, sino el llegar a querer lo mismo y rechazar lo mismo<sup>30</sup>. La concordia se refiere al querer el mismo fin y los mismos medios esenciales. La diferencia entre hombre y mujer, y la diferencia de dos historias y de dos linajes se integra en una unidad superior gracias al amor, pero requiere el trabajo paciente e inteligente de la voluntad. Así se van plasmando los deseos y la fantasía, la memoria y la pulsión, ordenándolos a la grandeza de un modo de amarse, en el que podrán entregarse totalmente y para siempre, con lo que se ordenan a los mismos fines a través de los mismos medios que a ellos conducen. Es el tiempo de generar conjuntamente las virtudes propias de los amantes, como la castidad, con su capacidad integrativa<sup>31</sup>; la prudencia, como amor inteligente; la fortaleza, como amor capaz de emprender y resistir. A la vez, los novios se preocuparán de generar entre ellos las virtudes relacionales que harán excelente su relación<sup>32</sup>, como la confianza, con su apertura al otro; la mutua estima, con la capacidad de valoración; y la laboriosidad recíproca, como disposición a trabajar en equipo. Este trabajo de la conformación de las virtudes tiene lugar en las acciones que los novios realizan conjuntamente y con las que cuidan su relación y la expanden a los demás.

---

30 Cfr. J. NORIEGA, "La concordia o la metamorfosis del corazón", en C. GRANADOS-J. GRANADOS, *El corazón. Urdimbre y trama*, Monte Carmelo, Burgos 2010, 123-139.

31 O. GOTIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2011; L. MELINA, *Per una cultura della famiglia*, Marcianum Press, Venezia 2006, 93-100.

32 Cfr. P. DONATI, "Le virtù sociali della famiglia", en *Acta Philosophica* (2010) 267-296.

3. Este tiempo es el más propicio para constituir un Grupo de Novios en la parroquia, en el arciprestazgo, en la delegación de familia, en la capellanía universitaria o en la realidad eclesial. El apoyo que entre varios novios se dan conjuntamente les permite vencer las inercias que nuestra sociedad presenta en el modo de vivir el noviazgo. La cadencia de las reuniones no deberá entorpecer la normal actividad asociativa de los novios. El grupo debería ser liderado por un matrimonio con experiencia que favorezca la iniciativa y el protagonismo de los novios, así se evitará que asuman el papel de consumidor de un producto o espectador de algo que les han preparado. En el grupo de novios se deberá favorecer una triple actividad:

- Formativa, a través del conocimiento de la doctrina cristiana del matrimonio, así como de los elementos humanos y prácticos que requiere la formación de una familia. En la presentación de la doctrina se insistirá en la novedad que supone el don del Espíritu<sup>33</sup>, como verdadero dinamismo de la vida matrimonial por asumir el amor conyugal y transformarlo en caridad conyugal, así como por generar el vínculo entre ellos: solo así se evitará una presentación que reduzca el evangelio del matrimonio a un ideal. La reciente Exhortación *Amoris laetitia* pone en evidencia que la pastoral entre los novios es una pastoral del vínculo (211), gracias a la cual podrán apreciar cómo el sacramento que recibirán juntos transforma su ser, uniéndolos, y que esta unión permanecerá entre ellos como roca sobre la que construir una vida común con etapas y situaciones diferentes. No se abandonará el estudio de las narraciones bíblicas, que ahora prepararán y presentarán los propios novios por parejas, especialmente aquellos textos que resaltan la especificidad del amor conyugal y su relación con Cristo, como son: el Cantar de los Cantares, Caná, enseñanzas de Cristo y de San Pablo sobre el Matrimonio.

- Narrativa, a través de cineforums y libroforums específicamente dirigidos a los novios. El esfuerzo mayor se debe enfocar a ayudar a los novios a imaginarse su futuro, y a situarse adecuadamente ante él: esto es, a elegir el camino que a ello conduce.

- Práctica, fomentando los proyectos comunes de las parejas de novios. Ahora es el momento de descubrir la creatividad que supone

---

33 Una buena síntesis en J. GRANADOS, *Una sola carne en un solo Espíritu*, Palabra, Madrid 2014.

proyectar las cosas juntos y sacarlas adelante juntos. De esta manera los novios se descentran de sí mismos y aprenden a centrarse en la fecundidad de su relación, verdadera levadura que fermenta su vida y la de sus amigos. En el juntos proyectar actividades, emprender, vencer las dificultades, etc., nace un conocimiento de la persona amada enormemente significativo para el futuro, precisamente porque se descubren nuevas capacidades en él. La otra persona no está cerrada a lo que ya es, sino que en la relación crece y se transforma, en un crecimiento que no siempre es claro, porque tiene también retrocesos y caídas: así se aprenden a reconocer los puntos débiles del otro y a reconducirlos (*AL 210*).

En esta dimensión práctica se fomentará las cuestiones relativas a la futura vida familiar, entre otras: aprender a gustar y celebrar con la comida, comprender cómo se gestiona una economía doméstica, generar un hogar con la decoración, idear el ocio común, plantear cuáles prácticas religiosas ayudarán a la familia a agradecer y bendecir a Dios, enfocar la educación como engendrar a la vida buena a los hijos, valorar cómo se va a vivir la alianza entre trabajo y familia, etc. La propuesta de actividades concretas en esta línea obligará a los novios a plantearse de un modo práctico su futuro, a imaginarlo y a desarrollarlo. De este modo, los novios podrán ir creando sus propias prácticas que el día de mañana se convertirán en tradiciones de su familia.

4. Por lo que respecta a la piedad religiosa, se propondrán a los novios prácticas comunes en las que ambos puedan crecer y ayudarse uno al otro a madurar en su amistad con Dios. De esta forman podrán ir conformando su “nosotros” ante Dios, ese “nosotros” que el Señor tomará para transformarlo en “una sola carne”.

- Entre las diversas prácticas a proponer, destaca la importancia que tiene el participar juntos alguna vez al mes en la S. Misa dominical, para lo que deberán aprender a introducirla en sus agendas y comprometerse a ello.

- A la vez, la práctica del Sacramento de la Penitencia desarrolla en los novios una capacidad de pedir perdón y de ofrecerlo que es enormemente necesaria. Su propia experiencia de amor les ayuda a desarrollar una sensibilidad mucho más delicada ante lo que cuida el amor, lo que lo gasta, lo que lo arruina, pudiendo así entender lo que es una ofensa:

se ofende el amor y la confianza que el otro pone en uno. Habitarse a acudir contemporáneamente a la confesión genera en los novios una disposición al perdón recíproco.

- El cuidado común de la piedad mariana, con la valencia simbólica que tiene el milagro de Caná, es de gran fecundidad en los novios y asegura el vino de la fiesta en el futuro.

- El diálogo con un Padre espiritual, o en su falta, con el matrimonio responsable, se enriquece ahora al ir también juntos a confrontarse con él.

5. Al final de esta etapa tienen lugar los segundos escrutinios, y que afectan principalmente a la libertad concorde y casta que han ido generando uno en el otro. Llegar a querer el mismo fin, esto es, la misma plenitud de matrimonio, así como llegar a querer el mismo camino, esto es, las mismas acciones esenciales que lo hacen posible, sin complicidades en justificar acciones contrarias a su propio estado, es el criterio de verificación más importante. Se trata de una concordia en la que uno abre un espacio al otro en el propio querer, más aún, en la que uno se apoya en el otro para querer, fundando así la esperanza. Quien espera, “espera de otro”<sup>34</sup>, por la ayuda que el otro le dará: los novios podrán llegar a la convicción de que será la otra persona quien ayude a uno a llevar a plenitud el “nosotros” recíproco, y que en él se puede apoyar, más que en los bienes económicos. De esta concordia casta es de la que deben dar cuenta en el escrutinio ante el Padre espiritual, el matrimonio responsable, los demás novios y la familia misma.

#### 4.3. *Durante el tiempo de prometidos*

1. La maduración de la concordia lleva a los esposos a comprender que tienen un futuro común, esto es, un mismo destino en el que se juega su plenitud: vivir uno para el otro en reciprocidad formando una familia. La elección que da paso a esta nueva maduración de su amor y, por lo tanto, a un tiempo nuevo, es la elección de casarse. Quien elige casarse pone ya fecha. Y promete entregarse ese día.

34 S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 40, a. 2, ad 1.

Se trata de una elección que requiere la iniciativa de proponerlo, con el riesgo que comporta, y que presupone el deseo en la otra persona de que uno lo proponga. Si se atreve a proponerlo es por la esperanza de que acepte. Elegir casarse comporta un diálogo recíproco con un contenido simbólico que es preciso cuidar con mimo. Esta elección determina el contenido de lo que es la vida buena para los novios y abre un tiempo nuevo, el tiempo de los prometidos, en el que los novios se preparan ahora a la gran promesa que realizarán el día de su matrimonio. El amor recíproco se carga ahora de una densidad nueva y se inicia a pronunciar con palabras como promesa, fidelidad y fecundidad, cuya declinación se va aprendiendo.

2. La elección de casarse en modo alguno queda solo entre sus protagonistas: afecta en modo decisivo a su universo relacional. Se hace necesario justificar, ante Dios y ante la sociedad, las intenciones por las que quieren casarse:

- Ante Dios se hace ante la Iglesia, que puede acompañar a los novios con una renovada propuesta del Rito de los esponsales, entendido como una promesa de casarse en el futuro y, a la vez, una promesa de guardar castidad hasta el matrimonio.

- Ante la sociedad se hace ante la familia en primer lugar: es el rito de la Petición de mano, en el que es preciso recuperar su dimensión simbólica y la necesidad de expresar el por qué de su decisión. El anillo con diamante es símbolo de la belleza y solidez del amor que se prometen vivir. Este regalo debe estar dentro de un rito que permita expresar al novio y la novia ante sus padres y hermanos la grandeza de su decisión, y a las familias el apoyo que les van a dar. La ausencia de ritualidad en este momento no ayuda a configurar el querer de los novios: dar nombre a lo que están viviendo ambos novios y ambas familias es una urgencia en nuestra sociedad. A la vez, este es el momento adecuado para recuperar la bendición paterna, en la que va también la promesa de una compañía, de un apoyo respetuoso, que quizá se materializa en una u otra cuestión.

3. El grupo de novios con el que la Iglesia acompaña a los jóvenes prometidos deberá afrontar la preparación próxima e inmediata al matrimonio. Y ello lo hará desde una triple vertiente:



- Desde el punto de vista formativo, los prometidos profundizarán en la específica fecundidad de su amor, que es la de engendrar hijos a la vida buena y bella. La paternidad y maternidad se entenderá, entonces, en la unidad entre engendrar y educar, resaltando las distintas etapas por las que pasa. La finalidad de la paternidad se dirige a engendrar al hijo acompañándole en modo que el propio hijo llegue a ser a su vez padre, pues es entonces cuando hará grande su vida, dilatando su relacionalidad y responsabilidad. Es el tiempo de desarrollar en los novios una cultura de la generatividad, que valore la grandeza de lo que supone un amor capaz de engendrar y educar los hijos. El conocimiento recíproco de los ritmos de fertilidad será decisivo en el caso de que el día de mañana tengan que cambiar sus costumbres sexuales<sup>35</sup>, adaptándose a los periodos infértiles, para vivir siempre la totalidad del don. En este tiempo tienen lugar, normalmente, los cursos prematrimoniales. Junto a ello, será necesario valorar la alianza entre familia y trabajo<sup>36</sup>, con las concreciones que conlleva, y la cuestión del perdón.

- Las narraciones que en esta etapa se proponen tienen que ver con la fecundidad del amor y el sentido de la fidelidad. En los relatos que se les ofrezcan en los cineforums y libroforums, así como en los relatos de las dos estirpes familiares que en este tiempo juntos recaban, podrán aclarar la figura de lo que es el camino de maduración humana y de santidad propio de los esposos. Las narraciones bíblicas se centrarán en los relatos que ponen en evidencia la fecundidad (*Rut 4, Tobías 11*) y la fidelidad (*Oseas 2, Ez 16*).

- Las prácticas que se propondrán a los prometidos se centrarán en la preparación de la celebración de su matrimonio, en modo que sea una auténtica fiesta cristiana. El cuidado de la celebración deberá mostrar el misterio de una sobreabundancia, como la que ocurrió en el matrimonio de Caná: así podrán recordar a todos el origen de la alegría. Este cuidado afecta no solamente a los detalles de la ceremonia y del banquete, sino al modo de involucrar a los familiares y amigos en la celebración, con especial atención a los testigos. La preparación del expediente matrimonial entra como una práctica que ayuda a los prometidos a entender la importancia del linaje en la familia, la dimensión pública de su amor y

35 Cfr. M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, PUL-Mursia, Roma 2000, 71-75.

36 Cfr. J. GRANADOS, *Ninguna Familia es una Isla*, Monte Carmelo, Burgos 2013, 65-86.

su valor social. A este respecto ayudaría retomar de un modo creativo las proclamas matrimoniales.

4. Unos meses antes del matrimonio tienen lugar los terceros escrutinios, que tocan el modo como los prometidos se sitúan ante el “para siempre” del amor y su fecundidad, lo cual comporta que asumen el matrimonio como una vocación<sup>37</sup>. Estos escrutinios, por la importancia que tienen, deberían ser realizados no solo ante el grupo de novios, sino también ante los testigos elegidos para su matrimonio, en una celebración que el mismo grupo de novios cuidará.

## 5. CONCLUSIÓN

Acompañar a los novios en la cultura de la tardo-modernidad requiere ayudarles a dar pasos que fortalezcan su vocación en orden a prepararse a la entrega total y definitiva del matrimonio. No basta anunciar la buena nueva del evangelio del matrimonio y la familia, ni tampoco testimoniar la posibilidad de vivirlo en la fragilidad de la existencia: es preciso abrir un itinerario con prácticas adecuadas que permitan a los novios madurar las etapas de su amor para que llegue a ser capaz de la entrega recíproca. Esas etapas dependerán esencialmente de las elecciones fundamentales que hagan los novios en orden a las responsabilidades que van adquiriendo uno ante el otro y ante la sociedad.

Acompañar a los novios hoy requiere acompañarles en las elecciones fundamentales que les sitúan en un camino de maduración de su amor. Y estas elecciones, por darse en una etapa de transición, requieren ritos de paso que cualifiquen el tiempo posterior, lo llenen de densidad y sentido. La ausencia actual de ritos de paso con valencia pública obliga a una reconfiguración del tiempo del noviazgo con ritos relevantes en modo que los novios puedan superar una perspectiva individualística e intimística.

---

37 Cfr. FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 211.

II.

MINORANZE CREATIVE



## La catholicité de l'Église et sa condition de minorité créative. Quelques réflexions

ETIENNE MICHELIN\*

*SUMMARY: This text is a suggestion and not a demonstration. Its aim is to present two ways of understanding such ecclesial reality as creative minorities. The first perspective questions the notion of catholicity. It considers the Church not only based on the term ad quem, but also, and above all, starting from the dynamism that constitutes it. The second evokes the sacramental structure of the Church. At the origin is its instrumentality [Church as the instrument of salvation], from which springs forth its visibility.*

Ce texte tente d'exprimer les quelques réflexions qui ont servi de conclusion aux journées d'études organisées par le Studium de Notre-Dame de Vie sur le livre publié en espagnol sous le titre *Minorias creativas, el fermento del Cristianismo*<sup>1</sup>, traduit et publié en français sous ma responsabilité dans la collection Sorgues, du Studium de Notre-Dame de Vie. À ces journées d'études, qui rassemblèrent environ 150 personnes, ont bien voulu participer deux des auteurs du livre, les pères José Noriega et José Granados, ainsi que le père Matthieu Rougé, du diocèse de Paris, auteur entre autres d'un stimulant *Le catholicisme n'a pas dit son dernier mot, petite traité d'anti défaitisme catholique*, paru chez Robert Laffont en 2014. Ces

---

\* Professor à l'Institut Notre Dame de Vie, Venasque.

1 Traduit en français et édité dans la Collection Sorgues du Studium de Notre-Dame de Vie, sous le titre : *Les minorités créatives*.

jours avaient comme but de stimuler la réflexion sur la condition actuelle de l'Église en Europe occidentale. Le thème retenu, les minorités créatives, devait être abordé en évitant deux écueils : celui d'enfermer les réflexions dans des constatations de sociologie religieuse locale, celui de ne pas affronter en face les difficultés au prétexte que l'Église a les promesses de la vie éternelle. En d'autres termes, éviter à tout prix de sacrifier l'une à l'autre lucidité et sérénité.

J'ai choisi de réfléchir à la compréhension de la notion de catholicité. Je conclurai cette ébauche par un retour à la notion de sacramentalité. Mais il faut commencer par prendre conscience du lieu à partir duquel nous examinons une réalité en croissance.

## 1. UNE RÉALITÉ EN CROISSANCE

Faut-il la considérer à partir de son achèvement ou à partir de son développement, à partir de son être ou à partir de son histoire?

### 1.1. *À partir de l'achèvement*

Dans le cas de l'Église, la considérer à partir de son achèvement, c'est la considérer selon deux aspects : le premier est l'eucharistie, le second l'eschatologie. L'Eucharistie comme plénitude de l'unité ecclésiale en son dynamisme de don reçu et partagé. L'eschatologie (par ailleurs présente dans l'Eucharistie) comme pèlerinage d'espérance vers la venue de Celui qui reviendra dans sa Gloire. Cette considération à partir de l'achèvement met en exergue des principes importants.

D'abord la source : le mystère pascal actualisé dans la célébration eucharistique. On envisagera l'Église à partir de cette réalité.

Ensuite la route, ou le sens de l'histoire : le Christ qui viendra dans sa gloire. On envisagera l'Église à partir de son espérance dont l'objet est clairement affirmé.

Enfin le rassemblement communautaire : tout ce qui conduit à l'Eucharistie, notamment le baptême, et tout ce qui en dérive, notamment le mariage et l'Ordre.

Ces trois aspects pourraient bien être devenus, *nolens volens*, les axes spontanés et inconscients de nos analyses et de nos critères. On envisagera l'Église à partir de son extension sur la base de ces réalités. Et comme en cascade, on obtiendra des critères de valeur et de discernement des diverses réalités ecclésiales en fonction de leur plus ou moins parfaite réalisation de la forme ultime. On aurait alors une sorte d'évaluation concentrique : au centre la forme sacramentellement achevée; aux périphéries, ce qui ne serait jamais qu'une technique pastorale pour ramener au centre.

Cette façon de procéder est tout à fait éclairante. Il semble que jusqu'à une période récente elle a structuré de manière implicite les analyses pastorales, s'appuyant sans cesse, certes avec raison, sur la formule si souvent entendue et crue : l'Eucharistie est le centre et la source de la vie chrétienne. L'Eucharistie fait l'Église, l'Église fait l'Eucharistie. Ces formules concernent l'Église comme sujet unique. Appliquées au sujet-Église, elles sont et demeureront vraies. Loin de moi la volonté de mettre en cause ces affirmations essentielles. En même temps une question se pose : que se passe-t-il lorsque, massivement, les bancs sont vides, les gens ne sont pas là, les sacrements ne sont plus demandés pour ce qu'ils sont? Comment regarder ces situations, quels critères mettre en œuvre pour discerner, et donc pour pouvoir servir, accompagner, soutenir?

## 1.2. *À partir du développement*

Suffit-il de considérer les choses à partir de leur achèvement? Si Jésus est le commencement et la fin, ne nous autorise-t-il pas à considérer aussi la réalité à partir de son commencement? Ne nous invite-t-il pas aussi à explorer les cheminements existentiels de son développement? L'achèvement, certes premier dans l'intention, est cependant dernier dans la réalisation. Une autre approche est possible. Considérons-la brièvement.

La plénitude – pourrait-on dire métaphysique – de la révélation (l'union hypostatique en laquelle le Verbe et la Chair, Dieu et l'homme, l'éternité et le temps, sont établis dans une forme de synergie tout à fait spécifique), cette plénitude n'est pas posée dès le principe dans le fleuve de l'histoire. Elle advient à l'intérieur d'un dialogue. Ce dialogue, initié

par Dieu dès l'origine, se poursuivra jusqu'à ce que le temps ne soit plus. Ce dialogue est un chemin, au long duquel les protagonistes, selon le beau mot d'Irénée de Lyon, s'accoutument l'un à l'autre, le Dieu saint à l'homme pécheur, le Dieu éternel à l'homme temporel. Ce dialogue progressif est au cœur du drame de l'alliance.

