

LA CHIESA E LA FAMIGLIA (*)

SOMMARIO: 1. *Le trasformazioni della famiglia e il conflitto delle interpretazioni* – 1.1. Osservazioni sulla ricerca contemporanea intorno alla famiglia – 1.2. I diversi approcci – 1.3. La parabola della famiglia 'privata': (a) Il caso emblematico: il figlio adolescente; (b) Generalizzazione – 2. *La pastorale della famiglia* – 2.1. La situazione della ricerca teorica – 2.2. La vicenda della pastorale effettiva – 3. *La teologia della famiglia*.

La famiglia vive oggi un momento di trasformazione rapida, e insieme di particolare incertezza; ci riferiamo in particolare ai paesi europei e più in generale all'occidente nord-atlantico. La incertezza in tale materia è uno dei cespiti maggiori – o forse il maggiore – della più pervasiva incertezza che caratterizza in generale la condizione presente dell'uomo nelle civiltà sviluppate.

Sembra però insieme che la questione familiare ancora stenti a divenire oggetto di consistente attenzione a livello di cultura diffusa, e quindi anche manchi di attendibili e condivisi approfondimenti. La frammentazione delle prospettive e quindi dei presupposti teorici generali dai quali procede la ricerca di carattere empirico delle «scienze umane» sembra ulteriormente accrescere quell'incertezza, che pure ha la sua più profonda origine nella qualità dei mutamenti sociali e culturali della nostra epoca.

Una particolare cura per la famiglia caratterizza tradizionalmente la pastorale cattolica; il fatto è riconosciuto da tutti, anche se poi

(*) Il saggio riproduce la 'relazione base' predisposta per il Seminario di Studio sulla Famiglia, tenuto a Gazzada nei giorni 11-13 giugno 1992 e promosso dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI, di cui sono in preparazione gli atti a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro. La rivista ha già pubblicato sul tema l'intervento di G. RICONDA, *Filosofia della famiglia*, ScCatt 120 (1992) 131-151, un contributo presentato in una delle fasi precedenti del Seminario di Studio, durante il maggio 1991.

viene diversamente valutato. Oggi però la Chiesa stessa appare obiettivamente incerta nella scelta delle strategie pastorali mediante le quali realizzare concretamente questa cura, che pure merita immutato privilegio.

Al tradizionale apprezzamento cattolico per la famiglia non corrisponde infatti una tradizione di pensiero teorico (teologico) proporzionalmente elaborata. E' da tutti riconosciuto il fatto che manca nella tradizione una [almeno esplicita] teologia della famiglia. Soltanto in tempi assai recenti la teologia ha cominciato ad occuparsi del tema, senza per altro raggiungere fino ad oggi consistenti consensi, e soprattutto univoci e pertinenti consensi.

L'interesse recente, tardivo e ancora assai incerto, della teologia per la famiglia prende corpo appunto sotto la espressione immediata della emergenza pastorale. Non sorprende troppo che tale interesse assuma di conseguenza forme troppo precipitosamente informate a criteri pragmatici, senza invece occuparsi adeguatamente del momento logicamente previo, quello cioè di elaborare una comprensione analitica dei problemi proposti dalla esperienza pratica, e quindi anche una formalizzazione degli stessi interrogativi teorici che essi obiettivamente propongono.

Accade così che orientamenti teologici ed orientamenti pastorali di carattere contraddittorio possano di fatto coesistere senza confrontarsi, o addirittura senza avvertire la loro obiettiva contraddittorietà. Pensiamo, tipicamente, per un lato agli orientamenti che sottolineano il *carattere secolare* della famiglia così come della vita cristiana tutta del «laico», e per altro lato agli orientamenti che invece propongono una *lettura ecclesiocentrica* della famiglia («piccola Chiesa», «ministero coniugale», e categorie simili).

Tale indeterminatezza, comunque grave in rapporto al servizio pastorale nei confronti della famiglia, pesa più radicalmente nel senso di determinare un corrispondente fattore di incertezza nella pastorale tutta. Le forme storiche del ministero pastorale sono infatti – come subito si può facilmente intuire – largamente debitorie nei confronti delle forme dell'esperienza familiare da esse propiziate.