L'alliance première avec le premier couple met en lumière un fait : Dieu crée des sujets. Il leur offre la possibilité de se reconnaître comme femme et homme, il s'adresse à eux dans un «vous». Il engage et sollicite dès l'origine le consentement du sujet individuel, qui se découvre tel dans l'expérience de l'altérité originelle. L'irruption du Mal, énigmatique, n'interrompt pas ce dialogue, qui devient le lieu propre et le temps spécifique du salut dès lors rédempteur : où es-tu? Qu'as-tu fait? L'interrogation personnelle, la réponse personnelle, le partage de ces réponses, la construction des attitudes qui en découlent, puis le besoin de se tenir ensemble devant Dieu, d'organiser l'existence en cohérence avec Lui, voilà qui progressivement structure un rassemblement tout à fait original des personnes humaines, un rassemblement dans la réponse personnelle à un appel commun.

Dès lors, le processus d'extension de l'alliance, jusqu'à la venue du Seigneur dans la gloire, ne cesse d'obéir à cette loi : c'est dans la relation singulière avec Dieu, reçue comme un don et mise en œuvre comme une tâche, que se construit la relation à autrui, de proche en proche. Il est également important de recueillir intégralement la compréhension proposée par le Concile sur la place de l'Eucharistie dans la vie de l'Église : elle en est la source, elle en est le centre, elle en est aussi le sommet (*culmen*), comme le dit *Lumen Gentium* au n° 11. Il faut donc accepter que sur le chemin qui conduit au sommet, tous ne soient pas déjà arrivés.

## 2. CATHOLICITÉ; UN TERME À REDÉCOUVRIR

À ma connaissance, Jésus n'a jamais usé du terme de catholique. Il n'a pas davantage donné à ses disciples le nom de chrétiens. C'est à Antioche que pour la première fois les disciples reçurent le nom de chrétiens (Ac 11,26). Cela signifie qu'il faut être disciple avant d'être reconnu comme



chrétien<sup>2</sup>. En un temps comme celui que nous vivons, il est utile de poser à nouveau les questions dont les réponses sont considérées comme évidentes. Dans le cas de l'Église, qui est rassemblement de personnes répondant à un appel, on peut voir les choses de la façon suivante.

### 2.1. *Catholique comme universel*

L'horizon de cette relation de disciple, c'est la réalisation du dessein universel de salut : c'est le premier sens du mot catholique, et le plus courant. Perdre cet horizon, c'est d'abord ne plus être fidèle à l'intégralité de notre propre humanité. En effet nous sommes illimités dans nos désirs (cfr. GS 10), et notre réalité corps et âme, conscience et cœur, pensée et volonté, nous qualifie pour l'infini de la connaissance, du bien, de la relation. Notre corporéité même, si elle nous limite dans l'espace et dans le temps, nous offre du fait même de cette limitation des possibilités indéfinies de relations, de rencontres<sup>3</sup>. Perdre cet horizon du dessein universel du salut, c'est d'autre part nous approprier ce qui, du don de Dieu qui nous est fait pour notre bien singulier, pourrait le porter à sa plénitude, précisément en nous portant à sortir de nous-mêmes et à nous trouver, tout en nous accomplissant en vérité, dans le don de nous-mêmes (cfr. GS 24). Universel, à l'évidence, est contenu dans catholique. Mais pas seulement.

### 2.2. *Catholique : selon le tout*

Il est un deuxième sens du substantif catholique, qui est de fait à la source du premier. Ce sens est lié à son étymologie d'origine grecque : catholique signifie : selon la totalité. Il est primordial d'accueillir cette seconde signification.

C'est à partir de cette compréhension de catholique que nous sommes en mesure de réfléchir à la notion d'universalité. Cette notion

2 Noter toutefois que ce terme est utilisé par Paul en *Rm* 16,2, par Pierre en *1Pt* 4,16, et par Agrippa en *Ac* 26,28.

3 Voir à ce sujet de J. GRANADOS, *Théologie de la chair. Le corps à la charnière de l'histoire du salut*, Parole et silence, Paris 2014 (collection Sorgues).

en effet est actuellement marquée par l'équivocité et l'univocité. Équivocité d'abord : les développements techniques, devenus maîtres du rapport à l'espace et au temps, imposent au langage, et donc aux concepts, leur propre compréhension. Est universel ce qui s'étend partout, ce qui est commun à tous les individus et groupes d'individus. Google est universel, coca-cola est universel; le mondial de football, les jeux olympiques – qui génèrent une liturgie – sont universels. En ce sens, universel contient uniforme. Et voilà l'univocité. Il contient aussi soumission à un pouvoir unique. Dès lors le Christianisme se sent concurrencé par rapport à cet universalisme-là, et son obsolescence s'atteste massivement, non pas aux yeux des chrétiens, mais au regard de la masse humaine. De cette compréhension d'universel découle une attitude intellectuelle subtile et spontanée. C'est l'attitude déductive. L'Euro de foot est un mondial en plus petit. On déduit du paradigme abstrait les notes d'universalité qui en viennent à s'opposer à l'identité particulière.

Tout autre est le catholicisme. Mis à part pour tous, telle en est le principe. Quelques-uns, et finalement Un seul, l'Unique, pour la multitude, pour la totalité. Nombreux sont les événements bibliques qui accèdent à cette réalité, depuis Noé jusqu'à Paul, qui exprime cela dans le premier verset de sa *Lettre aux Romains*. Il est *serviteur de Jésus Christ apôtre mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu?*

Que constatons-nous? La mise à part est intérieure à l'envoi, et les deux sont dans l'Évangile de Dieu. Que dire de plus clair? Que signifierait une mise à part qui laisse intouchées les relations, qui n'imposerait aucune rupture, qui ne constituerait pas une *minorité*, c'est-à-dire un groupement dont l'essence est de mettre en pratique personnelle, sociale, culturelle, cultuelle, l'appel entendu et partagé?

Il n'est que de nous souvenir de l'appel des quatre premiers disciples par Jésus pour constater ceci : alors que l'achèvement est entré dans l'histoire, le même qui est la plénitude va se dévoiler par fragments. Il va, de l'intérieur même de sa plénitude et de l'urgence missionnaire qu'il assume plus que nul autre, constituer autour de lui quelques uns qu'il osera envoyer devant lui, et auxquels il aura le courage de dire, au moment de disparaître à leurs yeux : *je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps* (Mt 28,20), leur remettant ainsi la charge de le rendre visible à toute l'humanité. Confiant que si le petit troupeau vit selon la totalité

de l'Évangile, alors il sera un jour multitude et totalité, le Seigneur inaugure une compréhension nouvelle de la notion d'universalité. Dès lors la tentation de la minorité sera soit de se clôturer sur elle-même et de devenir un ghetto, soit de renoncer à sa mise à part et de se fondre dans la masse. Qu'elle cède à l'une ou à l'autre, elle perdra à coup sûr l'essentiel de son identité et de sa raison d'être.

### 3. QUI EST PREMIER, LE SIGNE OU L'INSTRUMENT?

Je voudrais maintenant terminer ce propos en revenant à la notion de sacrement, comme signe et instrument. Il ne s'agit pas d'une conclusion, mais plutôt d'une invitation à poursuivre nos réflexions et surtout à les mettre en pratique.

Considérons la relation entre les deux dimensions essentielles à toute réalité sacramentelle, la signification et l'instrumentalité. Posons-nous la question de savoir quelle est la première de ces deux dimensions. Si nous considérons la vie de Jésus, nous notons que trois ans de vie publique sont préparés par trente ans de vie cachée. Certes durant ces trente années, Jésus n'était pas invisible, il avait une vie sociale, relationnelle, professionnelle, culturelle. Toutes ses activités sont porteuses de salut. L'union hypostatique fait de son humanité, dès l'instant de l'incarnation, l'instrument conjoint de la personne du Verbe (cfr. *LG* 8). Nous devons donc affirmer que l'instrumentalité est première par rapport à la visibilité, elle en est la cause, elle en est la forme.

Il en sera de même pour l'Église. Si elle doit rendre visible l'action du Christ en ce monde, sa visibilité authentique dépend, comme de sa source, de son union à celui qui est sa Tête, son principe, son origine : *demeurez en moi* (*Jn* 15,8). Par ailleurs, la vie publique de Jésus, voulue par Lui, le rend visible et cette visibilité devient objet de chute et de relèvement pour un grand nombre (*Lc* 2,34). Les caractéristiques de cette visibilité peuvent être précisées de multiples manières : il passe en faisant le bien (*Ac* 10,38), il parle avec puissance (cfr. *Mc* 1,27), en lui il n'y a que Oui (*2Co* 1,19), il se nourrit de la volonté de son Père (cfr. *Jn* 4,34). Pour attirer à lui tous les hommes, il consent à être élevé de terre (cfr. *Jn* 13,32), isolé même de ceux et celles qu'il a appelés à sa suite, à l'exception de sa Mère.

Si nous considérons la visibilité de la première communauté chrétienne, nous voyons clairement qu'elle jaillit de l'élan commun pour mettre en pratique le double commandement de Jésus, pour pratiquer la règle d'or : tout ce que vous voudriez que les autres fassent pour vous, faites-le, vous aussi, pour eux (*Mt 7,12*). Cette visibilité attire, elle relaie l'appel. L'appel entendu envoie. En terme théologique, nous dirons que la mission conjointe du Fils et de l'Esprit dans l'âme des apôtres, qui les identifie progressivement à leur Seigneur, s'exprime aussi dans la mission visible qui les pousse jusqu'aux extrémités de la terre. Concluons donc ce point en reconnaissant une fois encore ceci : la qualité signifiante de l'Église visible dépend de la qualité de sa soumission libre à l'action de l'Esprit du Christ en elle.

Or nous savons que cet Esprit agit dans l'Église et dans le cœur des fidèles comme dans un temple (*LG 4*). C'est dire à quel point seule l'action de l'Esprit Saint dans le cœur peut véritablement assurer la croissance de l'Église. C'est d'ailleurs ce que proclame avec force la constitution dogmatique sur la Révélation et sa transmission, *Dei Verbum*, dans au moins deux passages que je citerai en terminant.

Le premier concerne le processus de transmission de la révélation, autrement dit les conditions de toute mission; on le trouve au numéro 8.

Cette Tradition qui vient des apôtres progresse dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit; en effet, la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises s'accroît, et par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent dans leur cœur (cfr. *Lc 2,19*; *Lc 2,51*), et par l'intelligence intérieure des réalités spirituelles qu'ils expérimentent, et par la prédication de ceux qui, avec la succession dans l'épiscopat, ont reçu un charisme certain de vérité.

Il n'est pas difficile de voir ici l'importance accordée à l'action intérieure, à la transformation intérieure, à l'expérience spirituelle, comme lieux propres de la croissance de l'Église. C'est le chemin qui permet à chaque baptisé d'accéder pas après pas au sommet de l'existence chrétienne, qui est l'offrande de nos personnes dans un sacrifice agréable à Dieu (cfr. *Rm 12,1*), offrande qu'anticipe et réalise le Sacrement de l'Eucharistie.

Se pose alors la question du rapport entre vie sacramentelle (au sens habituel du mot) et vie spirituelle. Ces deux réalités sont certes en corrélation profonde. Il faut cependant admettre, avec le numéro 26 de *Dei Verbum*, la nécessité de les distinguer. Cette distinction pourrait bien constituer un des apports majeurs du Vatican II et on peut se demander si les conséquences pastorales qui en découlent ont été perçues et si elles ont reçu un commencement de mise en œuvre.

Ainsi donc, que par la lecture et l'étude des Livres saints «la Parole de Dieu accomplisse sa course et soit glorifiée» (2 *Th* 3,1) et que le trésor de la Révélation confié à l'Église comble de plus en plus le cœur des hommes. De même que la vie de l'Église reçoit un accroissement de la fréquentation assidue du mystère eucharistique, de même il est permis d'espérer un nouvel élan de vie spirituelle à partir d'une vénération accrue de la Parole de Dieu qui «demeure éternellement» (*Is* 40,8; 1*P* 1,23-25)<sup>4</sup>.

---

4 Je me permets de renvoyer au commentaire de ce passage dans E. MICHELIN, *Vatican II de l'intérieur, une visite guidée, 1. La Parole de Dieu*, Parole et Silence, Paris 2012, 107-159.



## Ghetto, masse ou minorité créative? La fécondité sacramentelle

JOSÉ GRANADOS\*

*SUMMARY: What role is the Church to play in a society that becomes more and more secular? What is the most fruitful way for Christians to be present today? This article examines Benedict XVI's idea of a "creative minority" contrasting it with two other alternatives, that is, a Christianity of the masses and a ghetto Christianity. The article starts with the premise that Christian faith is called to generate culture within society. Therefore the "ghetto" hypothesis, which preserves an isolated, pure but sterile faith, must be rejected. So too to be rejected is an adaptation to the prevailing culture of the masses, which wants to open a postmodern sphere of the religious (a so called "low intensity" Christianity). The positive proposal is that of a minority which generates relational spaces, where one can experience the fullness of humanity and faith in every sphere of life and of the common good. In the logic of the sacraments, and in the symbolic generative spaces that the sacraments offer, we find the interpretative key to understand the architecture and the dynamism of such a creative minority.*

Avec plus de force chaque jour, la sécularisation contemporaine interpelle l'Église sur son mode de présence dans la société. En effet, cette sécularisation ne consiste pas d'abord en une diminution du culte (en certains lieux on constate même un certain *renouveau* du phénomène

---

\* Professeur de Théologie dogmatique à l'Institut Pontifical Jean-Paul II, Rome.

religieux), mais en la perte de l'importance sociale de la foi, foi qu'on considère, en outre, comme une option accessoire et non comme une réalité fondatrice *de* la vie personnelle<sup>1</sup>.

En réponse à ce contexte sécularisé, Benoit XVI a suggéré la nécessité pour l'Église de donner naissance à des «minorités créatives»<sup>2</sup>. Il reprenait ainsi une expression de l'historien anglais Toynbee, qui l'utilisait pour analyser les grands changements de civilisation : on découvrait ainsi que ceux qui avaient causé le nouveau paradigme social n'étaient pas de grandes masses, mais de petites minorités créatives, capables de saisir intuitivement et d'engendrer un nouveau tissu culturel.

Pour bien comprendre ce que l'on veut dire quand on parle de ces minorités créatives, il est nécessaire de les distinguer des ghettos ou des communautés fermées en présence d'une atmosphère oppressive. Je pense que la distinction est possible à partir de l'adjectif «créatives» : ces minorités sont capables d'engendrer de la culture autour d'elles. Je voudrais essayer de montrer que, dans le Christianisme, cette culture est une culture sacramentelle, seule capable de répondre au défi de la sécularisation contemporaine. Je voudrais également montrer que la minorité créative peut se définir comme une minorité engendrée sacramentellement et génératrice d'une vision et d'une perspective sacramentelle. Cela nous aidera de commencer par l'approche de notre question offerte par Jean Daniélou, en un temps où l'on commençait à sentir les premières vibrations de ce grand changement.

## 1. CIVILISATION CHRÉTIENNE OU CHRISTIANISME DES MINORITÉS?

Dans un de ses écrits, Jean Daniélou se demandait si le Christianisme contemporain devait être une question de minorités, ou s'il est nécessaire, au contraire, d'aspirer à construire un peuple chrétien, c'est-à-dire une civilisation chrétienne qui rayonne la culture chrétienne<sup>3</sup>.

---

1 Cfr. CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MS - London 2007.

2 L. GRANADOS - I. DE RIBERA (ed.), *Minorías creativas: El fermento del cristianismo*, Monte Carmelo, Burgos 2012.

3 Cfr. J. DANIELOU, “¿Pequeño rebaño o gran pueblo?”, dans J. DANIELOU - C. POZO, *Iglesia y secularización*, BAC, Madrid 1973, 23-41.



Daniélou pose un principe important qu'il est difficile de réfuter : si le Christianisme veut atteindre tous les hommes, s'il prétend qu'une vie chrétienne est possible pour les forts et pour les faibles, cela ne peut se réaliser qu'en construisant une civilisation chrétienne. S'il manque un tissu culturel engendré par l'Évangile, les chrétiens qui resteront, devront aller à contre-courant. Certes, ils seront des chrétiens «chevronnés», aux convictions très fortes, prêts à un engagement total... mais ils seront aussi très peu nombreux. Selon Daniélou, la majorité des hommes ne peut pas vivre «en chrétien» s'ils ne sont pas soutenus par un réseau de relations chrétiennes. Renoncer à cet engagement signifierait n'aspirer qu'à un Christianisme des élites, ce qui ne correspondrait pas à l'appel de l'Évangile à tous les hommes.

Daniélou prend pour exemple la manière dont l'Église a vécu l'évangélisation des territoires où la Bonne Nouvelle n'avait pas été annoncée : après l'annonce personnelle, on en est venu à établir l'Église institutionnelle pour créer, aussitôt après, une culture chrétienne. Dans les lieux où cette dernière étape n'a pas été réalisée (par exemple en Chine), le Christianisme est resté un phénomène marginal.

De fait, la foi ne s'est jamais transmise comme une foi nue, comme un témoignage individuel d'une personne à une autre personne<sup>4</sup> : l'exemple le plus clair est la transmission de la foi dans la famille et la diffusion du baptême des enfants. Quand les enfants sont baptisés, c'est parce que l'on comprend le Christianisme comme une tradition née dans la famille, qu'on reçoit des parents en lien avec les autres coordonnées culturelles de la vie (comme par exemple la langue). Tout cela suppose, évidemment, une structure familiale vivante et une responsabilité des parents envers leurs enfants, à qui ils transmettent non seulement une façon de gagner leur vie mais aussi une façon de «gagner la vie»! De plus, la foi chrétienne se vit non comme une option que l'on pourrait laisser à l'enfant quand il sera grand, mais comme le fondement le plus originaire de l'existence, comme la base de tout autre effort éducatif des parents.

Pour illustrer la pensée de Daniélou, nous pouvons rappeler la comparaison que fait saint Augustin entre le Christianisme et la philosophie

4 Cfr. TERTULLIEN, *De baptismo* XIII, 2 : la foi, que dans l'Ancien Testament était nue, a reçu dans le Christ un vêtement : le Baptême. Il s'agit d'une manière nouvelle d'interagir et, donc, d'une nouvelle corporalité.

néoplatonicienne. Alors que les anciens sages de la Grèce avaient enseigné la vie vertueuse pensant qu'elle n'était destinée qu'à un petit nombre, c'est le propre du Christianisme que la grande multitude puisse aujourd'hui vivre à cette hauteur enseignée par Platon.

Si les maîtres qui honorent ce nom revenaient à la vie et qu'ils trouvent les églises pleines, et déserts les temples des idoles, et que le genre humain a reçu la vocation et, abandonnant la cupidité pour les biens temporels et passagers, tend vers l'espérance de la vie éternelle et des biens spirituels et supérieurs peut-être ils s'écrieraient ainsi (s'ils étaient aussi dignes qu'on le dit) : «Ce sont les choses dont nous n'avons pas eu le courage de persuader les peuples, le concédant à leurs mœurs plus qu'en les attirant vers notre foi et notre désir»<sup>5</sup>.

Certainement, Saint Augustin avoue ici, la force nouvelle conférée par Dieu aux chrétiens. Mais, pour lui, cela se réalise à l'intérieur de l'Église comme maison stable, comme mode concret de vie dans le corps, qui permet à cette multitude de cultiver ces vertus que les platoniciens réservaient aux seuls héros.

### 1.1. *Le danger du Christianisme ghetto*

De tout cela, Daniélou conclut qu'il faut continuer à promouvoir comme unique chemin possible pour l'Église, non seulement de petites communautés d'élites, mais un peuple chrétien. Son argumentation semble être dirigée contre l'idée des minorités créatives, c'est-à-dire des petits groupes qui, en un moment de crise de civilisation, sont capables de déterminer quel sera l'avenir. En fait, il me semble que l'argument de Daniélou s'oppose plutôt à la vision du christianisme comme ghetto que comme minorités créatives. La vision du ghetto surgit quand on tente de promouvoir des minorités fermées, qui préservent en elles-mêmes la pureté de la foi, sans se préoccuper du reste de la société.

En utilisant le terme de ghetto, nous pensons immédiatement aux groupes fondamentalistes, ou aux nostalgiques du passé, qui demeurent ancrés dans leurs sécurités. Viennent à l'esprit, par exemple,

---

5 Cfr. SAINT AUGUSTIN, *De vera religione* IV 6 (CCL 32, 192).

les communautés donatistes, auxquelles s'est affronté saint Augustin, qui recherchaient la pureté radicale de leurs membres. En fait, je crois que cette mentalité de ghetto ne s'applique pas uniquement aux sectes closes sur elles-mêmes. Je crois que la vision que critique Daniélou concerne surtout ceci : un Christianisme de «convaincus», de petits groupes qui veulent vivre sérieusement leur foi, mais qui ont renoncé à produire une culture chrétienne et qui se qualifient eux-mêmes de communautés «authentiques»<sup>6</sup>. Le propre du ghetto serait, dans ce cas, une vision «mysticiste» de la vie de foi, qui veut transmettre l'évangile en témoignant d'une expérience de ferveur intérieure. Le problème de cette vision est de considérer l'Église comme une conjonction d'individus qui partagent une même expérience subjective, perdant son caractère de communauté «incarnée», comme nous allons le voir tout de suite.

### 1.2. *La possibilité d'un Christianisme de masse*

Il importe de souligner que, en réalité, ce Christianisme des petites communautés «authentiques» a accepté la logique de la société contemporaine, qui se centre sur la disposition individualiste du sujet. De fait, ce Christianisme des minorités rêve d'une expansion à tous les hommes qui ne passe pas par une transformation culturelle, et qui n'affecte pas le mode de vie dans lequel est organisée la vie des gens.

Si tel est le cas, la vision de ghetto que nous avons décrite n'est pas très éloignée d'une autre proposition possible de la présence chrétienne, celle du Christianisme de masse. Bien que cette perspective de la masse puisse sembler proche de celle que propose Daniélou, en réalité elle s'en distingue profondément. En effet, ce Christianisme de masse s'approche de la foule, il veut éviter une réduction de la foi aux élites, mais il le fait sans prétendre transformer la culture. Le Christianisme de masse est possible, rapide, efficace, en tant qu'il ne propose aucun ordre concret de vie, et qu'il se concentre seulement sur la disposition intérieure-émotive de l'homme, devant Dieu, devant lui-même, et devant les autres.

---

<sup>6</sup> Il s'agirait de transposer à la communauté ce qu'on dit de l'individu : CH. TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), London 1991.

Le sociologue Bryan S. Turner a décrit cette option comme un Christianisme de «basse intensité», dans lequel est réduite l'importance des formes objectives de la vie chrétienne<sup>7</sup>. Ceci se réfère particulièrement à un manque d'intérêt pour la doctrine, la loi morale, la vie sacramentelle; ou à la réduction de tous ces éléments dans l'expression d'un coup d'œil ou d'une émotion subjective.

## 2. LA MINORITÉ CRÉATIVE, PRODUCTRICE D'ESPACE ET DE TEMPS

En face de cette vision du Christianisme comme masse ou ghetto, se dresse la proposition, radicalement différente, de la minorité créative. Il s'agit pour une part d'une minorité, mais elle ne restreint pas la Bonne Nouvelle à quelques uns. La loi de la minorité est nécessaire parce que le Christianisme se meut toujours en cercles concentriques : Dieu ne transmet pas l'Évangile à chaque individu séparément, mais il le fait toujours par des médiations, de personne à personne, de chair à chair. Ainsi la Bible développe la théologie du *Reste d'Israël* : un reste, c'est par exemple l'arche de Noé, de laquelle est engendré un peuple nouveau; un reste, c'est la Sainte Famille, où naît le Christ, origine de ce peuple; un reste, c'est le Serviteur de Yahvé qui, en sa mort et sa résurrection, engendre une communauté renouvelée.

En second lieu, ce qui distingue cette minorité d'un ghetto est sa capacité à produire une culture dans son environnement, c'est-à-dire des manières chrétiennes de vivre. La minorité ne se contente pas de vivre un «Christianisme authentique». Elle ne conçoit pas les relations seulement comme rencontre intérieure avec Dieu et les hommes. Tout son effort est orienté vers la production d'une culture, c'est-à-dire des modalités concrètes de se mettre en relation avec ce qui peut faire fleurir l'existence chrétienne. La minorité créative transmet l'expérience de la foi, non seulement par le témoignage de ce qui a été expérimenté intérieurement, mais en créant un environnement et une atmosphère tels

---

7 Cfr. B. S. TURNER, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; L. DIOTALLEVI, "Più piccolo, più religioso, meno rilevante. Com'è cambiato il cattolicesimo italiano negli ultimi 40 anni", dans *Vita e Pensiero* 96 (2015) 771-784.

que la personne peut y être introduite et dans lesquels cette expérience devient concrète et vivable.

On a dit que le chrétien du XXI<sup>e</sup> siècle serait mystique ou ne serait pas<sup>8</sup>. En fonction de ce que nous venons de dire, cette phrase pourrait être mal interprétée, comme si le Christianisme ne pouvait survivre qu'à partir d'une expérience intérieure très forte, compte tenu de la chute des structures externes qui le soutenaient. Je pense au contraire que le Christianisme dépendra toujours, non pas d'un mysticisme intérieur, mais d'une manière de produire des espaces et des temps où la foi puisse germer et mûrir. La clé sera la capacité de continuer à transmettre cet espace et ce temps, parce que ce sont seulement eux qui garantissent que la flamme de la rencontre avec le mystère peut s'allumer.

### 2.1. *Le manque d'espace et de temps dans la culture contemporaine*

«La logique de la minorité créative est une logique sacramentelle». Q'est-ce que cela veut dire? Pour le comprendre, il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur la structure de la société contemporaine. Cette structure est enracinée dans l'individu, dans le sujet ponctuel. Nous pourrions caractériser les problèmes de la société d'aujourd'hui par son incapacité à ouvrir des espaces et à prendre du temps. Pour cette raison on a parlé d'une société du «non-lieu» et d'une crise de la représentation du temps<sup>9</sup>.

Il est vrai qu'aujourd'hui, depuis la crise de la vision moderne de la Raison, l'individu ne cherche plus le contact avec la transcendance dans sa conscience subjective, mais dans des réseaux, des espaces, des récits qui lui offrent de plus vastes horizons. Il en est ainsi, par exemple, dans les réseaux sociaux qui fournissent sans aucun doute de vastes espaces, des jeux de miroirs, qui ne résolvent pas le problème de l'identité, parce qu'ils n'atteignent pas le lieu où il est possible d'ouvrir des espaces

8 K. RAHNER, "Frömmigkeit heute und morgen", dans *Geist und Leben* 39 (1966) 326-342, p. 335: "der Frommer von morgen wird ein "Mystiker" sein, einer der etwas "erfahren" hat, oder er wird nicht mehr sein".

9 Cfr. M. AUGÉ, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992; J. GRANADOS, *Teología del tiempo: ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Sígueme, Salamanca 2012.

et des temps : la condition incarnée de la personne et sa biographie relationnelle.

## 2.2. *La minorité qui naît dans le sacrement*

Face à cette incapacité à ouvrir des espaces et à proposer des récits qui permettent de comprendre la vie, le Christianisme s'est présenté, dès le début, comme l'apparition d'un nouvel espace et d'un nouveau temps, tous engendrés par la vie, la mort et la résurrection de Jésus. Les sacrements ont été le lieu où s'engendraient cet espace et ce temps au milieu du monde; espace et temps qui sont le propre de la minorité créative. Cet espace engendré dans le sacrement est un ordre nouveau de relations, une manière nouvelle de comprendre et de vivre les liens interpersonnels. Quant au nouveau temps qui nous est offert dans le sacrement, c'est une forme nouvelle pour raconter notre propre biographie, dans l'ensemble de l'histoire du monde. Ce qui apparaît ce n'est pas, en premier lieu, un individu nouveau, touché dans son intériorité, mais une communion nouvelle dans le corps qui rend possible que soit engendré un sujet nouveau.

Concrètement, l'Église est, dès son origine, une communauté engendrée à partir d'un sacrement : l'Eucharistie. L'Église naît comme la communion de ceux qui appartiennent au corps et au sang de Jésus (nouvel espace), à son souvenir et à l'attente de sa venue (temps nouveau). Ce qui jaillit de l'Eucharistie, c'est un contexte ou un espace dans lequel peut naître et mûrir le sujet nouveau. Il s'agit d'un corps nouveau (nouvel ordre dynamique de relations), où l'Esprit Saint peut se répandre dans une mesure nouvelle.

Voilà pourquoi la communauté chrétienne commence toujours par une rencontre corporelle qui ouvre une manière concrète d'entrer en relation (cette communauté est appelée «Corps»; *Ep* 1,23 et passim), et par l'entrée dans une mémoire et une espérance qui engendrent (cette communauté est appelée «chemin» *Ac* 9,2; 19,9.23; 22,4; 24, 14.22). Jésus se communique aux chrétiens, non seulement par une pure expérience intérieure, mais par cette corporalité; cette mémoire, cette promesse et cette espérance.

Comme D. Bohm l'a montré, la créativité scientifique est possible à partir de la perception de l'ordre du réel, un ordre qui dépasse toujours

notre capacité à l'exprimer dans des formules<sup>10</sup>. Le regard créatif n'est pas celui qui dédaigne l'ordre, mais celui qui découvre un autre ordre, plus grand, qui, intégrant l'ordre antérieur, le dépasse. Sous cet aspect, Bohm parle d'un *implicate Order*. Tout ordre nouveau ne se superpose pas à l'ancien; il était déjà inclus en lui, de même que les premières notes d'une symphonie de Mozart contiennent déjà en germe tout son développement. Bohm applique la nécessité de cet ordre non seulement à l'étude de la nature mais aussi à la vie en société. Et il découvre dans le phénomène religieux l'ouverture constante de l'homme à un ordre intégral qui sert d'horizon à tout élan créatif.

Ainsi, à partir d'ici, nous pouvons dire que le sacrement, concrètement l'Eucharistie, communique cet ordre qui sert d'horizon à tout élan créatif de l'Église. Cet ordre assume en lui toute la création du monde (pain et vin), de l'homme (corps et sang) et de l'histoire («en mémoire de moi»), récapitulant la totalité du réel dans la vie de Jésus ressuscité et de son Église. La communauté qui naît de l'Eucharistie est éminemment créative à partir du nouvel ordre d'espace et de temps qui est engendré dans le sacrement.

Tous les autres sacrements naissent de l'Eucharistie, comme autant de modes distincts par lesquels le Corps du Christ touche le corps du chrétien et l'adapte à lui. Il s'agit de l'extension de l'espace et du temps de Jésus aux espaces et aux temps du monde. Ces sacrements sont au nombre de sept, ce qui indique bien sûr un nombre concret, mais aussi un chiffre symbolique qui révèle une totalité. Voilà pourquoi dans les sept sacrements se trouvent symbolisés les remèdes contre tous les maux qui guettent l'homme et aussi toutes les vertus qui lui permettent de croître (selon Alexandre de Halès); dans les sept sacrements on découvre aussi les diverses étapes de la vie, de la naissance à la mort (saint Thomas d'Aquin); et les divers organes qui sont nécessaires pour construire l'Église dans sa relation au monde (Saint Bonaventure). C'est pourquoi les sept sacrements nous donnent la clé de la minorité créative, non seulement en tant qu'ils constituent sept actes du culte, mais en tant qu'ils embrassent la totalité de l'existence chrétienne et humaine. En eux se

---

10 Cfr. D. BOHM - F.D. PEAT, *Science, Order, and Creativity*, Routledge, New York - London, 2011; D. BOHM, "On Creativity", dans *Leonardo* 1 (1968) 137-149; J. GRANADOS, "Las etapas de la minoría creativa", dans L. GRANADOS - I. DE RIBERA (ed.), *Minorías creativas: El fermento del cristianismo*, Monte Carmelo, Burgos 2012.

trouve contenu l'ordre de l'espace et du temps qui est le propre de la minorité créative et qui lui permet d'être féconde dans la société.

### 3. LA MINORITÉ CRÉATIVE DANS LA LUMIÈRE DE LA SACRAMENTALITÉ

Ce que nous disions à propos de la minorité créative correspond à ce que le Concile Vatican II a exprimé à propos de l'Église comme sacrement. L'avantage de cette manière de parler de l'Église découle précisément de son importance pour la culture contemporaine, qui vit une crise de l'espace et du temps que l'on peut décrire aussi comme une crise du symbolisme sacramentel.

Il est vrai que de nombreux symboles existent dans la culture digitale, mais ce ne sont pas des symboles dans le sens fort que leur donne la Bible. Ce ne sont pas des symboles au sens où les comprend la théologie des sacrements. Il s'agit en réalité de symboles vides, parce qu'ils n'engendrent pas d'espace de relation interpersonnelle ni de chemins biographiques qui aident la personne à se déployer. Nous pouvons voir la différence notamment grâce au phénomène bien connu de «l'émoticon», dans lequel le sentiment se réduit à une communication d'un état émotif de l'âme. Il élimine la logique de la participation et de la connaturalité, qui peuvent se donner seulement par une implication corporelle dans laquelle la personne joue sa vie et est disposée à partager son temps.

Face à cela, parler de l'Église-sacrement, revient à souligner sa capacité à produire des symboles qui aident à tisser les relations et à faire un récit de sa vie, ce qui est tellement nécessaire pour notre culture. Le contexte n'est pas une vision abstraite du sacrement, mais la relation directe à l'Eucharistie<sup>11</sup>. À partir de cette manière de parler de l'Église, on insiste sur sa condition incarnée, en relation à l'image du corps du Christ. De fait, le concept paulinien de «mystère», duquel dérive le latin «sacramentum» s'enracine profondément dans l'image de l'Église-Corps. Nous pourrions dire que toute minorité créative est sacrement, parce qu'elle naît et se forme à partir d'un nouvel espace et d'un nouveau temps, qui sont l'espace et le temps de l'Eucharistie.

---

11 Cfr. J. RATZINGER, "Die Kirche als Heilssakrament", dans ID., *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Erich Wewel Verlag, München 1982, 45-56.



Ceci nous aide à décrire la minorité créative à partir de la logique des sacrements, en retraçant ses différentes étapes. Une minorité créative part d'une expérience baptismale, non comme un évènement isolé de la vie, mais comme une coordonnée qui accompagne son chemin dans le temps. En effet, le Baptême est au centre de la minorité créative, un mode d'appartenance à partir d'une naissance de l'eau et de la parole (cfr. *Ep* 5,26). À cette lumière, la reconnaissance et la réceptivité apparaissent comme les coordonnées-clé de la minorité créative, qui se sait convoquée et régénérée continuellement à partir d'un don originaire et partagé. Le baptême instaure dans la minorité créative la perception de vivre toujours à partir d'un corps et d'un amour que l'on a reçus, et dans lesquels se cache la promesse d'un «plus», d'un développement, d'une créativité, qui dépassent toujours les attentes. Ajoutons que le baptême est aussi, pour l'Église, la capacité d'engendrer (le corps ecclésial est le sein maternel) : à partir de là, s'ouvre pour la minorité créative la mission d'engendrer, qui se déploie en tâche éducative et missionnaire.

La créativité de la minorité connaît aussi d'autres dimensions : l'évènement de la maturation et de la croissance (Confirmation); du pardon qui libère du passé d'une manière créative, pour nous permettre de renouveler la promesse (Pénitence) : la sanctification des moments d'épreuve qui (dans les limites de la réalité charnelle, menacée en dernier terme par la mort) découvrent un horizon d'éternité (Onction des malades). Dans cette créativité de la minorité, sont essentielles la présence continue de la paternité source de Jésus (Ordre sacerdotal), et l'enracinement dans les expériences quotidiennes propres et à la créature, qui situent la minorité en contact avec la société (Mariage).

Il est bon de rappeler que la logique des sacrements ne nous donne pas seulement un nouvel espace mais aussi un temps nouveau. Alasdair MacIntyre a parlé, à ce propos, de la nécessité, des manières d'agir familiales, et des traditions qui transmettent une histoire vitale<sup>12</sup>. Selon MacIntyre, il existe une vertu qui consiste à posséder le «sens de la tradition». Cette vertu habilite à découvrir dans la mémoire les semences de la nouveauté; la fidélité à l'héritage reçu permet de le développer et de déployer d'une manière créative ses potentialités. Nous comprenons alors que le temps de

12 A.C. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 2007.

la minorité créative est générateur, qu'il produit du «plus», et qu'il réveille l'espérance à partir de la mémoire reconnaissante. De ce point de vue on peut dire que l'avenir n'appartient qu'aux minorités créatives.

À partir de là, cette logique sacramentelle de la minorité est appelée à s'étendre dans différentes manières d'agir, engendrant des espaces et des temps qui permettent la maturation de la vie chrétienne. De cette façon il apparaît évident que la minorité ne se diffuse pas seulement par le témoignage de la vie; il ne suffit pas de témoigner d'expériences. Il est nécessaire de créer des espaces et des temps (formes concrètes de travail, loisir, prière, vie fraternelle) dans lesquels ces expériences pourront être vécues et renouvelées.

## CONCLUSION

Quel est le mode de présence que l'Église est appelée à adopter dans le monde sécularisé? Nous pouvons rappeler brièvement les options que nous avons énumérées, en montrant le contraste avec la minorité créative et sa logique sacramentelle.

a) D'un côté, il existe une proposition de Christianisme de masse, qui semble s'accorder avec la manière dont la modernité a compris la recherche de la transcendance, à partir de la conscience subjective. On propose alors une foi qui découvre Dieu dans l'expérience personnelle isolée, et discerne intérieurement cette présence et cette voix. Le problème que pose cette attitude est que l'on renonce à créer une culture chrétienne; on atteint la masse, et peut-être rapidement, mais en chemin se produit une dilution de l'importance de la foi et la perte de la logique sacramentelle. Le regard sacramentel de la minorité créative, au contraire, comprend que la rencontre avec Dieu passe toujours par les relations qui ouvrent la personne au monde et aux frères. Face à un mysticisme à tendance gnostique, que propose la minorité "spiritualiste", on parle ici d'une minorité créative qui engendre des espaces et inaugure des temps.

b) Une autre façon de situer le Christianisme découvre dans la foi religieuse une fonction sociale qui se mesure toujours à partir des besoins de la société. Pour l'Église, la tentation consiste à accepter ce rôle 'fonctionnel', en comprenant l'action chrétienne seulement comme un

élément qui résout les tensions et apporte des solutions. Au contraire, la vision sacramentelle ne se mesure pas par des paramètres externes, qui mettent la minorité au service de la masse, entretenant ainsi la condition grégaire de cette masse. La minorité créative sait que c'est l'espace de communion, engendré par la rencontre entre les personnes, qui oriente et détermine le reste de l'espace social, et non l'inverse. De la même manière, les sacrements ne se mesurent pas par leur utilité pour l'Église, mais ils sont l'origine et le but de son activité.

c) Finalement, la logique sacramentelle rejette l'attitude de la minorité-ghetto, qui se ferme au monde dans une attitude défensive, essayant de préserver un mode de vie qui est menacé. Ici se perd la logique sacramentelle, parce que le sacrement peut se comprendre seulement comme symbole du tout, capable de saisir une vision complète de l'existence, qui ne peut être enfermée dans les murs d'une minorité étroite. Comme le montra le Cardinal Newman, la vigueur du Christianisme se montre précisément dans sa capacité à assimiler ce qui lui est étranger, non pas à être assimilé par lui<sup>13</sup>.

d) Face à cela, existe la proposition de la minorité créative, qui vit selon une logique sacramentelle. Cette minorité se distingue non seulement par l'intensité de l'expérience intérieure mais aussi par la création d'espaces de relations et de manières de faire le récit des étapes de la vie (avec des rites de passage), dans lesquels la personne peut croître et mûrir. La vie eucharistique se situe au centre de la minorité, comme lieu où la minorité prend naissance, et où elle apprend un nouvel ordre de relations, selon l'amour de Jésus. Les sacrements inspirent la vie de la minorité, non seulement comme des moments de célébrations, mais en tant qu'ils s'étendent à toute la communauté et lui donnent forme, l'ouvrant à la totalité du cosmos et de la société.

Le Royaume a été confié au petit troupeau (*Lc 12,32*). L'avenir du Christianisme passe par les minorités créatives, c'est-à-dire des minorités qui soient capables d'engendrer les espaces dans la société du «sans-lieu», des espaces où l'on puisse vivre l'appartenance au corps du Christ. Des minorités aussi qui soient capable de produire les temps dans la société du «no-futur», où l'on puisse vivre la mémoire et l'espérance de Jésus.

13 Cfr. J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1989.

Précisément parce que la minorité se préoccupe d'engendrer la culture, elle est comme un arbre qui grandit et où tous les oiseaux peuvent trouver refuge! (*Mt 13,32*).

## Quand la minorité est-elle créative? L'arche qui engendre une nouvelle humanité

JOSÉ NORIEGA\*

*SUMMARY: When is a minority creative? When it addresses new challenges by opening a new path of fullness. The challenge that society must face today regards the breakdown of relationships and the loneliness in which man is plunged. The gift of the Church as a creative minority is to offer a new theological matrix: that of relationality. The concept of "creative minority" expresses the way in which the Church can reach everyone. The creative minority thus appears as a Noah's ark, which reaches all those it touches by means of practices involving them in its life.*

Pourquoi y a-t-il des paroisses qui génèrent une grande vitalité et d'autres pas? Pourquoi y a-t-il des ordres religieux qui continuent d'être très vigoureux et qui attirent de nouvelles vocations, alors que d'autres n'intéressent pas les jeunes? Pourquoi y a-t-il des familles qui transmettent la foi et d'autres pas?