La teologia contemporanea deve dunque mostrare la responsabilità del proprio ministero ecclesiale anche così: impegnandosi a correggere questa obiettiva dispersione della ricerca (o della semplice retorica) familiare. A tale obiettivo appunto mira il presente seminario.

L'obiettivo appare certo assai arduo. L'argomento famiglia infatti non consente d'essere trattato in maniera 'regionale'. Esso subito coinvolge tutti i temi fondamentali del riflessione teologica contemporanea

Per un primo lato (1.), la riflessione teologica sulla famiglia strettamente si connette con i problemi generali del discernimento storico-civile. Sono infatti le generali trasformazioni sociali e culturali quelle che determinano la prima percezione della obsolescenza delle forme consuete della pastorale, e alimentano quindi l'emergenza pastorale. La stessa necessità di un'istruzione teorica del problema famiglia appariva, a ragione o a torto, proporzionalmente meno urgente in tempi nei quali sussisteva una fondamentale stabilità e chiarezza del costume familiare, e per di più una indubitata connotazione cristiana di tale costume. Esattamente in tali circostanze occorre riconoscere i motivi fondamentali di quella latenza del tema famiglia per la tradizione teologica, della quale si diceva.

Oggi invece il costume conosce processi di appariscente destrutturazione. Essi sembrano talora prospettare presso gli stessi teologi un dubbio di fondo circa la presunta pertinenza di un'istanza normativa quale quella del costume per la coscienza cristiana. Alternativamente, essi suggeriscono la resa ad una concezione convenzionalistica del costume, che lo sottrarrebbe del tutto ad ogni giudizio veritativo, *et quidem* ad ogni giudizio cristiano e quindi teologico.

La risposta pertinente della teologia sembra però debba essere un'altra: quella che si cimenta con i problemi obiettivi proposti dalla comprensione del mutamento culturale, e quindi insieme dal giudizio cristiano su di esso. Tale comprensione valutante è la condizione indispensabile perché possa essere elaborata una strategia pastorale pertinente, e quindi anche una dottrina cristiana della famiglia effettivamente capace di illuminare le coscienze. Questo è infatti il primo compito della pastorale, precedente quello più mediato di concorrere alle condizioni civili della «promozione umana». In ordine a tale comprensione valutante si propone di necessità un confronto della teologia con quelle forme del sapere contemporaneo che si occupano dell'umano in prospettiva empirica («scienze umane»). Tale confronto solleva a sua volta complessi problemi pregiudiziali di carattere teorico.

Di fatto invece, nel caso della famiglia così come nel caso di ogni altro tema pastorale, accade troppo spesso che la teologia inclini a rispondere al mutamento civile mediante il mutamento di se stessa, secondo una dubbia interpretazione dell'imperativo dell'«aggiornamento»; esso diventa *adattamento* ai luoghi comuni dell'epoca, che si esonera dal compito di comprendere il senso e il valore del mutamento in questione.

Il processo effettivo di destrutturazione del costume familiare, alimentato sotto un primo più originario profilo dalle forme gene-

rali della trasformazione 'materiale' della civiltà, è poi per altro verso legittimato e incentivato mediante argomenti di principio, i quali attingono alla complessiva tradizione etico-civile. Pensiamo in particolare alla tendenza sistemica, che separa tra 'matrimonio' (o meglio, rapporto di coppia) e famiglia (rapporto parentale): una tale separazione cerca legittimazione appellandosi a *valori* 'personalistici' storicamente largamente debitori nei confronti della tradizione cristiana, ai quali – finché ci si fermi alla loro enunciazione generalissima – la coscienza cristiana sembra quindi non possa che consentire. Ad una tale separazione sembrano – certo solo equivocamente – consentire di fatto anche molte voci teologiche contemporanee. L'equivoco si rende possibile sullo sfondo della rimozione del nesso, viceversa imprescindibile, tra *valori e forme concrete del costume*.

Il chiarimento di questi equivoci, oltre che assolutamente urgente in rapporto alla responsabilità della specifica pastorale familiare, appare essenziale in ordine ad una più determinata istruzione del problema generale del giudizio cristiano sull'epoca presente. Il tema famiglia appare sotto tale profilo strettamente intrecciato a quella più pervasiva questione de «La condizione della Chiesa nel mondo contemporaneo», che è a tema della costituzione *Gaudium et spes*.

Le ragioni di *impasse*, che sembrano impedire una più chiara istruzione di tale questione, vanno cercate nel difetto di cui ancora soffre la teologia di una strumentazione concettuale adeguata. Concetti come quello di «storia», «società», «cultura», «costume», ovviamente imprescindibili, non appartengono al linguaggio tecnico della teologia convenzionale, e sono oggi ancora usati dalla teologia con scarsa consapevolezza teorica. La chiarificazione concettuale appartiene immediatamente alle competenze del discorso filosofico; essa tuttavia impegna poi subito la teologia ad una simultanea chiarificazione di livello propriamente teologico.

Formalmente distinto dal compito di una comprensione cristiana dell'epoca, ma certo in molti modi legato ad esso, è poi il compito di una riflessa comprensione valutante delle forme effettive della pastorale (2.): pensiamo alle forme pratiche immediate, nelle quali la Chiesa di fatto ha già affrontato, e in qualche modo anche dato 'risolto', i problemi proposti dalla nuova realtà civile. Tale comprensione e tale giudizio non si possono produrre, come molte volte è stato ribadito, per comparazione di quelle forme con un supposto canone universale. L'universale infatti non è mai adeguatamente noto a monte rispetto al riferimento alle forme storiche concrete nelle quali esso via via si realizza e anche si manifesta. E tuttavia, è vero anche che le forme storiche non possono essere

adeguatamente intese, e tanto meno apprezzate, se non ponendo insieme sempre da capo la questione teorica circa l'universale. Esplicitare la 'filosofia' implicita nelle forme della pastorale corrente, e quindi verificarne la pertinenza per riferimento alla verità cristiana, correggerne eventualmente i difetti, questi sono i compiti caratteristici del momento pratico della teologia.

Proprio in forza di quella circolarità tra particolare e universale, alla quale s'è fatto appena cenno, non è possibile separare, è tuttavia necessario distinguere, tra il momento teologico-pratico e quello teologico-teorico. La teologia della famiglia (3.) deve svolgersi interpretando, e quindi insieme superando, quella sorta di innaturale sequestro che impediva di scorgere il nesso obiettivo del tema matrimonio con il più comprensivo tema della famiglia, e quindi la stessa necessità di una teologia della famiglia. Un tale compito coinvolge tutti i temi fondamentali della teologia. La teologia sacramentaria, che in prima battuta sembra essere quella più immediatamente riguardata, conosce oggi per se stessa un momento di spiccata incertezza. Tra i sacramenti poi il matrimonio propone a titolo speciale le questioni generali dei rapporti tra fede e sacramento, Chiesa e sacramento, tra sacramento e morale.

1. LE TRASFORMAZIONI DELLA FAMIGLIA E IL CONFLITTO DELLE INTERPRETAZIONI

Le trasformazioni recenti della famiglia sono assai appariscenti; sono quindi anche immediatamente note in qualche modo alla coscienza di ogni persona, credente o meno, laico o prete. E tuttavia, quando si cerchi di formalizzare il giudizio su tali trasformazioni, appare estremamente difficile il consenso, e prima ancora l'univocità del discorso. Intorno al tema famiglia, come intorno a tutti i temi antropologici fondamentali, sembra subito prodursi il conflitto delle interpretazioni. Il conflitto riguarda, più precisamente, gli *approcci teoricamente istruiti* al tema. Per quanto riguarda invece il giudizio della *coscienza immediata*, esso rimane assai implicito. Addirittura, spesso sembra non si possa neppure parlare di giudizio, ma soltanto di umori di fronte al mutamento, di reazioni di carattere emotivo e spesso anche contraddittorie.

Per chiarire questo stato di cose, sembra utile premettere alcune considerazioni di carattere metodologico, circa le forme contemporanee del sapere pubblico intorno alla famiglia (1.1.); solo poi tenderemo una prospettiva estremamente sintetica delle dinamiche qualificanti i diversi approcci disciplinari (1.2.); proporranno

quindi un sommario abbozzo in proprio della trasformazione contemporanea della famiglia, privilegiando l'ottica dell'interesse pastorale (1.3.); esso ci consentirà alcune considerazioni sintetiche intorno al tema dei complessi rapporti tra la famiglia contemporanea e la Chiesa (1.4.).