La question des minorités créatives nous pousse à nous interroger sur la fécondité<sup>1</sup>. C'est une question qui jaillit en nous lorsque nous voyons la surabondance de certaines familles et institutions qui vivent

---

\* Professeur ordinaire de Théologie morale spéciale près le Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Rome.

1 Sur le sujet, voir E. MICHELIN (éd.), *Les minorités créatives*, Parole et Silence, Paris 2014; L. GRANADOS-I. DE RIBERA, *El misterio de la fecundidad: la comunicación de su Gloria*, Monte Carmelo, Burgos 2013.

dans l'Église et dans la société. C'est la surprise que nous éprouvons face au débordement d'une vie qui s'épanouit et qui embellit de façon inhabituelle.

Ce qui est en jeu ici, ce n'est pas la subsistance de l'Europe, ni la permanence de l'Église comme structure sociale telle que nous la connaissons. Ce qui est en jeu, c'est plutôt la fécondité du Père dans l'histoire. Mais quelle est cette fécondité qu'il est en mesure d'octroyer à notre vie, à nos amours, à nos relations, à nos occupations, à nos communautés, à nos espérances?

Pour aborder ces sujets, nous commencerons par observer d'où est née la question des minorités créatives (I), puis nous analyserons la spécificité de la fécondité chrétienne ainsi que sa façon de se transmettre dans les relations (II). Enfin, nous proposerons quelques lignes qui pourront nous aider à définir ce qu'est une minorité créative au sein de l'Église (III).

## 1. ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT DE L'IDÉE DES MINORITÉS CRÉATIVES

Le sujet des minorités créatives a jailli d'un débat entre deux intellectuels du XX<sup>e</sup> siècle : Oswald Spengler e Arnold J. Toynbee. Tous deux avaient abordé une même question fondamentale : de quoi dépend la vitalité d'une civilisation? Leur réponse fut, cependant, très différente :

-l'auteur allemand, Spengler, dans son ouvrage "Le déclin de l'Occident"<sup>2</sup>, répond que la vitalité d'une civilisation suit le cycle vital d'un organisme vivant : naît, grandit progressivement, atteint une phase d'épanouissement suivie par un lent engourdissement qui débouche sur un état de vieillesse et s'achève enfin par la mort. Il s'agirait d'une loi inexorable, comme pour tout organisme vivant. En raison des symptômes qu'il observe en Occident, l'auteur conclut que notre civilisation est en train de vivre son étape finale : ce qui se passera dorénavant fera partie du processus de déclin qui le conduira à la mort. Il ne resterait plus qu'à gérer la décadence

---

2 Cfr. O. SPENGLER, *The Decline of the West*, Arthur Helps - Helmut Werner, New York, Oxford University Press 1991 (Original de 1918).

- l'auteur anglais, Toynbee, accepte la vision de la vie des civilisations comme le cycle vital d'un organisme, mais il insiste par contre sur le fait que ni l'origine ni le développement d'une civilisation sont des données de fait, tout comme chez l'organisme vivant, mais c'est plutôt le fruit de la réponse humaine apportée à un grand et nouveau défi dont la fécondité, grâce aussi au facteur religieux, alimente la capacité d'affronter une nouvelle série de défis. Il devient alors possible de soigner la cause de l'effondrement d'une civilisation et donc de la régénérer. Le déclin arrive lorsqu'elle cesse d'affronter de nouveaux défis, soit parce qu'elle se réfugie dans une *némésis* de la créativité, soit parce qu'elle se fait prendre par l'*hybris* du dépassement de ses limites<sup>3</sup>, en devenant une minorité dominante. L'aspect le plus intéressant de cette approche c'est qu'elle met en exergue le fait que la réponse humaine, en tant que «réponse créative», a lieu dans une minorité et non pas dans la solitude, ni dans la foule. C'est cela qui le pousse à espérer que, bien que l'Europe se trouve dans un processus de déclin, elle pourra ne pas tomber dans la désintégration et se relever : il s'agit de promouvoir des nouvelles minorités créatives.

L'application de ce débat au moment historique vécu par l'Eglise a été menée par J. Ratzinger en 2004, dans le cadre d'un dialogue avec Marcello Pera<sup>4</sup>; repris en 2009, en tant que Pape. Cependant, cette préoccupation concernant le rôle de l'Eglise dans le monde était déjà dans l'esprit de nombreux théologiens et intellectuels depuis la moitié du XX<sup>e</sup> siècle, au point de motiver la tenue d'un Concile, qui fut convoqué dans le but de favoriser un *aggiornamento* de l'Eglise.

Parmi ces théologiens, nous pouvons citer H.U. von Balthasar qui, par son ouvrage prophétique de 1952 intitulé «Raser les bastions» fraie un nouveau chemin pour l'Eglise<sup>5</sup> : ouvrir la ville renfermée dans ses murs, quitter le château, abandonner son espace fermé pour entrer dans le monde et se ramifier dans tout ce qui est humain, comme le fait le fleuve dans le delta pour vivifier tout ce qu'il y a autour. Le fruit de cette vision, ainsi que d'autres facteurs, apparaît clairement dans les approches

3 C'est l'idée qu'il développe dans *A Study of History*, Oxford University Press, Oxford 1934-1961

4 J. RATZINGER - M. PERA, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano 2004.

5 Cfr. J. H. Von BALTHASAR, *Abbattere i bastioni*, Borla, Torino 1966.

conciliaires. Les Pères conciliaires, bien entendu, ne pensaient pas que l'Église aurait pu être conçue comme étant une minorité créative dans la société : c'est le Peuple de Dieu dont la mission est d'être signe d'unité.

Cependant, malgré l'importance de raser les bastions et de détruire les murailles, Ratzinger lui-même reconnut la limite de cette approche : «ni le ghetto ni l'étreinte ne peuvent résoudre, à long terme, le problème de l'âge moderne pour les chrétiens. Le fait est que la destruction des bastions que réclamait déjà H.U. von Balthasar en 1952 était, en réalité, une tâche à terme échu»<sup>6</sup>

Pourquoi cette tâche est-elle arrivée à échéance? Parce qu'il ne s'agit pas simplement de détruire des murs, mais il est plutôt question d'apporter une réponse créative aux nouveaux défis auxquels la société devait faire face après le Concile. Voici comment le théologien Ratzinger voyait le futur de l'Église en 1970 :

Encore une fois, de la crise d'aujourd'hui surgira demain une Église qui aura beaucoup perdu. Elle sera devenue petite, elle aura à tout recommencer depuis le début. Elle ne pourra plus remplir beaucoup des édifices construits dans une conjoncture plus favorable. Elle perdra des adeptes, et avec eux beaucoup de ses privilèges dans la société. Elle se présentera d'une manière beaucoup plus intense que jusqu'à maintenant, comme la communauté du libre vouloir, à laquelle on ne peut accéder qu'à travers une décision. Comme petite communauté, elle demandera avec beaucoup plus de force à chacun de ses membres des initiatives [...] Mais dans ces changements qu'on peut supposer, l'Église rencontrera de nouveau et avec toute sa détermination, ce qui est essentiel pour elle, ce qui a toujours été son centre : la foi dans le Dieu trinitaire, en Jésus Christ, le Fils de Dieu fait homme, l'aide de l'Esprit Saint qui durera jusqu'à la fin. L'Église reconnaîtra de nouveau dans la foi et la prière son vrai centre et elle expérimentera de nouveau les sacrements comme célébration et non comme un problème de structure liturgique.

Ce sera une Église intériorisée, qui n'aspirera pas à un rôle politique et ne flirtera ni avec la gauche ni avec la droite. Cela sera difficile. En effet, le processus de cristallisation et la clarification lui coûtera aussi de précieuses forces. Elle deviendra pauvre, une Église des petits [...] Mais après l'épreuve de ces divisions surgira, d'une Église intériorisée et simplifiée,

---

6 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 469 (reprend un article publié par *Communio* en 1975).



une grande force, parce que les êtres humains seront indiciblement seuls dans un monde entièrement planifié. Ils expérimenteront, quand Dieu aura complètement disparu pour eux, leur absolue et horrible pauvreté. Et alors ils découvriront la petite communauté des croyants comme quelque chose de totalement nouveau. Christ une espérance importante pour eux, comme une réponse qu'ils ont longtemps cherchée à tâtons. Il me paraît certain, à moi, que l'Église doit s'attendre à des temps bien difficiles. Sa véritable crise a aujourd'hui à peine commencé. Il faut compter sur de fortes secousses [...]. Certainement elle ne sera plus jamais la force dominante dans la société, dans la mesure où elle l'a été jusqu'il y a peu. Mais elle fleurira de nouveau et se fera visible pour les êtres humains comme la patrie qui leur donne vie et espérance au-delà de la mort<sup>7</sup>.

Ce que Ratzinger entrevoyait dans le futur, déjà immédiatement après le Concile, c'est une Église qui se serait constituée en minorité créative grâce à la force de la vie qu'elle a en son sein.

La question est reprise au début des années 80 par un philosophe écossais Alasdair MacIntyre. À ses yeux, la modernité a provoqué un naufrage au sein de la société occidentale car elle a favorisé l'émergence d'un sujet émotionnel et utilitaire. Le début de son célèbre ouvrage *Après la vertu*, montre que devant cette situation il était inutile de s'acharner pour récupérer ce qui restait du naufrage et essayer de reconstruire le navire : cela ne sert à rien car ce qui nous manque aujourd'hui c'est la vision d'ensemble, c'est-à-dire, de ce tout duquel se sont détachés les fragments. Ainsi, nous nous sentons incapables d'en apprécier le rôle et le sens. Des mots comme vertu, excellence, pratique, bonheur, amour, désir, liberté ont cessé de renvoyer à un tout qui représente la grandeur et la beauté de la vie. À un début apocalyptique s'oppose une conclusion pleine d'espérance :

Si mon exposé de notre condition morale est correct, il faut conclure que nous sommes, nous aussi, parvenus à ce tournant. Nous devons nous consacrer à la construction de formes locales de communauté où la civilité et la vie intellectuelle et morale pourront être soutenues à travers les ténèbres qui nous entourent déjà. Si la tradition des vertus a pu survivre aux horreurs des ténèbres passées, tout espoir n'est pas perdu. Cette fois,

---

7 J. RATZINGER, *Fe y futuro*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2007, chap. V.

pourtant, les barbares ne nous menacent pas aux frontières; ils nous gouvernent déjà depuis quelque temps. C'est notre inconscience de ce fait qui explique en partie notre situation. Nous n'attendons pas Godot, mais un nouveau (et sans doute fort différent) saint Benoît<sup>8</sup>.

L'espoir du philosophe écossais se pose en continuité avec celui de l'historien britannique et du théologien allemand : face à l'écroulement ou au naufrage de la société moderne, la seule solution à adopter c'est la minorité créative. C'est là la seule façon de sauver ce que notre civilisation a su engendrer de beau et noble.

C'est dans ce contexte que nous pouvons mieux comprendre le dialogue du Cardinal Ratzinger avec le sénateur Pera et notamment les propos que, en tant que Pape, il voulut adresser aux journalistes en 2009, lors de son voyage en République Tchèque : «Je dirais que normalement ce sont les minorités créatives qui déterminent l'avenir, et en ce sens l'Eglise catholique doit se sentir comme une minorité créative qui possède un héritage de valeurs qui ne sont pas les choses du passé, mais qui sont une réalité très vivante et actuelle. L'Eglise doit actualiser, être présente dans le débat public, dans notre lutte pour un concept véritable de liberté et de paix. Ainsi, elle peut apporter sa contribution dans différents domaines»<sup>9</sup>.

Le point que l'idée de minorité créative vise à mettre en exergue n'a rien à voir avec une Eglise retranchée et protégée par des bastions, ni avec une Eglise aux aguets, défendue par des murs ou encore d'une Eglise intimiste, éloignée de l'humanité ou élitiste et oubliée par les hommes simples : c'est plutôt une Eglise qui a le pouvoir de féconder la société en vertu de la grandeur de ce qu'elle vit en elle-même.

---

8 Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1981, 263.

9 BENOÎT XVI, "Rencontre avec les journalistes au cours du vol vers la République Tchèque", 26 septembre 2009. Dans le dialogue qu'il avait eu avec Marcello Pera le 13 mai 2004 alors qu'il était encore Cardinal, il avait affirmé : «Come andranno le cose in Europa in futuro non lo sappiamo... In questo bisogna dare ragione a Toynbee, che il destino di una società dipende sempre da minoranze creative. I cristiani credenti dovrebbero concepire se stessi come una tale minoranza creativa e contribuire a che l'Europa riacquisti nuovamente il meglio della sua eredità e sia così a servizio dell'intera umanità».

## 2. LA MATRICE THÉOLOGIQUE DE LA SOCIÉTÉ ET LA MÉDIATION HUMAINE DE LA FÉCONDITÉ

La minorité créative pose une question sur ce qu'est la fécondité : à quelle fécondité l'Eglise est-elle appelée? Il ne s'agit certainement pas d'une question de chiffres ni d'efficacité. Le travail de l'Eglise ne dépend pas d'une stratégie humaine, mais plutôt d'une action divine. Elle concerne le pouvoir que possède l'Esprit de pénétrer la chair et de la transformer. La fécondité apparaît lorsque l'Esprit que l'Eglise transmet introduit la chair du croyant dans le processus de divinisation.

«D'argile à homme et d'homme à Dieu»<sup>10</sup>. C'est là la tâche que le Saint Esprit mène dans l'Eglise : conduire à sa plénitude le dessin originnaire du Père. Et Il l'amène en l'initiant par l'action sacramentelle.

Il s'agit d'un processus qui a besoin de temps et, pour ce faire, l'homme mature des relations qui le constituent selon les étapes de la vie par lesquelles il passe. Ainsi, la fécondité s'exprime d'une double façon : en tant que fruit à savourer au moment présent et en tant qu'espérance à atteindre dans le futur. Dans le premier cas, on apprécie l'épanouissement du don reçu, tandis que dans l'autre, on saisit le potentiel de ce don caché.

Le fait est que la fécondité dépend du don que l'on reçoit, mais également de la façon dont on le reçoit. Le Saint Esprit est reçu non pas par un homme abstrait, mais bien par l'homme concret, qui s'est formé grâce à la culture dans laquelle il se trouve. Chaque société a structuré son univers culturel de façon différente, selon les défis qui lui ont été posés, tel que l'a expliqué Toynbee. Parmi ceux-ci, nous pouvons citer la grande question du sens, que l'on peut exprimer par l'interrogation suivante : où se trouve Dieu? C'est bien là la «matrice théologique» de chaque société<sup>11</sup>. La réponse a été différente selon les sociétés qui l'ont apportée : la société grecque a répondu que Dieu se trouvait dans la pensée et l'Eglise avait été en mesure de trouver une nouvelle fécondité dans le développement de la doctrine; la société romaine, à son tour, indiquait l'organisation juridique, ce qui permit le développement de

10 Cfr. IRENEE DE LYON, *Epidexis* 11: Cfr. l'explication de A. ORBE, *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid 1997, cap. 3.

11 Cfr. P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

l'organisation ecclésiale; mais à la chute de l'empire, la réponse indiquait la petite communauté, ce qui conduisit à l'expansion des monastères; au Moyen Âge, par contre, la réponse consistait à indiquer la *societas* unie par une même vision et pouvoir, et cela favorisait la naissance de nouveaux ordres mendiants dans le tissu urbain. Au début de l'époque moderne, la réponse indiquait la subjectivité, autrement dit, la conscience : c'est là que se trouvait Dieu. C'est ainsi que se développa une nouvelle façon de vivre le christianisme pour lequel Saint Ignace, entre autres, entama un chemin singulier en communion avec le Pape, ce qui marqua la différence par rapport à la solution protestante. Le défi de trouver Dieu dans la subjectivité a entraîné une série de nouveaux défis que l'homme a dû relever. Ce faisant, l'homme a grandi dans son humanité mais cette croissance ne l'a pas mis à l'abri des dérives antihumanistes.

Cette matrice théologique qui, pendant cinq siècles a généré un chemin dans lequel l'esprit humain était assimilé au processus de déification, est désormais épuisée et elle n'est plus en mesure d'engendrer quoi que ce soit. Aujourd'hui les personnes ne trouvent plus Dieu dans leur conscience, c'est-à-dire qu'elles ne sont plus en mesure de trouver une vérité qui aille au-delà de leur conscience. Il y a eu un étrange processus d'assimilation dans lequel la voix de Dieu se confond avec sa propre voie et le sanctuaire dans lequel se rendre pour l'écouter devient une tour où s'enfermer pour se protéger de la transcendance de Dieu<sup>12</sup>. C'est ainsi que nous comprenons le drame des deux processus indiqués par Toynbee : la *némésis* de la créativité enferme l'homme dans son immanence : ni les formules ni les actions qu'il répète sont en mesure de générer un univers symbolique où trouver la grandeur de la vie. Il y a plus : l'*hybris*, face à la tentative de dépasser ses limites, d'aller au-delà de sa nature, est en train de le conduire vers une idée d'auto-génération de soi-même qui refuse le rapport fondamental de filiation, c'est-à-dire le concept du 'recevoir', tel que l'on peut voir dans le drame de l'idéologie du genre<sup>13</sup>.

Où les gens peuvent-ils trouver Dieu aujourd'hui? Ou mieux, où Dieu peut-il dynamiser la vie de nos contemporains? Apparemment, une première réponse consisterait à indiquer les expériences dans lesquelles

---

12 Cfr. J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid 2006, 29-50.

13 Cfr. BENOÎT XVI, *Discours à l'occasion de la présentation des vœux de Noël de la Curie romaine*, 21 décembre 2012.

on privilégie la transcendance de Dieu, comme dans le cas des groupes qui mettent en exergue le mystère de la divinité avec une clé interprétative émotionnelle; ou bien celles qui privilégient une immanence de Dieu dans le monde, comme cela arrive dans l'interprétation du christianisme à partir de la solidarité<sup>14</sup>. Cependant, ni la première ni la deuxième interprétation n'affrontent la nouveauté du défi qui se pose à cette modernité tardive, ce qui explique la grande fragilité et l'inconstance de ceux qui suivent l'une ou l'autre de ces réponses.

La nouveauté du défi que la modernité tardive pose à l'Église a un aspect particulier : l'homme tardo-moderne est seul<sup>15</sup>, «incroyablement solitaire dans un monde planifié», comme disait Ratzinger. Nous assistons désormais à une désocialisation<sup>16</sup>, c'est-à-dire à une dissolution des relations. Or, ce sont les relations qui permettent de préserver l'unité des hommes dans une société. Si Dieu n'entrait pas dans cette solitude pour engendrer de nouvelles relations, alors ce serait un Dieu marginal, résiduel.

Ainsi, il nous faut comprendre les causes de cette solitude. L'une d'entre elles c'est l'absence du père : aujourd'hui le père s'est éclipsé, il s'est évaporé. La tâche principale du père consiste à ouvrir un futur pour son fils; c'est à lui que revient la responsabilité de l'accompagner vers son destin, en lui rappelant le mystère de son origine. L'homme, dans cette modernité tardive, est un homme orphelin : la caractéristique de cette modernité tardive c'est l'orphanité<sup>17</sup>. La crise de la paternité concerne non seulement les familles mais aussi la société. Notre société occidentale est une société sans père, parce que personne ne relève la responsabilité du futur des citoyens : c'est le présent qui importe. Et l'Église? La crise de leadership que vivent le clergé et l'épiscopat est aussi une crise de paternité, qui concerne la nécessité d'assumer le chemin de plénitude des fidèles, leur chemin de déification où l'être humain, avec sa propre densité, est ordonné à quelque chose de plus grand : la communion avec Dieu.

14 C'est le thème du philosophe Vattimo: cfr. R. GIRARD – G. VATTIMO, *Verità o fede debole?: dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa 2006.

15 Une vision sicologique dans J.T. CACIOPPO – W. PATRICK, *Loneliness. Human Nature and the Need for Social Connection*, W.W Norton and Company, New York-London 2008. Aussi d'une autre point de vue: P. e B. BERGER, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Vintage, New York 1974.

16 Cfr. M. FFORDE, *Desocialización. La crisis de la posmodernidad*, Encuentro, Madrid 2013.

17 Je prends l'idée d'une conversation avec le professeur L. Melina.

Où se trouve Dieu? La réponse à cette question n'est pas facile. Le sociologue Donati termine sa recherche en affirmant : «A la question qui consiste à se demander : 'où se trouve Dieu?' le monde postmoderne avance une réponse qui est simple d'un côté, mais énigmatique de l'autre. Dieu se trouve dans la relation parce que c'est une relation ou, en d'autres termes, Dieu ne peut pas être vu dans les totems, dans les bois ou dans le Grand Esprit du cosmos mais il peut être vu dans ce qui relie les hommes les uns aux autres malgré eux-mêmes, malgré leurs inclinations et, qui plus est, contre eux-mêmes. Ainsi, Dieu se trouve avant tout dans le dialogue interpersonnel que la relation comporte à partir du moment où elle est prise au sérieux comme relation humaine et, donc, 'relationnellement divine'»<sup>18</sup>.