1.1. Osservazioni sulla ricerca contemporanea intorno alla famiglia

La famiglia è diventata oggetto della riflessione teorica soltanto in tempi recenti. Non soltanto la teologia, infatti, ma la stessa filosofia non s'è occupata tradizionalmente del tema ⁽¹⁾.

Il recente interesse della ricerca teorica per il tema della famiglia si produce, più precisamente, nell'ambito delle cosiddette «scienze umane»: l'etnologia e l'antropologia culturale per un lato; la sociologia, la storiografia e la psicologia per altro lato. L'interesse filosofico per il tema rimane decisamente marginale ⁽²⁾; anche i filosofi come gli stessi teologi, quando incontrano marginalmente il tema, fanno facile riferimento ai *loci communes* delle scienze umane.

Tratto comune della ricerca 'scientifica' contemporanea sul tema della famiglia è quello di un pregiudiziale e tacito 'oggettivismo': si suppone cioè, con maggiore o minore consapevolezza, che la teoria della famiglia possa prodursi senza necessità di riferirsi alle forme della coscienza umana, e quindi alla sua intrinseca e originaria connotazione familiare; la teoria dovrebbe prescindere da tale riferimento per valere appunto come 'scientifica' ⁽³⁾.

In tale tratto oggettivistico è da ricercare la ragione obiettiva del conseguente tratto di *spiccato arbitrio* delle teorie contemporanee della famiglia, così come del loro *pluralismo* frammentario che sembra precludere la comparazione argomentata. Perché si possa produrre una tale comparazione, occorrerebbe quale referente comune quello offerto appunto soltanto dalla coscienza, così com'essa si esprime socialmente nelle forme della comune tradizione civile.

(1) G. RICONDA, *Filosofia della famiglia*, in «Annuario Filosofico» n. 7, 1991, pp. 101-118. Dello stesso, *Filosofia della famiglia*, ScCatt 120 (1992) 131-151.

(2) Si deve ricordare soprattutto il nome di G. MARCEL, e in specie i due saggi di *Homo viator* (1945, tr. it. Borla, Torino 1967, pp. 81-144) dedicati al tema.

(3) Le «scienze umane» prolungano, sotto tale profilo, il pregiudizio caratteristico del progetto «illuministico» moderno di una sapere emancipato dal riferimento costitutivo alla tradizione; tale pregiudizio alimenta quel tratto anti-familistico, o rispettivamente quel complesso anti-paterno, esso stesso caratteristico della cultura moderna: cf in proposito la denuncia di J. LACROIX, nel cap. 1 di *Force et faiblesse de la famille*, Cerf, Paris 1948.

La scoraggiante dispersione delle teorie contemporanee a proposito della famiglia sembra, in prima battuta, confermare anche per riferimento a questo tema un principio generale, qualche volta effettivamente enunciato, più spesso soltanto tacitamente condiviso, circa il rapporto che nella vicenda moderna si stabilisce tra pensiero teorico e istituzioni sociali più fondamentali: esse sono giudicate certo come di fatto irrinunciabili, ma insieme come non argomentabili; interrogarsi a proposito della loro verità, o del loro fondamento, equivale a scalzarne l'autorità ⁽⁴⁾; le questioni proposte a tale riguardo sono insolubili.

La verità è un'altra: il limite non è subito e indistintamente del sapere o della teoria in generale; è invece quello del sapere 'oggettivistico' o 'scientifico' moderno; esso è sapere che si progetta e si rappresenta come «impregiudicato», che si realizza quindi a prezzo dell'arbitraria censura di quella tradizione culturale della quale in realtà continua segretamente a nutrirsi. Appunto una tale censura determina l'*obiettiva irresponsabilità* del sapere 'scientifico': esso è nell'impossibilità obiettiva di rispondere di sé a fronte della coscienza immediata dell'uomo. A tale irresponsabilità corrisponde poi di fatto l'innegabile distanza che oggi sussiste, specie con riguardo ad una materia come la famiglia, tra le forme della 'scienza' pubblica e le forme della coscienza privata ⁽⁵⁾.