La fécondité de l'Église réside dans l'offre d'une nouvelle matrice théologique pour une société assoiffée de relations. C'est ainsi qu'elle répond aux défis posés par la modernité tardive en donnant un élan créateur tout à fait nouveau. Dieu, comme être relationnel, peut engendrer des relations chez l'homme : entre les hommes eux-mêmes, entre l'homme et la création et, précisément dans les relations, il peut Lui-même se rendre présent. L'axiome : «D'argile à homme et d'homme à Dieu» peut être acceptée aujourd'hui afin que l'argile, c'est-à-dire la chair, devienne relationnelle et puisse vivre la relationalité à partir de la filiation, donc, dans l'accueil reconnaissant des dons reçus<sup>19</sup>. C'est ainsi que l'homme pourra s'ouvrir à une espérance nouvelle dans la chair relationnelle qui lui permette d'être frère et de devenir époux, pour arriver à être père<sup>20</sup>. L'homme pourra arriver à être Dieu si l'Esprit de relation génère en lui une véritable relationnalité humaine. La tâche qui revient à l'Esprit consiste donc à conduire ces relations jusqu'à leur plénitude. Voilà sa fécondité. C'est ainsi qu'apparaît Dieu, qui rend la vie grande et belle, bien au-delà d'une vision qui refuse ce Dieu, coupable d'envenimer ce qui est humain.

18 DONATI, *cit.*, 58.

19 Cfr. J. GRANADOS, *Théologie de la chair : Le corps à la charnière de l'histoire du salut*, Parole et Silence, Paris 2014.

20 Cfr. L. MELINA, *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, Marcianum, Venezia 2006, 14-29.

### 3. MINORITÉ CRÉATIVE COMME AMITIÉ POUR VIVRE LA GRANDEUR DE L'HUMAIN

L'Eglise, mystère de communion, offre une nouvelle matrice théologique à la société. Celui qui entre en contact avec elle reçoit un Esprit qui pénètre l'humain et établit des rapports entre les personnes : c'est ainsi que devient possible la «morphogenèse de la relation». L'Esprit a la capacité de descendre en profondeur dans les relations entre les êtres humains, pour les entraîner vers un dépassement de ce qui est simplement humain, car il leur permet de s'ouvrir à la filiation divine, en accueillant le dessin de Dieu sur ces relations. Tout comme le fleuve se ramifie pour dessiner le delta et pour vivifier le terrain grâce à ses eaux, de la même façon l'Esprit se ramifie dans les relations vécues par l'homme et il les vivifie en les ouvrant au mystère de la paternité divine.

Les minorités créatives sont donc des communautés de personnes dont les relations ont été vivifiées par l'Esprit afin que ces êtres puissent les vivre comme de véritables enfants, en accueillant un don et un dessin qui n'est pas le fruit de leur intelligence ni de leurs désirs.

Ces communautés pourraient être appelées «arches de Noé» en reprenant la belle typologie que les pères avaient appliquée à l'Eglise<sup>21</sup>. Or, cette typologie ne paraît pas appropriée aujourd'hui car on lui reproche de faire allusion à un déluge. Certains pourraient penser peut-être que cela sous-entend un jugement négatif de la société et de la culture actuelle. De plus, elle suppose une conception défensive du christianisme, qui se renfermerait sur lui-même presque comme dans un ghetto alors que ce qu'on lui demandait c'est justement de détruire ses bastions.

Or, la critique de la culture actuelle ne vient pas tout d'abord du domaine ecclésiastique. Elle vient du domaine historique<sup>22</sup> et philosophique<sup>23</sup> : Spengler au début du XX<sup>e</sup> siècle a mis en exergue le processus de déclin qui avait commencé à frapper l'Occident et, bien des années après, MacIntyre parlait de naufrage. Qui pourra le nier? Nous

21 Cfr. J. DANIELOU, *Tipología bíblica. Sus orígenes*, Paolinas, Buenos Aires 1966, Libro II "Noé y el diluvio"; H. RAHNER, *Simboli della Chiesa. L'Ecclesiologia dei Padri*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1970, spécialement "L'arca di Noe come nave della Salvezza", 865-938.

22 Cfr. A. HERMAN, *The Idea of Decline in Western History*, The Free Press, New York 1997.

23 Cfr. R. BRAGUE, *Moderadamente moderno*, BAC, Madrid 2016.

connaissions tous les difficultés que vivent nos contemporains lorsqu'il s'agit de découvrir et de vivre la grandeur de l'humain dans une société liquide comme la nôtre. Par ailleurs, l'arche est appelée à naviguer en traversant les flots de l'humanité pour la régénérer. La fécondité du Moyen Âge a été possible grâce au phénomène d'«intensification», vu comme un conquête intérieure; la Modernité, par contre est née comme un phénomène d'«expansion», comme une conquête extérieure<sup>24</sup>. Le défi que nous devons relever aujourd'hui ne consiste pas simplement à aller dans le monde pour l'irriguer, mais il nous faut irriguer nos relations pour en régénérer le dessein originaire du Père : sortir, aller dans le monde, sans comprendre et sans avoir régénéré la relationnalité entre nous-mêmes, cela veut dire offrir un Dieu qui comblerait peut-être les besoins émotionnels et de solidarité, mais qui ne permettrait pas à l'être humain de s'épanouir. Et, qui plus est, celui qui s'adresserait au monde de cette façon court le risque de se diluer.

Tout au-dedans de l'arche est symbolique. Saint-Jean Chrysostome disait : «Le récit du déluge est un sacrement et ses détails une figuration des choses à venir. L'arche est l'Église, Noé le Christ, la colombe le Saint Esprit, la branche d'olivier la philanthropie divine. De même que l'arche protégeait au milieu de la mer ceux qui étaient à l'intérieur, ainsi l'Église sauve ceux qui sont égarés. Mais l'arche protégeait seulement, l'Église fait plus. Par exemple l'arche recevait des animaux sans raison et les gardait tels, l'Église reçoit des hommes sans *logos* et ne fait pas que les garder, elle les transforme»<sup>25</sup>.

Voyons quels sont les caractéristiques de cette minorité créative si nous appliquons la typologie de l'arche ainsi qu'une réflexion sur ce qu'est l'amitié<sup>26</sup> :

-Noé c'est Jésus-Christ. Le Christ est donc le principe d'une humanité nouvelle qui, en Lui, réunit début et fin, comme nouvel Adam. La nouveauté reçue par celui qui entre dans l'arche c'est la transformation, l'assimilation en Jésus-Christ, la réception de son *Logos*. L'amitié naît entre les personnes lorsque les amis reconnaissent un même destin, une même plénitude. Entrer dans l'arche cela veut dire reconnaître et vouloir

---

24 *Ibidem*, 17-32.

25 S. JEAN CHRYSOSTOME, *De Lazaro homiliae* 6: PG 48, 1037-1038.

26 Je tire inspiration de P.J. WADELL, *Friendship and the Moral Life*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana 1989.



la même plénitude. Dans la polémique des premiers siècles concernant la réadmission à la communauté des pécheurs et des apostats, il avait été mis en évidence que Noé avait accepté d'accueillir dans l'arche aussi bien les animaux purs que les impurs et que, par conséquent, l'Eglise aurait dû réadmettre ceux qui avaient péché. Augustin s'attacha même à montrer que l'arche avait une seule porte et que tous, animaux purs ou impurs, avaient dû la franchir, sans pouvoir emprunter une autre entrée<sup>27</sup>. Passer par cette porte, qui est le Christ, veut dire reconnaître son *Logos* comme le *logos* de l'humain. La minorité créative reconnaît que Jésus est le nouveau début et que c'est seulement en Le suivant qu'il est possible de vivre la grandeur et la beauté de l'humain, alors que, si on s'en tient à l'écart, cette grandeur et cette beauté sont impossibles à atteindre.

-La colombe c'est l'Esprit, qui descend sur l'arche comme elle descendra sur Jésus-Christ et, à partir de lui, sur l'Eglise. La minorité créative vit de la philanthropie divine que nous donne l'Esprit, c'est-à-dire, de la charité qui est amitié avec Dieu<sup>28</sup> et non pas seulement bienfaisance. La tradition théologique a vu dans la charité la mère et la forme de toutes les vertus<sup>29</sup>, justement parce qu'elle unissait à une fin si fascinante, que c'est depuis l'amour envers cette fin qu'elle générerait de nouveaux désirs, à la chaleur de la fin. Mais la charité ne court-circuite pas l'*humanum*, c'est-à-dire, la prudence. La charité est forme pas en donnant la spécificité aux vertus, mais en les ordonnant à la vraie fin, comme «forme effective»<sup>30</sup>. Cependant, cette réflexion ne prendra pas la dimension relationnelle des vertus. Aujourd'hui on peut aller plus loin et comprendre que dans la minorité créative, la charité est la forme et la mère des désirs relationnels et donc des vertus relationnelles<sup>31</sup>. Il ne s'agit pas seulement de dire que c'est de la charité que jaillissent les vertus du sujet individuel, mais plutôt et surtout, que c'est elle qui engendre les vertus qui permettent

27 S. AUGUSTIN, *De fide et operibus* 27.49.

28 STh., II-II, q. 23, a. 1. G. GILLEMANN, *Le primat de la charité en théologie morale*, Louvain 1952. P. WADELL, *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York-Mahwah 1992.

29 *Scriptum super Sententiis III*, d. 27, q. 2, a. 4C: STh., I-II, q. 62, a. 4: II-II, q. 23, a. 8: cfr. A.J. FALANGA, *Charity the Form of the Virtues According to Saint Thomas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1948.

30 STh., II-II, q. 23, a. 8, ad 1.

31 L'idée des vertus relationnelles comme étant différentes des vertus individuelles est de P. DONATI. Cfr. L. GRANADOS, "Les vertus de la minorité créative", dans E. MICHELIN (éd.), *Les minorités créatives*, Parole et Silence, Paris 2014.

aux personnes de vivre en communion et qui permet à la relation d'être elle-même vertueuse et excellente. Ce sont des vertus qui influencent la relation. Ceci étant, nous pouvons affirmer que la minorité créative n'est pas faite de grands individus, mais plutôt de personnes capables de vivre en relation. La charité, s'agissant d'amitié, génère la confiance, la capacité de travailler en équipe, la disponibilité à accueillir l'autre, l'obéissance comme perfection de la prudence qui est en écoute et qui veut gouverner la vie non pas à partir d'un critère personnel mais à partir de la communion, de la concorde qui pousse à aimer la même chose, y compris la solidarité commune, pour reprendre le philosophe Gianni Vattimo. La plénitude relationnelle vécue dans la minorité créative comporte donc une excellence de la relation en tant que telle, qui jaillit de la charité.

- L'arche est faite suivant un projet bien précis, qui respecte des mesures et des indications concrètes : un bois résineux, trois étages à compartiments séparés, une seule porte d'entrée, une lucarne, le tout calfaté par du bitume. Tout ceci montre la nécessité d'une structure dans l'organisation interne et les pratiques. La minorité créative requiert la recherche de la plénitude selon des pratiques concrètes, réalisées en commun, qui sont devenues une tradition et qui se transmettent de génération en génération<sup>32</sup>. L'aspect décisif de ces pratiques consiste à faire en sorte que ses protagonistes cherchent en elles les biens humains spécifiques de la pratique en question, comme par exemple le fait de former une famille, de rechercher la vérité, de louer le Seigneur, de construire une société, etc., en les ordonnant vers la plénitude du Christ. Un autre élément important est que ces pratiques doivent être voulues et réalisées ensemble, grâce à la concorde. L'humain devient donc significatif, il acquiert une couleur et une saveur inédite et transforme tous ceux qui s'y engagent.

- Ceux qui entrent dans l'arche sont des familles : quatre couples; des parents avec leurs trois enfants et leurs trois épouses. La minorité créative doit aujourd'hui faire face à la solitude des personnes. Cette dernière découle des privations causée par la fragilité : l'absence du père, la peur de dire 'pour toujours', la peur de la fécondité. C'est l'Esprit qui,

---

32 Selon la définition de 'pratiques' donnée par A. MACINTYRE, *After Virtue*, chap. 14, Duckworth, London 1981: «types d'action humaine coopérative, socialement établie, par le biais de laquelle l'on réalise les biens liés à la pratique en question, alors que l'on essaye d'atteindre les modèles d'excellence».

par les sacrements, régénère le dessein originaire du Père et effrite les résistances qui culturellement tourmentent nos contemporains. Or, en entrant par la porte du Christ, on reconnaît la seule paternité du Père dont découlent les autres paternités : le père et la mère dans la famille, le responsable dans la minorité, l'évêque dans son diocèse, le pape dans l'Eglise. Le fait de reconnaître cette seule et unique paternité permet d'établir une fraternité commune dans laquelle chacun a son rôle à jouer, où la différence est un enrichissement. La minorité créative déborde de cette plénitude en offrant l'Esprit et en accompagnant les familles par des pratiques adéquates et vitales qui permettent de renforcer les liens constitutifs : entre les époux, entre les générations, entre les familles, entre les familles et le travail. C'est seulement par ces alliances qu'il sera possible de vaincre la privatisation de l'amour par laquelle la culture parvient à stériliser l'expérience humaine.

- Il y a un temps qui s'écoule entre la construction de l'arche et le cataclysme du déluge. L'interprétation de ce délai inquiétait les Pères de l'Eglise, qui l'appliquent à leur doctrine sur le «millénaire». Ce temps ne finit pas dans la destruction, mais dans le début d'un temps nouveau, comme montre l'interprétation des huit personnes sauvées comme le *ogdoas*, ce qui veut dire, le jour de la résurrection : on attend une nouvelle race<sup>33</sup>. Ce qui est important pour les Pères, c'est de saisir comment le temps s'ouvre à la recreation d'une nouvelle humanité en l'unité du projet du Père. Aujourd'hui nous pourrions l'interpréter comme le temps qu'il faut pour que la minorité créative puisse arriver à maturité et pour que sa plénitude puisse être communiquée. Elle doit avoir le temps de faire mûrir le cœur des personnes, c'est-à-dire leurs amours et leurs désirs, leurs façons de voir les choses et surtout leurs relations et leur concorde : c'est seulement de cette maturation que pourront jaillir des pratiques créatives communes dans lesquelles l'on pourra vivre la plénitude de l'humain ordonné à Dieu. C'est la fécondité en l'espérance qui permet d'observer une communauté et d'espérer qu'elle porterait des fruits car les bases pour que cela arrive existent. Le fait de vérifier cette expérience n'est pas quelque chose qui découle uniquement de l'observation de la subjectivité des personnes et de leurs sentiments ou de leurs intentions, mais plutôt des actions qu'elles accomplissent ensemble.

---

33 Cfr. SAINT JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 138.

Saint Thomas compare le rapport entre la fleur et le fruit et l'applique à l'action : nos actions sont comme les fleurs, qui annoncent un fruit grâce aux parfums et à la beauté qu'elles possèdent; le fruit sera la béatitude que l'on atteindra<sup>34</sup>. Or, ce temps est également celui qu'il faut pour transmettre la plénitude que l'on vit. C'est ainsi que s'ouvre une nouvelle dimension concernant la raison pour laquelle une minorité est créative : elle est en mesure d'offrir des pratiques qui, au fil du temps, éveillent des adhésions et débordent de plénitude. Si, dans la modernité, l'aspect fondamental consistait dans le défi du savoir et l'Eglise se concentrait sur le travail de l'intelligence, dans la modernité tardive ce qui est fondamental c'est d'introduire les personnes aux pratiques, les inviter à cheminer, même si elles ne sont pas convaincues ou qu'elles ne croient pas. Le Pape Benoît voulut proposer une méthode pour surpasser la sécularisation de l'Occident : «vivre comme si Dieu existait». Il était convaincu du fait que l'action aurait détruit les préjugés et ouvert l'homme à la foi. Le Pape François, à son tour, exprima ce concept dans sa première Encyclique *Lumen fidei* (9) : «La foi «voit» dans la mesure où l'on marche»<sup>35</sup>. De la même façon, nous pouvons citer les autres aspects que comporte la vie quant à l'espérance, à la charité, aux vertus et aux responsabilités humaines : vivre comme si on aimait l'époux, et on finira par l'aimer; vivre comme si on cherchait le bien commun, et on finira par bâtir la société, etc. La minorité créative est en mesure d'accompagner le temps des personnes en offrant des pratiques et en les réalisant ensemble. De la même façon, elle utilise exactement la même méthode qui consiste à «agir en commun» avec tous ceux auxquels elle s'adresse.

## CONCLUSION

Quand une minorité est-elle créative? Quand elle affronte les nouveaux défis en ouvrant un nouveau chemin de plénitude. Le défi que la société doit relever aujourd'hui concerne la décomposition des relations et la

34 *STh.*, I-II, q. 70, a. 1: Cfr. l'explication dans L. MELINA - J. NORIEGA - J.J. PÉREZ SOBA, *Camínar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007, 784-788.

35 Cfr. J. GRANADOS - J. LARRÚ (ed.), *En torno a la Encíclica Lumen Fidei del Papa Francisco*, Monte Carmelo, Burgos 2014.

solitude dans laquelle l'homme est plongé. Le don de l'Eglise comme minorité créative est celui d'une amitié débordante qui, dans les pratiques auxquelles elle invite, parvient à se communiquer et à se frayer un chemin de plénitude dans lequel l'humain rejoint le divin. Dans cette amitié, ce qui importe n'est pas le sentiment que l'on éprouve ni l'utilité qu'on en tire, mais ce sont plutôt les biens communiqués par le biais des pratiques que l'on réalise ensemble.

Si petite qu'elle soit, l'Eglise, toutefois, a une vocation d'universalité. Le concept de «minorité créative» exprime la façon dans laquelle ce petit troupeau peut arriver à tous. La minorité créative apparaît donc comme une arche de Noé, qui n'est pas refermée sur elle-même mais qui est bel et bien ouverte : elle atteint tous ceux qu'elle touche par le biais des pratiques en les faisant participer à sa vie. Si l'Eglise veut emprunter un chemin de fécondité dans une Europe en déclin, elle doit prendre au sérieux la vitalité des petites communautés : elles sont les graines de sénévé appelées à pousser, le levain qui a le pouvoir de faire lever la pâte.



**IN RILIEVO**





## The Indissolubility of Marriage and the Theology of Failure. What about the Gift of Grace?

STEPHAN KAMPOWSKI\*

*SUMMARY: In his post-synodal apostolic exhortation Amoris Laetitia, Pope Francis affirms that the indissolubility of marriage is a gift. Yet one will ask what to make of this gift when difficulties arise in the marital relationship. Here some have proposed an elaborate theology of failure. The present essay argues that such a theology of failure does not distinguish adequately between technical and moral failures nor between failures and crises. Further, it overlooks the fact that a judgment is required both to define what makes for a failure and to determine that it has now become final. Often, we are bad judges on these matters. Failure is final when we give up, anticipating the bad outcome before the time. Applied to marriage, the ultimate anticipation of the bad outcome is to get civilly “remarried”, thus despairing of the power of God’s healing grace and giving up on one’s spouse, the love of one’s life. The faithful who are divorced and civilly “remarried” are invited to open themselves to the workings of God’s grace, which, despite all difficulties, can enable them to live according to the truth of their situation (that is, to abstain from acts proper to spouses) and thus to acknowledge fidelity to their true spouse to whom they are still indissolubly bound. Finally, the theology of failure is confronted with a theology of hope that takes seriously the reality of Christ’s redemption and remembers the words of the Second Vatican Council that, overcoming any clericalism, speaks of the universal call to holiness addressed to all the Christian faithful.*

---

\* Professor of Philosophical Anthropology at the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Rome.

## 1. INDISSOLUBILITY: A GIFT OR A POISON?

In his post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia*, Pope Francis takes up the results of the 2014 and 2015 Synods on the family, affirming that «the indissolubility of marriage [...] should not be viewed as a “yoke” imposed on humanity, but as a “gift” granted to those who are joined in marriage»<sup>1</sup>. But what to make of this gift? Some theologians and even some high prelates of the Church seem to have a rather ambivalent attitude toward it. Thus, Cardinal Kasper at one point beautifully emphasizes, in lines with the Pope, that indissolubility «is good news, that is, definitive solace and a pledge that continues to be valid»<sup>2</sup>. However, some pages down in the same publication, he speaks in this context of «an unchristian rigorism that places on people intolerable burdens that we clerics ourselves do not want to bear and also could not bear (see *Mt* 23,4)»<sup>3</sup>. What then is it? Is indissolubility truly a gift or is it rather a burden? As Marcel Mauss points out, the English word «gift» has the same etymology as the German word «*Gift*», which means poison<sup>4</sup>. Is the gift of indissolubility perhaps a gift of the kind that poisons the life of many of the Christian faithful who experience grave difficulties in their marriage or who have lived through marital disruption?

Some indeed suggest that the Church is insensitive<sup>5</sup>. For them, by holding on to indissolubility, monogamy, and sexual exclusiveness and by insisting that one cannot separate faith from life, she is adding insult to injury. Not only do the divorced and civilly “remarried” suffer from the results of a broken relationship. Not being admitted to communion, they now also feel like second class Christians. Not personal sin nor

---

1 FRANCIS, Post-synodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*, March 19, 2016, n. 62.

2 W. KASPER, *The Gospel of the Family*, trans. W. Madges, Paulist Press, Mahwah, NJ 2014, 16. For a more detailed discussion of Kasper’s ideas on marriage and family and a positive proposal to go beyond them, see: J.J. PÉREZ-SOBA – S. KAMPOWSKI, *The Gospel of the Family. Going Beyond Cardinal Kasper’s Proposal in the Debate on Marriage, Civil Re-Marriage, and Communion in the Church*, Ignatius Press, San Francisco 2014.

3 KASPER, *Gospel of the Family*, cit., 50.

4 M. MAUSS, *The Gift*, Routledge, London 1990, 80-81.

5 Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Herder, Freiburg i.Br. 2011, 122: «Aufgrund dessen, wie sie mit gescheiterten Menschen in ihren eigenen Reihen umgeht, erweckt die Kirche allerdings oft den Eindruck, ihr sei die Moral wichtiger als diejenigen, die mit ihren Forderungen nicht mehr zurechtkommen».

egoism, not our consumerist society nor the seductive media are the primary causes of their painful situations and sufferings, but rather, as it turns out, the Church's rigid theologians. Is it not time to be more merciful and welcoming of all the faithful whatever their state in life? Has not Jesus himself accepted those who failed, demonstrating that he has a heart for the sinner?

## 2. THE THEOLOGY OF FAILURE: WHAT IS FAILURE AND WHO SAYS SO WHEN?

Here, some have indeed proposed an elaborate "theology of failure"<sup>6</sup>, which is meant to overcome the idealizations of a triumphant Christianity that, closing its eyes to reality, risks being prideful and superficial. The question, of course, is what we mean by «failure». In his reflections on this topic, the German moral theologian Eberhard Schockenhoff presents us with the figure of Jonah the prophet<sup>7</sup>, but also with our Lord Jesus himself, who, according to the German theologian, had humanly speaking failed in his mission<sup>8</sup>. It seems that with «failure» Schockenhoff has in mind the inability of achieving one's life project<sup>9</sup>. For him, this failure can be salutary in a way similar to a severe illness that causes one to look death in the eye and which, if overcome, usually helps a person to appreciate and live his or her life in a much profounder way<sup>10</sup>. He also briefly distinguishes between a failure, which for him is irreversible and final, and a crisis, which can go for good or ill<sup>11</sup>.

While much of what Schockenhoff says sounds very reasonable, a lot also remains ambivalent. Thus, there are two very different kinds of

6 Cfr. G. FUCHS - J. WERBICK, *Scheitern und Glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen*, Herder, Freiburg i.Br. 1991; SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung?* cit., 99-125.

7 Cfr. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung?* cit., 106-107.

8 Cfr. *ibid.*, p. 118: «Nach menschlichen Maßstäben ist Jesus am Kreuz mit seiner Botschaft vom Reich Gottes und in seinem Anspruch, in göttlicher Vollmacht Sünden zu vergeben, vor aller Augen gescheitert».

9 Cfr. *ibid.*, 122.

10 Cfr. *ibid.*, 102

11 Cfr. *ibid.*, 100: «Scheitern [bedeutet], anders als eine Krise, die sich zum Guten wie zum Schlechten entwickeln kann, immer die Erfahrung eines unheilbaren, endgültigen Bruches in der eigenen Lebensgeschichte».

failures to which all of us are prone, which in Schockenhoff's chapter are theoretically distinguished but practically grouped together. However, they would seem to require a very different approach in dealing with them. There are failures of a *technical* kind. Say, I want to become an airplane pilot; I advance in my education, but early on my educators tell me that I'm not carved out for this job. I try to keep going, but I really do not manage. I fail in achieving my dream. How do I deal with this failure? I may heroically hold on to my dream and still manage to realize it against all odds. This is the stuff of which Hollywood movies are made. But there is also nothing wrong at all with closing those pages, selling my aeronautics books and looking for a different, more realistic life project that takes into account my true strengths and weaknesses. I start out aiming high, and if it turns out I aimed *too* high, I will start aiming a bit lower, benefitting from the experience of hitting against my limits. This is a reasonable way of handling failures of a technical kind. I get reconciled to them; I adapt to the situation and deal with it.

There are, however, also *moral* failures, with which we can never get reconciled, since they do not touch only a particular aspect of our lives but make our lives as a whole good or bad. I cannot simply say, «I've tried to be prudent, or just, or courageous, or temperate, but I didn't manage, so I'll close off my striving for virtue, admit I'm a sinner and simply trust that God's grace will cover me». While we need to admit that we are sinners in the sense that we are all fallible and fragile, God's grace gives us the possibility of a new kind of action<sup>12</sup>. It does not just cover our ugliness, but transforms us from within. As the Second Vatican Council says, «All the faithful, whatever their condition or state, are called by the Lord, each in his own way, to that perfect holiness whereby the Father Himself is perfect»<sup>13</sup>. Moral failure does not only require a coming to terms with our limitations, but it necessitates a sincere repentance, which includes the will to repair the possible damage and to amend one's ways.

On a Lutheran anthropology this is impossible. «Conversion» simply means for sinners to admit their sinfulness and hope in God's grace as an

12 Cfr. L. MELINA, *The Epiphany of Love: Toward a Theological Understanding of Human Action*, Eerdmans, Grand Rapids 2010, 115: «Grace is understood as an interior dynamic principle, as the gift of a new way of acting».

13 SECOND VATICAN COUNCIL, Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*, November 21, 1964, n. 11.

external principle. On a Catholic anthropology, God's grace calls sinners to repentance, it enables them to respond to the motions of the Spirit. We are called actively to collaborate in working out our salvation (cfr. *Phil 2,12*), responding to God's grace in both words and deeds. In this way, God constitutes us his friends again, transforming us from within. By the grace of God, people can actually change and improve their ways.

There is another important fact that proponents of a theology of failure often overlook. It is always a *judgment* to say that one has failed and that the failure is definitive. And here, in this judgment, we may be wrong. Our perceived failure may still be the preparation for a major success. Or it may actually already *be* a major success; we were just applying the wrong criteria. To say that Jesus' death on the cross was a failure is true only from a very limited perspective. One can actually only say this if one stays with Good Friday. There is a reason why the Church celebrates the Holy Triduum as *one* day. She holds together Christ's death on the cross, his descent into hell, and his glorious resurrection as *one event*. She does not think of the resurrection without the cross, nor of the cross without the resurrection.

We can also look at the Old Testament. Certainly Moses started off as a failure. He was not very clever in the way he went about trying to deliver his people the first time around. He randomly killed an Egyptian and had to flee the country. But this is not the whole story. God gave him another chance. He tried again forty years later and succeeded. This was possible only because he did not call his failure definitive. Thus, we must not give up before the game is over. To anticipate the bad outcome is what the Tradition has called by the name of despair. Today, every truck, almost every ship and many cars run on the diesel engine. It seems that the man who invented it, Rudolf Diesel, committed suicide because he thought of himself as a failure. In truth, however, his one true failure was just this: his committing suicide.

In addition, we are not always good judges as to what *constitutes* failure. Having completed his mission, Jonah sat outside the city that he had saved and felt like he was ready to die. To his own mind, God had just made him fail as a prophet, exactly as he had expected. He felt quite embarrassed. What will his colleagues say? He prophesized doom and doom did not come to pass. What could constitute a greater failure

for any self-respecting prophet? But it seems that Jonah exercised bad judgment about what is success and failure in the prophesizing business. It is much truer to reality to say that Jonah was a major success. A whole city had converted upon his preaching. And this was precisely why God had sent him. God could have just destroyed the city without a warning. He alerted the people because he wanted them to convert and hence to live. Jonah accomplished God's plan.

Speaking of a theology of failure can be justified when by it we mean to show how «all things work for good for those who love God» (*Rom* 8,28). Sickness, always, and even sin, when repented upon, can become the occasion for God to glorify himself. The power of God «is made perfect in weakness» (*2 Cor* 12,9). «When I am weak, then I am strong» (*2 Cor* 12,10). Even my sin can become a happy fault by which God is glorified – though it is not the sin itself that glorifies God, but the sinner's conversion.

Very often, however, the theology of failure does not seem to reckon with the power of God's grace that is strong enough to lead sinners to conversion, meaning with this not only a recognition of their sinfulness, but a real, practical change in their ways. In fact, reading Cardinal Kasper or his disciple Eberhard Schockenhoff, one gets the impression that for them, the only thing definitive in life is failure, moral failure included<sup>14</sup>. Thus, Schockenhoff relates how the popular German Lutheran minister Margot Käßmann, who once held the office of Lutheran bishop, told the story of how at some point she arrived at the inner conviction that her marriage had failed and that she could not grow old together with the man to whom she was joined in matrimony. In order to be true to herself, she had to divorce him<sup>15</sup>. Failure, then, is final; nothing can be done except drawing the consequences: get divorced and try to find someone new. If one holds a Lutheran anthropology, then this seems to be quite consistent.

---

14 Cfr. KASPER, *The Gospel of the Family*, cit., 29-30; SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung?* cit., 99-125.

15 SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung?* cit., 101.

## 3. CRISIS OR FAILURE?

As we have said above, Schockenhoff himself briefly alludes to the useful distinction between crisis and failure. While a crisis is a dynamic process that can go either for good or ill, failure is final; it is a fact, not a process. What we would suggest is that Schockenhoff very often calls a failure what in reality is only a crisis. Taking Käßmann's case as an example, we may ask: if a wife wakes up one morning feeling estranged from her husband, does this mean her marriage has failed? Or does this mean she is perceiving the signs of a crisis, which is a wakeup call – a call, to be sure, not to reconsider her marital promises, but to examine the factors that hurt the relationship and to strive to overcome these? The awareness of feeling estranged does not mean that one has failed and that one has to leave the relationship but that one needs to find ways of growing closer again. Are both spouses working outside the home? How often do they see each other? Can they find working hours and arrangements compatible with their relationship? Are their jobs or even their ministries killing their relationship? This does not mean their relationship has failed. It just means they need to consider rearranging their jobs or even giving up their ministries. This, in any case, is where the pastoral care centered on the marriage bond, of which Pope Francis speaks, comes in<sup>16</sup>.

Indissolubility is good news. Here two people irrevocably unite their destinies to each other, in a way that the success of the life project of the one cannot be thought of independently from the success of the life project of the other<sup>17</sup>. When one has entered into marriage with the truth of indissolubility in mind, one will not thereafter ask whether the other still fits into one's life project. One will be unable to think of one's life project independently from the other. It becomes *our* life project. One will certainly not leave the other to *fulfill* one's life project. One can be true to oneself only if one is true to the other.

Now imagine one of the spouses has committed adultery. Does this mean the marriage has failed? Some would be quick to say so. But one can look at this grave sin also as a crisis, not immediately as a failure. Is

16 Cfr. FRANCIS, *Amoris Laetitia*, cit., n. 211.

17 Cfr. the profound reflections on the promise of marriage presented by R. SPAEMANN, *Persons. The Difference between "Someone" and "Something"*, Oxford University Press, Oxford 2006, 226–229.

the adulterous spouse sorry? How and why did this happen? Did the wife feel jealous because she noticed her husband's tendency to become unfaithful? Or did the husband tend to become unfaithful precisely because of his wife's jealousy and her mistrust implied in it? Frequently there are complex psychological dynamics involved, which, however, very often can be understood, actively addressed and changed. Nurturing rancor in small things can lead to big things all the way to domestic violence and marital unfaithfulness. Cultivating and practicing forgiveness in small things is one way of preventing the big things from happening. As Francis puts it, «Each crisis becomes an apprenticeship in growing closer together or learning a little more about what it means to be married. [...] When marriage is seen as a challenge that involves overcoming obstacles, each crisis becomes an opportunity to let the wine of their relationship age and improve»<sup>18</sup>.

We may also ask whether *separation* is a crisis or a failure. Again, on earth there is one failure that is final, and this is despair. All other failures may still reveal themselves to be happy faults or no failures at all. And hence one can also argue that separation is a crisis; indeed, it is the coming to a head of a crisis. Under certain, grave circumstances, separation may indeed be necessary. However, the idea would be for the spouses to separate in view of a possible (though not a guaranteed!) future reconciliation. I will leave a light on. I am still bound, not to an ontological abstraction but to a concrete person, to the one I have loved and to whom I have pledged unconditional fidelity. I will live the crisis of your absence. It may turn out to be a permanent crisis. But this one only knows in hindsight. Separation is not yet failure because by definition it is not yet anything definitive. It is an extreme crisis. As long as the two are alive there remains hope for their reunification. Francis reminds us in *Amoris Laetitia*: «Change, improvement, the flowering of the good qualities present in each person – all these are possible»<sup>19</sup>. And even if the other does not change and improve and the two do not reunite, they remain ordered to each other. The ultimate anticipation of the bad outcome is to get civilly “remarried”. This is the *ultimate act of despair* by which one

---

18 FRANCIS, *Amoris Laetitia*, cit., n. 232.

19 *Ibid.*, 221.



finally gives up on the love of one's life, judging that a crisis is a failure, a failure that one now seals for good by entering into a new union.

#### 4. THE POSSIBILITY OF CONTINENCE

So then, what about those who are separated, divorced or civilly “re-married”? They remain married to their legitimate spouse to whom they had pledged their life before God. Any act of sexual intimacy with another partner (even within a civilly recognized new union) is an act of marital infidelity. Hence they need to observe continence or be reconciled to their rightful spouse (cfr. *1 Cor* 7,11). But, some say, this is asking too much. Those separated from their lawful spouse may be unable to return. They may indeed have despaired of their relationship, civilly joined themselves to another and contracted new responsibilities. Indeed, «the Church acknowledges situations “where, for serious reasons, such as the children’s upbringing, a man and woman cannot satisfy the obligation to separate”»<sup>20</sup>. Can these faithful, who for serious reasons may be exonerated from the obligation to separate, be asked to live according to the truth of their relationship? Can they be asked to live in continence, i.e., as two who precisely are *not* joined in matrimony? Here the German bishops note that these faithful have not received the call to celibacy. Indeed the bishops pursue a line of reasoning that centers around the notion of «vocation». They argue that the moral requirement – or, rather, in their words, «the ecclesial counsel» – of permanent continence «corresponds to the choice of a celibate form of life, to which, however, they are not called»<sup>21</sup>.

The thinking of the German bishops is much in line with that of the «many people» whom Pope Francis adduces in *Amoris Laetitia* as pointing out that «if certain expressions of intimacy are lacking, “it often happens

20 *Ibid.*, n. 298, citing JOHN PAUL II, Post-synodal Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, November 22, 1981, n. 84.

21 SECRETARIAT OF THE GERMAN BISHOPS’ CONFERENCE, ed., “Theologisch verantwortbare und pastoral angemessene Wege zur Begleitung wiederverheirateter Geschiedener. Überlegungen der Deutschen Bischofskonferenz zur Vorbereitung der Bischofssynode,” in: *Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode 2014 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen Nr. 273*, Bonn 2014, p. 58.

that faithfulness is endangered and the good of the children suffers” (SECOND VATICAN ECUMENICAL COUNCIL, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, 51)<sup>22</sup>. It is important to note that Francis does not tell us what he himself thinks about the objection brought up here. He may just want to acknowledge the fact that the Christian life sometimes makes serious claims on our lives. In any case, he seems to distance himself implicitly from what the «many people» say by relating the highly unlikely and manipulative reading of *Gaudium et Spes* 51 they appeal to. The Council of course was speaking of marital unions and did not take it upon itself to defend the stability of non- and extra-marital unions, unions which the Church has never commended and still evidently does not commend<sup>23</sup>.

Now let us consider more in depth the German bishops’ objection. According to them, people living in extra-marital unions cannot observe continence because they are not called to a celibate form of life. Of course, there are the three counsels of chastity, poverty, and obedience that constitute the religious life and require a specific calling. Making the religious profession of these three vows, the religious freely surrender, for the sake of the Kingdom, their right to seek to get married and form a family, their right to private ownership, and the administration of their personal affairs. From the fact that chastity, poverty, and obedience are counsels constituting the religious life, it does not follow, however, that under particular circumstances chastity, poverty, and obedience could not also fall under a command. As long as they are young, children’s duty to obey their parents is not a question of counsel; a soldier cannot tell his officer that he will not be commanded because he is not called to the religious life, nor can an employee advance the same argument to her employer who requires a specific, work-related task. While no one has the duty to be poor, all have the duty to acquire their possessions by just means. And about chastity: from the Old to the New Testament, from Apostolic times down to our own, «Do not commit adultery» was not considered a counsel but a command. It has been consistently

22 FRANCIS, *Amoris Laetitia*, n. 298, footnote 329.

23 *Ibid.*, n. 52, where Francis emphasizes that marriage is still without alternative in as much as «no union that is temporary or closed to the transmission of life can ensure the future of society».

interpreted as referring to every sexual relation that, in being before or outside of marriage, is not conjugal.

In other words, *one does not need a special vocation to be obliged to abstain from non-marital sexual relations*. The universal call to holiness of which the Second Vatican Council speaks, is enough<sup>24</sup>. For the Council not only the religious and clergy are called to the perfection of love, but also the laity. Thus, to the extent that the German bishops' proposal seems to suggest that the call to live the fullness of the Gospel is only for the few, it stands in utter tension with Vatican II and seems to espouse an attitude of pure clericalism that leaves the call to holiness up to a number of «professional Christians».

However, according to the received teaching, as the Gospel is addressed to all human beings, so its moral requirements are for all. With regard to the sixth commandment, «Do not commit adultery», those who are separated from their marriage partner, whether they have entered a new union or not, are in the same situation as those who are not yet married, or who for some reason never get to marry. This is not a minor group. Even within a marriage, situations may come up that make it impossible for the spouses to come together for an extended period of time. Suppose one of them has to leave on a long business trip. Should the other say, «I'm not called to be a religious» and seek out a temporary lover to cover his or her spouse's absence? And what if one of them fell ill in a way that it became physically impossible for them to come together sexually ever again? Can we recommend the healthy partner to seek out occasional substitutes or even permanently to leave his or her spouse on the grounds of not being called to the celibate life? Of course abstinence is difficult, whether it is temporary or permanent. But from this it does not follow that under given circumstances it could not be commanded as a requirement of both love and justice.

It is difficult to see how the German bishops' proposal in this regard is different from the argument already anticipated by Pius XII in his "Allocution to Midwives". Pius XII is speaking here about cases in which, due to particular health risks, *complete* abstinence may be required of husband and wife. It would seem more than legitimate to apply his

---

24 Cfr. again: SECOND VATICAN COUNCIL, *Lumen Gentium*, cit., n. 11.

reasoning also to the divorced and civilly “remarried”. Pius XII first summarizes the case that is being made:

It will be objected that such an abstention is impossible, that such a heroism is asking too much. [...] Even those who should be in a position to judge very differently, either by reason of their duties or qualifications, are ever ready to bring forward the following argument: «No one is obliged to do what is impossible, and it may be presumed that no reasonable legislator can will his law to oblige to the point of impossibility. But for husbands and wives long periods of abstention are impossible. Therefore they are not obliged to abstain; divine law cannot have this meaning»<sup>25</sup>.

In his response, Pius XII grants the major premise: God does not command the impossible. However, for him, it is necessary to invert the argument, which is why different conclusions follow:

From partially true premises, one arrives at a false conclusion. To convince oneself of this it suffices to invert the terms of the argument: «God does not oblige anyone to do what is impossible. But God obliges husband and wife to abstinence if their union cannot be completed according to the laws of nature. Therefore in this case abstinence is possible»<sup>26</sup>.

If we believe that God indeed revealed the Ten Commandments and that he is good and loving, then we will also believe that the Ten Commandments can on principle – and with the help of God’s grace – be observed. Because God is loving, he commands nothing arbitrary but only what is truly good for us. And he will certainly not command the impossible.