1.2. I diversi approcci

Sullo sfondo del tratto indicato, che accomuna i diversi progetti scientifici moderni sul tema della famiglia, occorre per altro distinguere tra approcci che mettono a tema la famiglia in culture diverse dalla nostra ⁽⁶⁾, e approcci invece che si interessano della

(4) Ci riferiamo alle note sentenze di B. PASCAL a proposito del costume e delle leggi: « ... rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi; tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramènera à son principe l'anéanti. (...) L'art de fronder, bouleverser les États, est d'ébranler les coutumes établies, en sondant jusque dans leur source, pour marquer leur défaut d'autorité et de justice », *Pensées*, ed. J. Chevalier, n. 230.

(5) Questo giudizio non deve essere ovviamente inteso quasi sottintendesse un rifiuto pregiudiziale di ogni forma di sapere regionale ('scientifica', se si vuole), la quale consapevolmente sospenda il riferimento a questa o quell'altra certezza della 'coscienza': ma l'*epoché* in questione ha da essere appunto consapevole e regionale, così come consapevole ha da essere l'astrattezza del sapere conseguente.

(6) Si tratta dell'etnologia prima, dell'antropologia culturale poi, e anche (marginalmente) di certi indirizzi della ricerca storiografica; è da notare per altro che etnologia e antropologia culturale, prima e più radicalmente che della famiglia,

famiglia occidentale, *et quidem* delle sue trasformazioni moderne e dei suoi innegabili problemi; qui ci occuperemo soltanto di questo secondo genere di approcci.

(a) *La ricerca sociologica* inizia ad occuparsi metodicamente della famiglia soltanto in epoca relativamente recente. Infatti, pur essendo ovviamente riconosciuto che la famiglia è da sempre istituzione sociale assolutamente imprescindibile ⁽⁷⁾, essa non diviene oggetto di un'attenzione teorica esplicita da parte dei padri fondatori della sociologia (E. Durkheim, M. Weber). I primi ricercatori che si applicano tematicamente all'argomento nel periodo tra le due guerre sono americani, e considerano precisamente la dinamica della famiglia moderna. Essa sembra ad essi caratterizzata, a differenza di quella antica, dalla perdita del profilo istituzionale, a vantaggio della fisionomia di *companionship*, e quindi dal privilegio degli aspetti di reciprocità personale rispetto a quelli funzionali ⁽⁸⁾.

La perdita di molte delle funzioni sociali tradizionali da parte della famiglia è riconosciuta anche da Talcott Parsons ⁽⁹⁾, il sociologo che ha dato alla ricerca sulla famiglia moderna uno dei contributi più tempestivi e più illuminanti; tale perdita non è però da lui intesa quasi comportasse una generale «crisi» della famiglia e una sua perdita di rilievo sociale: al contrario, lo sgravio da altre funzioni consente quella 'specializzazione' della famiglia, che fa di essa una struttura sociale assolutamente essenziale nella civiltà contemporanea. Più precisamente, ad essa sono assegnate in esclusiva due funzioni di fondamentale rilievo sociale, quali la *socializzazione primaria* dei minori e la *stabilizzazione emotiva* degli adulti. La teoria di Parsons dà espressione teorica conseguente, e certo anche un poco esasperata, ad un'immagine della famiglia e dei suoi rapporti con la società tutta, che effettivamente appare

si occupano della «parentela»; l'idea di famiglia è infatti considerata come non subito univoca ed esposta al sospetto di 'etnocentrismo'.

(7) Decisamente marginale, e presto abbandonata, è la tesi enunciata a fine '800 da L. Morgan (*Sistemi di consanguineità e affinità della famiglia umana*, 1871, e *La società antica*, 1877) e pubblicizzata da K. Marx e F. Engels, di una presunta originaria promiscuità sessuale («matrimonio di gruppo»); la confutazione puntuale sotto il profilo etnologico fu prodotta da E. WESTERMACK, *La storia del matrimonio umano*, del 1899. Più diffusamente sostenute sono invece le tesi che negano l'universalità della famiglia «nucleare», intesa cioè come coppia con figli, la quale si sarebbe sviluppata («legge di contrazione progressiva») a procedere da forme di parentela più indifferenziate (così per esempio E. Durkheim).