Of course, the Church is hopeful when she claims that with God’s grace continence is possible should love require it. She is confident that love is possible, that through human effort collaborating with God’s grace, Eros can be transformed into Agape<sup>27</sup>, which is directed at the core of who the other is as person. She is convinced that the call to holiness is not only for the few (clerics and religious), but for all the baptized.

---

25 PIUS XII, *Allocution to Midwives*, October 21, 1951.

26 *Ibid.*

27 Cfr. BENEDICT XVI, Encyclical Letter *Deus Caritas Est*, December 25, 2005, nn. 3-8.

She has hope for human beings when she assigns great significance to human sexuality. Sexual acts are not just some form of entertainment among others, an understanding that would render them trivial. Rather, the sphere of sexuality discloses to us our vocation to fruitfulness, to father- or motherhood. And inasmuch as our father- or motherhood touches on the core of our existence, the very meaning of our lives is at stake here. The Church is hopeful that, given this great significance of human sexuality, people are able to govern and modify their sexual behavior, i.e., that they are able to integrate it into the order of love, allowing sexual acts to be acts of love. But for sexual acts to be truly acts of love, it will be necessary for people to be able to abstain should love require it. And love may require it often. Love for one's future spouse and for one's possible children requires abstinence before marriage. Love for one's actual husband or wife and for one's possible or actual children may at times require it also during marriage (ill health, business trips, momentary or extended or indefinite separation). The Church is hopeful when she proposes that, for this, one does not need a special vocation short of the vocation to love which is common to all, as is the vocation to holiness that is love's perfection.

##### 5. THE POSSIBILITY OF RECONCILIATION AND A THEOLOGY OF HOPE

The Church does not negate that there are incredible difficulties and tremendous sufferings. But she also believes that by God's grace forgiveness and reconciliation are possible. She is hopeful in believing that even the worst sinner may still convert and turn from his or her ways, inviting spouses, betrayed, abused or unjustly abandoned to share in this hope. «Human beings can experience conversion; they must never despair of being able to change their lives»<sup>28</sup>. Failure is final only when you give up. To be sure, there may not actually *be* any reconciliation. But for as long as one does not give up by entering a new union with someone else, the *possibility* of reconciliation will be there until the final hour. As a son always remains his parents' son, even if he sins against them and betrays their trust, so one's spouse will always remain one's spouse

---

28 FRANCIS, *Message for the Celebration of the World Day of Peace*, January 1, 2014.

independent of anything he or she does. This is indeed the good news about marriage. It institutes an unconditional relationship that is on par with other family relationships, turning two strangers into kin<sup>29</sup>. Hence it is as impossible to have an ex-wife or ex-husband as it is to have an ex-mother or an ex-father. Only as unconditional, the husband-wife relationship gives authentic security and constitutes a true home for each of the spouses who no longer have to fear that the other may leave upon a moment's notice.

The Church is realistic in believing that conflicts, wounds and hurts are part of life. She is hopeful in trusting that by God's grace a family can cultivate a spirit of forgiveness and reconciliation, starting with the small things so that the big things may not even happen, never giving up on the other. Forgiving means not to identify the other with the wrong he or she has done to us and to share in the hope that God has for that person that he or she may still convert. If we truly love someone, we will have hope for him or her. For those abandoned by their spouse, this hope and this love for the other may mean that they live for the rest of their lives without another intimate relationship. It does not mean they are abandoned by God, by the Church, and by their friends. And perhaps there will indeed be a reconciliation, perhaps not.

Perhaps all this is indeed romantic. It is definitely hopeful. It is *not* ideological, that is, it is not an idea detached from reality. The reality is that we are not alone. We are surrounded by a great cloud of witnesses who testify that it is possible to love unconditionally: the community of believers made up of those presently alive and those who have gone before us. We have a tremendous grace at our disposal, given that «God's love has been poured into our hearts through the Holy Spirit who has been given to us» (*Rom* 5,5). We live in a broken world, we are sinful and fragile people, and yet, all this notwithstanding, we are able to love because of God's healing grace. Which God do we believe in? Which human being are we speaking about? In fact, St. John Paul II reminds us that nothing less than the question of whether or not we believe in the reality of redemption is at stake:

---

29 Cfr. S. HAHN, *Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises*, Yale University Press, New Haven 2009.

It would be a very serious error to conclude that the Church's teaching is essentially only an "ideal" which must then be adapted, proportioned, graduated to the so-called concrete possibilities of man [...] But what are the "concrete possibilities of man"? And of which man are we speaking? Of man dominated by lust or of man redeemed by Christ? This is what is at stake: the reality of Christ's redemption. Christ has redeemed us! This means that he has given us the possibility of realizing the entire truth of our being; he has set our freedom free from the domination of concupiscence<sup>30</sup>.

Importantly, loving someone does not mean to live in perfect harmony and never to experience any conflicts. Indeed, as Pope Francis points out very realistically, «Among the causes of broken marriages are unduly high expectations about conjugal life»<sup>31</sup>. To love according to Jesus Christ is to be struck and not to strike back, to pray for those who persecute us, to have hope even for our enemies, who may well be the members of our own household (cfr. *Mt* 10,36) – that is, to hope for them that they may still convert and one day become our friends again. This is hopeful, all right, but it is not ideological, detached from reality. It is rather a belief in the reality of the power of God, who indeed performs his miracles. As Christians we believe that God raised Jesus from the dead. We even believe that he turns a piece of bread into Christ's own body. How come we find it so difficult to believe that he can also heal a broken relationship? He may or may not do it – and he always leaves room for human freedom – but he certainly *can* do it.

With the above in mind, we may conclude by turning to the way Pope Francis explains the importance of forgiveness in the life of couples: «We all know that the perfect family does not exist, nor a perfect husband or wife [...] We sinners exist. Jesus, who knows us well, teaches us a secret: don't let a day end without asking forgiveness [...] If we learn to say sorry and ask one another for forgiveness, the marriage will last and move forward. When elderly couples, celebrating 50 years together, come to audiences or Mass here at Santa Marta I ask them: "Who supported whom?" [...] Everyone looks at each other, they look

30 JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Veritatis Splendor*, August 6, 1993, n. 103.

31 FRANCIS, *Amoris Laetitia*, cit.. n. 221.

at me and say: “Both!”. And this is beautiful!»<sup>32</sup> This is beautiful and this is real. It is not an ideology but a reality – a reality often very painful and always quite laborious with an outcome that is never guaranteed, which does not make it any less real, since it is certainly possible. With this reflection Pope Francis encourages us never to give up. Crises will certainly come. But we need to distinguish between crises and failures. Instead of mystifying failure and dedicating an entire theology to it, we should resist the temptation to despair, open ourselves to the workings of God’s grace and move on with a truly Christian theology of hope.

---

32 FRANCIS, *Address to Engaged Couples Preparing for Marriage*, February 14, 2014.



## **CRONACA TEOLOGICA**



**La famiglia: chiave del dialogo Chiesa-mondo  
nel 50° di *Gaudium et spes*  
(III Congresso di Teologia Morale, 19-20 novembre 2015)**

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA\* - JUAN JUSTO DANIEL DE LA TORRE\*\*

“In principio era il Verbo” (*Gv* 1,1): ecco il modo in cui San Giovanni reinterpreta la creazione compiuta dal Verbo di Dio come fonte di luce e di vita. Il Logos è il fondamento dell’unione tra tutti gli uomini nel disegno salvifico divino. È così che ci viene svelata un’esperienza profondamente umana che sta alla base di ogni rivelazione: “La parola media spiritualmente tra uomo e uomo”<sup>1</sup>. Possiamo affermare, pertanto, che per lo sviluppo dell’uomo come persona, la parola è il primo dono di Dio. Il luogo nel quale l’uomo viene ricevuto e che costituisce il proprio ambiente di crescita è la famiglia: è qui che gli viene insegnato ad usare la parola, fonte di socialità e di cultura.

Questa realtà così radicalmente umana risuona fortemente in seno alla Chiesa. Essa, infatti, nasce dal Verbo e serve il Verbo che deve essere espresso in tutte le lingue degli uomini, come avviene nella Pentecoste (cfr. *At* 2,4-11). Il Concilio Vaticano II si è riferito alla Chiesa come alla “luce delle genti” (*Lumen gentium* cfr. *Lc* 2,32; *Is* 42,6; 49,6), ben consapevole di essere costituita dalla Parola che, in sé, è luce per la vita

\* Ordinario di Teologia pastorale del Matrimonio e della Famiglia e Direttore dell’Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

\*\* Dottorando e Segretario dell’Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1 F. EBNER, *La Palabra y las Realidades Espirituales. Fragmentos pneumatológicos*, Caparrós, Madrid 1995, 65.

degli uomini, in quanto sono chiamati da essa a partecipare del mistero di comunione d'amore divino. Così, lo spiega lo stesso Concilio, tanto da sintetizzare l'intera rivelazione divina della Costituzione *Dei Verbum*: "Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé"<sup>2</sup>.

Si tratta di una storia d'amore che il dono stesso di Dio ha svelato al mondo e alla quale tutti gli uomini debbono rispondere. L'amore non può rimanere nascosto: richiede necessariamente la manifestazione di una persona che, con la sua stessa presenza, chiede di essere riconosciuta con uno sguardo d'amore. La parola d'amore che la famiglia crea, la mantiene come comunione e guida i suoi passi verso la casa del Padre: essa è, pertanto, "la gioia e la speranza" (*gaudium et spes*) del mondo. La prima parola che la Chiesa offre al mondo è espressa con il linguaggio tipico dell'uomo: "Dio è amore" (1 Gv 4,16) e trova nella famiglia il luogo privilegiato in cui l'uomo la ascolta, la comprende, la accoglie e la vive.

Affrontare il tema dell'amore in questo modo è certamente un compito arduo, poiché si tratta di una verità che trascende l'uomo e che egli non può dominare. La Chiesa lo riceve come il dono speciale che la rende feconda, tanto da doverlo mostrare nei suoi figli. La correlazione con la famiglia sembra fondamentale per la vita ecclesiale che, nel contempo, mantiene sempre il mondo come orizzonte. Nel nostro Congresso abbiamo adottato questa prospettiva innovativa e profonda. Abbiamo inteso valorizzare il cammino della famiglia per comprendere meglio il rapporto, spesse volte difficile, tra la Chiesa e il mondo.

## 1. ALCUNI PASSI LUNGO UN CAMMINO

Non è facile mettere a fuoco una realtà così ampia come quella che tratta il Congresso, in particolare se non si adotta la *Gaudium et spes* come punto centrale della ricerca, ma piuttosto come punto di partenza, giacché il nostro scopo è di verificare come i cinquant'anni passati abbiano fortemente arricchito la coraggiosa proposta conciliare avanzata in un momento molto concreto e particolare della storia della Chiesa e dell'umanità.

---

2 CONCILIO VATICANO II, Cost.Dog. *Dei Verbum*, n. 2.

Consapevoli di questa difficoltà, abbiamo preferito concentrarci sui punti nevralgici che permettono di chiarire il rapporto Chiesa-mondo, per scoprire quale sia il ruolo svolto dalla famiglia in questo campo. Pertanto, è la realtà stessa che ci porta ad interrogarci sulla famiglia e non una serie di supposizioni che talvolta nascondono la vera posizione di ogni polo della relazione, che si tratti di una Chiesa che si limita a contemplare se stessa, oppure di idealizzare un mondo senza considerare le sue fragilità e il senso dei cambiamenti profondi al di là di una percezione sociologica dei fatti.

Il primo passo lungo questo cammino consiste, quindi, nel *partire dalla vita* per poter scoprire come la famiglia, in quanto generatrice di vita, sia la risorsa principale della Chiesa per una nuova evangelizzazione in cui i rapporti familiari siano indiscutibilmente testimonianza di fede in questo mondo<sup>3</sup>. La Chiesa ha bisogno della testimonianza credibile della fede vissuta, affinché la sua presenza nel mondo sia significativa e non rimanga disciolta in una realtà senza altra rilevanza se non il sentimento di pietà di alcuni.

Questa prima affermazione che unisce intimamente la fede con la vita familiare ci spinge a porci degli interrogativi circa il rapporto intrinseco che lega la comunione familiare e la comunità cristiana. L'espressione *chiesa domestica* che appare nel Concilio<sup>4</sup> ci invita proprio a fare questo. Non possiamo limitarci semplicemente ad accogliere questa espressione poiché, così facendo, rischieremo di svuotarla del suo significato. È necessario portare avanti una visione più profonda che può scaturire dal contributo del rinnovamento che la dottrina sacramentale ha dato in quanto al rapporto tra la Chiesa e il sacramento del matrimonio. In questo spazio inedito, non possiamo perdere di vista la vita concreta delle famiglie a cui abbiamo fatto riferimento inizialmente.

L'inserimento della famiglia nel mondo è naturale: nessuno ce la colloca, ma è questo il luogo specifico della sua esistenza e del suo sviluppo. Nella fattispecie, la famiglia cristiana non fa altro che rispondere alla chiamata specifica di Dio, mantenendo il suo profondo legame con la vocazione all'amore che ogni uomo sperimenta nella propria vita. A

3 Come presenta: FRANCESCO, L.Enc. *Lumen fidei*, n. 52.

4 Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost.Dog. *Lumen gentium*, n. 11; ID., Dec. *Apostolicam actuositatem*, n. 11.

partire da questo amore, la famiglia è stata valorizzata e definita *bene comune della società*, un bene sostenuto dal suo amore fondante e dalla sua dimensione relazionale essenziale<sup>5</sup>. Il suo valore, con tutta la sua rilevanza sociale, si giustifica adducendo il fatto che la nascita di ogni comunità proviene da un dono d'amore<sup>6</sup>. Tutto questo comporta una ripercussione antropologica essenziale per la presenza della Chiesa nel mondo che, ai nostri occhi, è imperniata in particolare sul rapporto con la famiglia *come soggetto sociale*.

Detto questo, possiamo concludere ricorrendo al modo più usuale di proporre i termini del rapporto tra Chiesa e mondo: il *dialogo*, uno degli elementi chiave fondamentali di tutto il Concilio<sup>7</sup>. Il tempo ha permesso di scoprire meglio le implicazioni di questo dialogo che, inoltre, si chiariscono a partire dalle considerazioni di cui sopra, che nascono dalla fede e dalla comunicazione del bene. Di conseguenza, ci concentreremo maggiormente sugli ambiti di questo dialogo che vanno ad integrare dimensioni fondamentali della vita umana come l'appartenenza ad un popolo, la mediazione culturale nella quale si realizza e l'orizzonte di missione che deve caratterizzare la vita cristiana, compresa quella della famiglia. Ecco dunque i temi di fondo di cui abitualmente non si parla, ma che in realtà rappresentano il fondamento stesso di qualsiasi dialogo.

## 2. LA VITA CHE SI GENERA A PARTIRE DALLA FEDE

Siamo partiti dalla luce del Verbo che genera vita, un Verbo che “Veniva fra i suoi, e i suoi non lo hanno accolto” (*Gv* 1,11). La logica specifica della ricezione di un dono in un ambiente fatto di rapporti umani

---

5 Cfr. FRANCESCO, L.Enc. *Lumen fidei*, nn. 50-53; in una concezione di bene comune basata sull'amore che proviene da: BENEDETTO XVI, L.Enc. *Caritas in veritate*, n. 7: “Amare qualcuno è volere il suo bene e adoperarsi efficacemente per esso. Accanto al bene individuale, c'è un bene legato al vivere sociale delle persone: il bene comune”.

6 Cfr. BENEDETTO XVI, L.Enc. *Caritas in veritate*, n. 34: “Perché dono ricevuto da tutti, la carità nella verità è una forza che costituisce la comunità, unifica gli uomini secondo modalità in cui non ci sono barriere né confini. La comunità degli uomini può essere costituita da noi stessi, ma non potrà mai con le sole sue forze essere una comunità pienamente fraterna né essere spinta oltre ogni confine, ossia diventare una comunità veramente universale”.

7 Partendo dalla considerazione inizialmente presente in: PAOLO VI, L.Enc. *Ecclesiam suam*, (6-VIII-1964).

è essenziale per la fede ed è direttamente legata alla vita. Dal punto di vista della auto-comunicazione di Dio, la famiglia è il primo luogo nel quale si riceve la vita ed è qui che essa si sviluppa e raggiunge il proprio significato pieno. In tal senso, abbiamo voluto raccogliere la grande sfida proposta dalla Costituzione pastorale del Concilio: “La dissociazione, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo”<sup>8</sup>. È una questione sempre aperta che richiede una luce adeguata relativamente alla verità dell’uomo che si mette in gioco e alla testimonianza della famiglia cristiana in seno alla Chiesa, che racchiude un valore specifico.

Mons. Livio Melina, Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, ha adottato la figura di San Giovanni Paolo II come quella di colui che fece proprio il compito di interpretare il Concilio al fine di comprendere come la fede sia vita nella famiglia. Egli, infatti, in tutto il suo insegnamento, si è rivolto al cuore dell’uomo, che solo Cristo conosce (cfr. *Gv* 2,25)<sup>9</sup>. Sapeva perfettamente che parlare di una “verità del cuore” era il modo migliore per superare un emotivismo che frammenta l’uomo rendendolo incapace di intendere la vita come un tutto. Il Vangelo, quando arriva al cuore umano, genera in esso la speranza di questa pienezza che Dio vuole concedergli. È Dio stesso a assicurare l’uomo lungo questo cammino.

Da sempre, la Chiesa ha considerato la dignità dell’uomo come legata al fatto di essere “immagine di Dio” (*Gen* 1,27)<sup>10</sup>. I Padri della Chiesa lo hanno interpretato come un principio antropologico solido, poiché permetteva loro di concepire l’uomo come un microcosmo nel quale la parola di salvezza acquisiva tutto il suo significato. Anche noi, possiamo vedere la stessa famiglia come un microcosmo nel quale il senso di una comunione di persone appare come condizione di possibilità per il dialogo tra la Chiesa e il mondo. Vista l’enorme ricchezza della realtà familiare, l’uomo in essa si trova dinanzi alla *soglia* del mistero, un’anticamera che avvicina alla realtà della rivelazione divina di un amore che lo trasforma<sup>11</sup>. Questa dinamica rivelatrice, alimentata dalla forza di Dio che

8 CONCILIO VATICANO II, Cost.Pas. *Gaudium et spes*, n. 43.

9 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia di inizio Pontificato*, (22-X-1978).

10 CONCILIO VATICANO II, Cost.Pas. *Gaudium et spes*, n. 17.

11 È il mistero della redenzione che si vive nell’amore della famiglia, come mostra: GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, (2-II-1994).

le conferisce una certezza assoluta, trasforma la famiglia in un principio anti-ideologico che genera l'uomo e che è capace di trasmettere la fede mediante una testimonianza qualificata dell'amore.

I coniugi Isabelle e René Ecochard del Institut Européen d'Education Familiale hanno presentato la loro bella testimonianza sul significato della ricchezza dell'amore divino racchiuso nella vita coniugale. Non è un dato scontato, ma piuttosto qualcosa che si scopre nella storia d'amore che si è chiamati a vivere come sposi e che si interpreta mentre si percorrere il cammino. La loro esperienza risale ai difficili anni sessanta del secolo scorso, in cui la stessa famiglia era messa in discussione, anche riacciandosi direttamente alla disputa circa la *Humanae vitae* che caratterizzò tutto il periodo post-conciliare<sup>12</sup>.

Con la loro esperienza maturata nell'insegnamento dei metodi naturali di regolazione della fertilità, i coniugi hanno mostrato un cammino di evangelizzazione dell'amore umano che raggiunge la più profonda intimità della relazione coniugale<sup>13</sup>. Una tale visione richiede una comunione ecclesiale per poter essere vissuta, poiché è il fondamento della società e necessita di una comprensione comune. Nel contempo, è di grande aiuto per la famiglia poter ricevere un accompagnamento da parte dei sacerdoti, sulla scia del legame tra sacerdozio e matrimonio che configura la vita sacramentale della Chiesa. Così, l'amore di Dio si rende presente nel mondo con una credibilità che tocca i cuori nel profondo.

Nel dialogo successivo alle relazioni, è stata messa in luce la centralità del valore testimoniale per il rapporto famiglia-mondo che illumina l'attività della Chiesa. In particolare, si è potuta apprezzare l'attualità di S. Giovanni Paolo II come profeta. Egli seppe giudicare il presente ed aprire un futuro alla famiglia, poiché contiene in essa un disegno di Dio che è una promessa per gli uomini. I coniugi Ecochard hanno confermato che l'intimità coniugale è il luogo nel quale vivere il Vangelo e che la loro formazione è una vera missione ecclesiale per le coppie, nonché un aiuto per i sacerdoti e le persone consacrate.

12 Cfr. il modo in cui descrive la questione: PAOLO VI, *Discorso alle Equipes Notre-Dame* (4-V-1970).

13 Cfr. A. MATTHEUWS, *Union et procréation, développement de la doctrine des fins du mariage*, Cerf, Paris 1989.



## 3. UNA CHIESA DOMESTICA NELLA GRANDE FAMIGLIA DELLA CHIESA

Il tema teologico di fondo della nostra questione è quello del reciproco rapporto tra Chiesa e famiglia. La sua visione è stata rinnovata a partire dallo sviluppo della teologia della Chiesa come mistero di comunione<sup>14</sup>, che rivaluta la prima comunione di persone, ossia la famiglia, anche dal punto di vista del disegno divino. È il mistero dell'amore a dover illuminare questo sistema relazionale che, nel contempo, va percepito in modo dinamico, come una chiamata alla crescita mediante le azioni pastorali. In virtù di tutto questo, possiamo affermare che la famiglia è *la via della Chiesa*<sup>15</sup>.

Il Professor Mons. Gabriel Richi della Universidad Eclesiástica San Dámaso di Madrid ha presentato il mistero della famiglia alla luce dell'insegnamento del capitolo Quarto della Costituzione pastorale *Gaudium et spes*. Egli ha presentato dunque la famiglia come *soggetto ecclesiale* in virtù della sua specifica valenza sacramentale, che tende alla costruzione della Chiesa e trova in essa pieno significato. Questo è quanto emerge da un'attenta esegesi dei testi, di cui il nostro professore è buon conoscitore<sup>16</sup>. La famiglia acquisisce un'indubbia rilevanza nell'insieme dell'insegnamento conciliare che mostra, proprio su questo punto, una novità estremamente interessante.

Possiamo affermare, riprendendo l'espressione di Corecco<sup>17</sup>, che la famiglia è un elemento "cardine della costituzione della Chiesa". In quanto realtà presente nel mondo, essa offre una presenza qualificata alla Chiesa in materia di rapporti umani. Non possiamo limitarci ad una interpretazione sociologica di questo fatto, ma è necessario comprenderne le radici teologiche che vanno al di là di qualsiasi approccio estrinseco della grazia per assumere, invece, una grande valenza cristologica. Non va dimenticata, inoltre, la sua dimensione educativa specifica, così

14 Come in: SINODO DEI VESCOVI, *Relazio finalis del II Sinodo straordinario*, (7-XII-1985), II, C, 1; tema trattato poi in: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communiois notio*, (28-V-1992).

15 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 2. Ripresa implicitamente in: III ASSEMBLEA SINODALE STRAORDINARIA, *Relatio finalis* (2014), n. 18.

16 Cfr. G. RICHI ALBERTI, *Karol Wojtyła: uno stile conciliare. Gli interventi di K. Wojtyła al Concilio Vaticano II*, Marcianum Press, Venezia 2012.

17 Cfr. E. CORECCO, "Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa", in ID., *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, Vol. II, Facoltà Teologica di Lugano – Piemme, Casale Monferrato 1997, 580.

importante per il soggetto ecclesiale e direttamente legata all'insostituibile carattere testimoniale dell'esistenza cristiana. In conclusione, va detto che la famiglia è vero soggetto di evangelizzazione, vera chiesa domestica.

Il Professor Juan José Pérez-Soba della Sede centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II ha inteso mostrare quale sia il posto della famiglia, partendo dalla prospettiva dell'uomo che cerca il cammino della salvezza e quello della Chiesa, che deve rendersi presente in esso mediante l'incontro grazie al quale si rivela all'uomo la presenza di Dio nella propria vita chiamandolo a seguirlo lungo le sue vie. È questo il fondamento antropologico che rende l'uomo un *viator*, un pellegrino in questo mondo, con tutta la drammaticità che ne consegue<sup>18</sup>.

In questo quadro di riferimento, la famiglia riconosce il proprio valore come cammino per l'uomo. San Giovanni Paolo II ne era perfettamente consapevole, tanto che nelle sue *Catechesi* sulla teologia del corpo così come nella *Lettera alle famiglie* presenta la realtà della famiglia come il cammino nel quale la Chiesa impara ad essere se stessa e a compiere la propria missione di salvezza. La realtà stessa dell'accompagnamento, così fondamentale nella pastorale attuale<sup>19</sup>, si realizza principalmente nella famiglia che va considerata come la prima misericordia di Dio nei confronti degli uomini<sup>20</sup>.

La Professoressa Margaret Harper McCarthy, della Sede di Washington del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, ha trattato direttamente la problematica del dialogo Chiesa-mondo inserito nel fenomeno della secolarizzazione che è frutto di una società liberale<sup>21</sup>. Se si adotta una visione teologica dei "segni dei tempi", l'"apertura al mondo" deve essere intesa al di fuori del dualismo tra natura e grazia che comporta sempre conseguenze secolarizzatrici. Per la precisione, è il cristocentrismo

---

18 È sempre un riferimento: G. MARCEL, *Homo Viator. Prolégomènes a une Métaphysique de l'espérance*, Aubier Montaigne, Paris 1944.

19 FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 171.

20 Cfr. P. BORDEYNE, "Il matrimonio, sacramento della misericordia divina", in J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014, 123-140.

21 Con un fondamento in Locke: cfr. J. E. BLOCKE, *The Crucible of Consent: American Child Rearing and the Forging of Liberal Society*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2012.

oggettivo che consente al mondo di avere un fulcro e alla Chiesa di stare originariamente nel mondo<sup>22</sup>.

Con queste premesse, possiamo vedere il mondo a partire da una prospettiva teologica, come un dono di Dio il cui vero significato rimanda sempre al donante che non cessa mai di sostenerlo e di dargli senso<sup>23</sup>. Non possiamo considerare il mondo come un insieme di dati da interpretare, come se fossimo semplici osservatori. In questa visione inedita, il senso del progresso acquisisce il criterio della verità della salvezza. La famiglia, pertanto, è di per sé la prima espressione di un mondo chiamato alla comunione con Dio, aperto alla paternità divina e fondamento di libertà e di società.

Durante il dibattito, è stato precisato il peso dell'esperienza familiare nella sua valenza antropologica, utile per comprendere meglio come possa essere occasione di dialogo anche in mezzo ad una cultura anti-familiare. Di fatto, tale esperienza è un cammino di accesso alla vera vita delle persone, ma la famiglia cristiana ha davvero bisogno di essere accompagnata dalla Chiesa, per poter essere se stessa<sup>24</sup>: è questa la supremazia della comunità cristiana. La famiglia, pertanto, con il suo valore sacramentale, è capace di generare cultura e di mantenere una presenza attiva e trasformatrice in questo mondo.

#### 4. LA COMUNICAZIONE AMOREVOLE DEL BENE E IL BENE COMUNE DELLA FAMIGLIA

La realtà metafisica della comunicazione del bene è il fondamento principale di ogni vita sociale. È in essa, infatti, che va situata la grandezza del concetto di *bene comune*, lontano da qualsiasi chiusura suscettibile di trasformarlo in un qualsivoglia accordo instabile di interessi<sup>25</sup>. Nel nostro Congresso abbiamo recuperato la correlazione esistente tra l'amore e la persona come luce primigenia del bene comune che è la famiglia stessa e

22 Per la valenza teologica: cfr. D. SCHINDLER, *Heart of the World. Center of the Church*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1996.

23 Per la distinzione tra "dono" e "dato": cfr. K. L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982.

24 Come osserva: GIOVANNI PAOLO II, Ex.Ap. *Familiaris consortio*, n. 17: "Famiglia, diventa ciò che sei".

25 Cfr. C. CARDONA, *La metafísica del bien común*, Rialp, Madrid 1966.

che è ancora in attesa di ricevere adeguato riconoscimento da parte della Chiesa<sup>26</sup> al fine di recuperare tutto il suo protagonismo nella società. Nel contempo, la comunicazione è il principio della missione ecclesiale<sup>27</sup> nel quale la famiglia possiede il proprio valore di soggetto attivo di pastorale nel senso più profondo del termine.

Il professor Juan Luis Lorda della Universidad de Navarra è partito da un'affermazione radicalmente decostruttivista come quella di Michel de Foucault (con la "t" di tragico): "Non domandatemi chi sono, e non chiedetemi di restare lo stesso"<sup>28</sup>. Ecco un'espressione che riflette perfettamente la profonda alienazione alla quale ha portato la proposta culturale del '68. La sua base di partenza è il soggetto emotivo di Hume<sup>29</sup> che perdere la propria identità poiché la fa dipendere dall'emozione provata in ogni momento. Questo condanna l'uomo ad una profonda fragilità che ferisce la sua personalità.

La risposta del Concilio è legata al concetto di "immagine di Dio" e va interpretata a partire dall'amore in quanto capace di costruire una vita piena e di rispondere all'identità della persona. È quanto esprime Charles de Foucauld (con la "d" di dolce): "L'amore consiste non nel sentire che si ama, ma nel voler amare"<sup>30</sup>. Ecco dunque una concezione forte dell'amore che sostiene il soggetto amante nella sua identità. San Giovanni Paolo II ci ha indicato il cammino dell'amore verso la verità come l'autentica costruzione della persona<sup>31</sup>.

Dal canto suo, il professor Francesco D'Agostino dell'Università degli Studi di Tor Vergata, Roma, ha ricercato l'identità dell'uomo "moderno" che, nonostante tutte le minacce di individualismo e di privatizzazione, trova necessariamente il proprio significato in quanto identità

---

26 Cfr. J. BALLESTEROS MOLERO, "Del bien común al bien de la comunión", in R. RUBIO DE URQUÍA - J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *La Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in Veritate*, BAC, Madrid 2014, 283-304.

27 Cfr. FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 9: "Il bene tende sempre a comunicarsi. Ogni esperienza autentica di verità e di bellezza cerca per se stessa la sua espansione, e ogni persona che viva una profonda liberazione acquisisce maggiore sensibilità davanti alle necessità degli altri. Comunicandolo, il bene attecchisce e si sviluppa".

28 M. DE FOUCAULT, *Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, 28.

29 Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Penguin, London 1984.

30 C. DE FOUCAULD, *Lettera a Louis Massignon*, in ID., *Opere spirituali*, Ed. Paoline, Roma 1984<sup>6</sup>, 723.

31 Cfr. J. L. LORDA, *La antropología cristiana: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996.

“familiare”<sup>32</sup>. Partendo dalla logica del diritto, bisogna affermare con forza che la famiglia racchiude in sé un carattere antropogenico e configura l’uomo come soggetto di diritti e doveri. L’uomo è un “animale familiare”.

Di conseguenza, va riconosciuta la priorità ontologica della comunità familiare rispetto alla comunità politica. La casa (*oikos*) è il luogo del linguaggio e della cultura che strutturano inizialmente il soggetto umano e lo aprono alle molteplici relazioni che ne caratterizzano l’esistenza. Di conseguenza, è qui che ritroviamo anche la radice del diritto e delle relazioni vere e proprie tra le generazioni. Soltanto così è possibile giungere ad una visione unitaria e ordinata dell’uomo che si fonda su quell’amore specifico capace di generare la famiglia, da considerare necessariamente come immagine dell’amore di Dio.

La Professoressa Giovanna Rossi dell’Università Cattolica Sacro Cuore di Milano, ci ha proposto un attento studio sociologico con lo scopo di mostrare come la famiglia sia un soggetto sociale nella prospettiva della trasmissione dei valori. Se adottiamo la giusta visione, in grado di analizzare nel suo insieme i diversi fattori che influenzano l’identità dell’uomo, possiamo vedere, sempre a partire dalla sociologia, il *genoma familiare* della società<sup>33</sup> che ha necessariamente bisogno dell’istituto familiare. È qualcosa di talmente evidente da diventare fondamento di un nuovo modo di guardare alla famiglia nella società.

La ricchezza del contributo della professoressa svela il modo in cui la famiglia sia il luogo fondamentale per la comunicazione dei valori come beni simbolici essenziali per la vita sociale. Appare, in particolare, la *fede*<sup>34</sup>, poiché, in quanto tale, implica sempre la presenza di un vincolo in cui la famiglia rappresenta uno degli elementi principali. La fede e la famiglia sono dunque intrinsecamente legate. In altri termini, la società deve sapere che l’istituto familiare è il cammino di trasmissione privilegiato ed insostituibile di un patrimonio inestimabile per tutta l’umanità.

32 Cfr. F. D’AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 2003.

33 Un’espressione di: P. DONATI, *La famiglia. Il genoma che fa vivere la società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

34 Cfr. G. ROSSI, “Famiglia e trasmissione della fede”, in J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia, luce di Dio in una società senza Dio. Nuova evangelizzazione e famiglia*, Cantagalli, Siena 2014, 35-83.

Le domande successive che hanno alimentato un dialogo estremamente interessante erano volte a chiarire alcuni contenuti impliciti nelle relazioni presentate. Tra i numerosi temi emersi possiamo indicare: il ruolo dell'affetto nel suo rapporto con l'intelligenza al fine di trovare l'autentica identità umana; la difficoltà della formazione del soggetto nella situazione attuale frammentata ed ideologizzata; il fondamento della famiglia come soggetto di diritti dinanzi alla sua emotivizzazione e privatizzazione; l'importanza dell'educazione e delle virtù per la vita familiare. Una serie di questioni di ampia portata, dunque, che la Chiesa deve tenere in considerazione nella sua evangelizzazione. Dal dibattito è emersa chiaramente l'affermazione della realtà del soggetto familiare in seno alla società.

## 5. DINANZI ALL'IDEOLOGIA, IL DIALOGO FAMILIARE

Arriviamo così all'ultimo tema del dialogo, che è sempre stato il centro del rapporto Chiesa-mondo. Il suo fondamento teologico è il senso dialogale della rivelazione contenuto nella Costituzione *Dei Verbum*<sup>35</sup>. Non è stato facile metterlo in pratica negli anni successivi al Concilio ed abbiamo assistito ad una evoluzione della pressione ideologica su diversi ambiti della società, con una pretesa postcristiana e una pressione esercitata contro la famiglia, che lo stesso Papa Francesco ha denominato "colonialismo ideologico"<sup>36</sup>. Affinché la famiglia possa recuperare il proprio posto in questo ambito, è necessario illuminare tali luoghi di dialogo, proprio a partire dal bene che la famiglia rappresenta come luogo primario di dialogo e di cultura.

Il Professor Sergio Belardinelli dell'Università degli Studi di Bologna sede di Forlì è partito dall'esperienza cristiana che, lungo la storia, ha dimostrato una capacità singolare di apprendere dall'altro senza mai rinunciare ad essere se stessa<sup>37</sup>. La sua esistenza è sempre stata contraddistinta

35 Cfr. J. RATZINGER, "Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Constitutio dogmatica de divina Revelatione «Dei Verbum»)", "Kommentar zum I. Kapitel", in *Des zweite Vatikanische Konzil. Lexikon für Theologie und Kirche* 13, Freiburg - Basel - Wien 1986, 504-515.

36 FRANCESCO, *Discorso all'incontro con le famiglie*, Manila (16-I-2015).

37 Cfr. S. BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

da un costante dialogo con le culture più diverse, a dimostrazione della sua posizione radicalmente aperta. Lo ha sempre fatto, inoltre, con particolare attenzione, tanto che oggi la Chiesa è l'unica capace di preservare il valore della modernità contro lo svuotamento del relativismo.

È qui che la famiglia occupa un posto chiave in qualsiasi dialogo, poiché il motivo dello stesso deve tendere sempre all'*educazione del soggetto*. Basta gettare uno sguardo alla nostra cultura per veder emergere l'importanza acquisita dall'educazione sessuale nella quale la famiglia deve svolgere un ruolo centrale come principio di evangelizzazione. Possiamo dire che il fatto di essere passati attraverso l'esperienza del nichilismo aiuta a comprendere meglio la forza della tradizione cristiana che difende con veemenza la dignità dell'uomo.

Il Professor Philippe Bordeyne del Institut Catholique de Paris ha imperniato la sua relazione sulla propria esperienza di esperto per la XIV Assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Il Professore ha voluto mettere in evidenza lo stretto legame che unisce il Vaticano II e la *Relatio* dell'ultimo Sinodo, sia nell'uso della terminologia che nell'ecclesiologia presentata. Ecco dunque che si apre al futuro un vero e proprio cammino di crescita verso la presa di coscienza del Vangelo della Famiglia che la Chiesa annunzia nel suo rapporto con il mondo. In questo quadro di riferimento, egli si è soffermato in particolare su ciò che può significare l'accompagnamento personale alle famiglie come collaborazione alla grazia, seguendo la prospettiva della rivelazione dell'amore come immagine della Trinità. Non si può compiere tale missione senza considerare la reciprocità tra Chiesa e famiglia come chiesa domestica<sup>38</sup> che ha, in sé, una missione sociale di ampia portata.

Il Professor Carlos Scarponi della Universidad Católica de Argentina ha presentato un'analisi molto accurata della missione della famiglia in seno alla Chiesa. Come primo riferimento, egli ha considerato i documenti del CELAM, in particolare quello di Aparecida<sup>39</sup>. Al di là delle affermazioni parziali, bisogna considerare il fondamento ecclesiologico su cui si basa. Nella fattispecie, si possono osservare alcune importanti carenze, soprattutto per quanto attiene alla famiglia come soggetto di

38 Con un riferimento a: PAOLO VI, Es.Ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 71. Citata in: XIV ASSEMBLEA ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relatio finalis* (2015), n. 43.

39 Che anticipa in molti punti: FRANCESCO, Es.Ap. *Evangelii gaudium*.

evangelizzazione in risposta alla chiamata di Dio. Nella vita delle famiglie deve emergere come il sacramento del matrimonio, in virtù della sua stessa identità nata dalla carità, sia parte costitutiva della Chiesa,.

Al fine di mostrare la ricchezza della famiglia per la missione ecclesiale, il professore si è basato sul discorso di Papa Francesco alle famiglie missionarie del cammino neocatecumenale<sup>40</sup>. La soggettività specifica della famiglia è, senza dubbio, un'enorme risorsa per l'evangelizzazione in risposta alle esigenze del Concilio. Nella famiglia diviene visibile una pienezza umana legata agli eventi più concreti della vita. Partendo da questa osservazione, il professore argentino ha voluto esplicitare i primi passi di ciò che può essere considerata una missione pienamente ecclesiale della famiglia. Bisogna riconoscere che questo richiede una conversione pastorale di ampio respiro.

Il successivo scambio di opinioni è stato particolarmente intenso a causa dell'incisività delle relazioni dal carattere provocatorio: esse, invero, non si sono limitate a descrivere fatti ma si sono spinte fino a suggerire la necessità di intraprendere, nella vita della Chiesa, nuovi cammini di evangelizzazione, sulla scia delle diverse proposte sinodali che vanno ancora analizzate ed interpretate in seno ad una pastorale concreta, ma sempre in una comunione ecclesiale fondamentale.

## 6. CONCLUSIONE. UN CAMMINO DA PERCORRERE

Durante il Congresso, si è parlato molto di dialogo. In realtà, esso è stato un grande esercizio di dialogo con tutto ciò che questo comporta come libertà e generosità tra gli interlocutori. Si è dunque potuta manifestare la ricchezza dei contenuti e, soprattutto, la fecondità della prospettiva nella quale il tema è stato presentato poiché la centralità della famiglia esige uno studio dalla particolare profondità umana e divina a cui abbiamo tentato di dare una risposta.

Quando il dialogo è costruttivo, i risultati ottenuti conducono ad una realtà che supera il dialogo portandolo ad un livello superiore: la gratitudine. Un tale esercizio contiene l'esperienza di un dono, in un certo qual modo, ineffabile. La sua realtà può essere spiegata soltanto se si

---

40 Cfr. FRANCESCO, *Discorso alle famiglie del cammino neocatecumenale*, (6-III-2015).



tiene considerazione che il fondamento di qualsiasi linguaggio è l'amore, poiché è espressione del Logos divino, *Verbum spirans amorem*<sup>41</sup>.

Il dialogo tra i fratelli, in casa, nasce dal silenzio della madre che guarda e trattiene la parola che, in ultima analisi, procede dal silenzio<sup>42</sup>. Il dialogo della Chiesa con il mondo deve, come tale, generare fraternità e famiglia. Ecco la profezia di un mondo nuovo che proviene dal silenzio davanti a Dio e che sfocia nel canto di una madre che loda la sua misericordia "di generazione in generazione" (*Lc* 1,50).

---

41 SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 43, a. 5, ad 2: "Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem". Il cui precedente è: SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, 9, 10, 15 (CCL 50, 307): "Cum amore notitia".

42 Cfr. SANT'IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Magnesios*, 8, 2.













EDIZIONI CANTAGALLI  
Via Massetana Romana, 12  
53100 Siena  
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363  
[www.edizionicantagalli.com](http://www.edizionicantagalli.com)  
e-mail: [cantagalli@edizionicantagalli.com](mailto:cantagalli@edizionicantagalli.com)