(8) Ci riferiamo principalmente a W. G. Ogburn; cf. W. G. OGBURN - M. F. NIMKOFF, *Technology and the Changing Family*, Houghton Mifflin, Boston 1955.

(9) L'opera fondamentale è T. PARSONS - R. BALES, *Famiglia e socializzazione* (1960), Mondadori, Milano 1974.

assai diffusa nella coscienza moderna, specie dei ceti medi. L'immagine è quella di una famiglia che non fa numero con le altre istituzioni sociali; essa non può essere pensata come «piccola società»; è invece un «sottosistema sociale» *funzionalmente* legato alla società tutta.

Parsons esprime una valutazione complessivamente ottimistica della trasformazione sociale della famiglia moderna; pare a lui, in conformità rispetto a stereotipi effettivamente oggi assai diffusi, che quella sorta di 'divisione dei compiti', per la quale la famiglia moderna assume in esclusiva i compiti di carattere *affettivo*, e quindi anche di carattere educativo ⁽¹⁰⁾, costituisca un guadagno. Non sembra invece accordare molta attenzione agli indubitabili problemi connessi a quell'oggettivo aggravio, fino a limiti psicologicamente intollerabili, che la famiglia conosce a motivo della solitudine alla quale essa è consegnata nell'adempimento di funzioni che obiettivamente esigono una *Lebenswelt* sociale.

La teoria della famiglia contemporanea proposta da Parsons, pur carente sotto il profilo teorico, e quindi poi anche per quanto attiene alla diagnosi dei problemi storici della famiglia, offre un disegno di buona approssimazione della dinamica di fondo: la famiglia, tendenzialmente separata dal sistema macrosociale, appare oggi obiettivamente gravata di compiti grandiosi: propiziare la prima strutturazione psicologica della personalità, e poi favorire la sua stabilità emotiva. Per questi compiti la persona appare sempre meno aiutata dalle forme complessive della sua socializzazione secondaria.

Una diagnosi assai meno ottimistica propone invece la «teoria critica» della società della scuola di Francoforte ⁽¹¹⁾. Essa descrive e insieme denuncia esattamente quegli aspetti di precarietà della personalità formata nella famiglia borghese moderna, sui quali invece la teoria di Parsons appare assai elusiva. Associando al modulo marxista della critica sociale (per altro molto liberamente interpretato) quello freudiano attento ai problemi della personalità, viene denunciato in particolare il tendenziale appiattimento della

(10) La distinzione tra il concetto di socializzazione primaria e quello di educazione certo non dovrebbe essere trascurata; Parsons non parla di una cosa tanto impegnativa come l'educazione; ma quello di cui egli parla è *in re* l'educazione; proprio per tale obiettivo rilievo cruciale che la famiglia «borghese» ha sotto il profilo educativo appare plausibile la sua difesa da parte di B. e P.L. BERGER, *In difesa della famiglia borghese*, Il Mulino, Bologna 1984.

(11) Vedi soprattutto la ricerca comune M. HORKHEIMER (ed.), *Studi sull'autorità e la famiglia* (1936), Utet, Torino 1976; Th. W. ADORNO ed altri, *La personalità autoritaria*, Comunità, Milano 1973 (tr. it. del vol. 3 della ricerca collettiva *Studies in Prejudice*, 1943-1950).

figura del padre biografico che si produce in forza della pressione del padre collettivo, e cioè delle agenzie pubbliche della comunicazione culturale («industria culturale»). Gli effetti negativi che tale appiattimento produce sotto il profilo della strutturazione della personalità del minore sono quelli di una personalità precaria. Il carattere soltanto 'mimico' dell'apprendimento consentito dalle forme della comunicazione pubblica pregiudica la strutturazione di una coscienza autonoma e favorisce invece personalità dipendenti e gregarie.

Nel clima della cultura radicale degli anni '68 e seguenti, il pensiero caratterizzato dalla mescolanza tra Freud e Marx produrrà tuttavia numerose diagnosi e rispettivamente auspici – tra le due cose è difficile distinguere all'interno di un *wishful thinking* quale fu appunto quello in questione – circa la fine prossima della famiglia ⁽¹²⁾; diagnosi e auspici che sono stati puntualmente smentiti dalla vicenda civile successiva.

Negli anni recenti, soprattutto in Italia e soprattutto grazie ad una ricerca sociologica in qualche modo appartenente all'area cattolica, la ricerca sociologica ritorna a sottolineare le straordinarie capacità «autopoietiche» della famiglia ⁽¹³⁾.

(b) La *storiografia della famiglia* conosce un mutamento, o quanto meno un incremento, significativo a procedere dagli anni '60; mentre in precedenza era coltivato principalmente un approccio demografico, comincia ora a farsi viva un'attenzione ai «sentimenti» ⁽¹⁴⁾. Tale nuovo approccio è certo raccomandato dalla consapevolezza preliminare che gli storici hanno del profondo mutamento nei modi di sentire che si è prodotto in epoca genericamente «moderna»; il loro obiettivo è esattamente quello di esplora-

(12) Una recensione sommaria di questi indirizzi di pensiero 'radicali' degli anni '60 e '70 si può vedere ne c. 2 dell'opera di B. e P. L. BERGER sopra citata, pp.39-77.

(13) Cf soprattutto P. DONATI, tra i cui numerosissimi scritti ricordiamo quello nel *Primo rapporto sulla famiglia in Italia*, Cisf, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, che lancia lo slogan della famiglia «autopoietica», e il recente P. DONATI – P. DI NICOLA, *Lineamenti di sociologia della famiglia*, Nis, Roma 1989.

(14) Cf in tal senso C. A. ANDERSON, *Interpretazioni storiche della famiglia. L'Europa occidentale 1500-1914* (1980), Rosenberg & Sellier, Torino 1982: la recensione della letteratura storiografica sulla famiglia è qui articolata secondo i tre approcci «demografico», «dei sentimenti» e «dell'economia dell'aggregato domestico»; sotto il secondo capitolo si occupa fondamentalmente di quattro opere: PH. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna* (1960), Bari, Laterza 1968; E. SHORTER, *Famiglia e civiltà* (1975), Rizzoli, Milano 1978; J. L. FLANDRIN, *La famiglia* (1976), Comunità, Milano 1979; L. STONE, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Widenfields and Nicolson, London 1977.

re i tempi e i modi di tale mutamento, di esplicitarne quindi i fattori eziologici e chiarirne il senso. La via così intrapresa è certo irta di difficoltà, soprattutto connesse al difetto di documentazione attendibile; il materiale documentario appare infatti soprattutto letterario, e dunque confina pregiudizialmente la pertinenza della ricerca esclusivamente ai ceti colti. Il materiale rimane comunque scarso e disparato, tale da non consentire conclusioni univoche, o rispettivamente tale da incoraggiare estrapolazioni dubbie. In ogni caso, appaiono non dubitabili alcune evidenze minimali. Anzi tutto, quella di un diminuito controllo del gruppo sociale nei confronti della vita domestica, e la correlativa crescita dell'apprezzamento da parte dei coniugi del momento affettivo della relazione familiare, sia di quella coniugale che di quella parentale. Soltanto in epoca moderna la «casa» assume la risonanza affettiva di «focolare domestico»; i modi dell'abitazione separano la zona «giorno», che è pubblica, da quella «notte» che è invece sottratta alla curiosità degli estranei. Soltanto in epoca moderna, soprattutto, si costituisce – o più prudentemente assume rilievo polarizzante in rapporto alla complessiva vita della famiglia – quel «sentimento dell'infanzia» la cui nascita Ph. Ariès assegna in maniera alquanto sbrigativa alla seconda metà del XVII secolo ⁽¹⁵⁾.

(c) Ancor più recente di quello della sociologia è l'interesse della *ricerca psicologica* per il tema famiglia. Esso conosce una certa consistenza soltanto a procedere dagli anni '60 ⁽¹⁶⁾. Ci riferiamo in particolare alla ricerca che si colloca nella prospettiva clinica, e più precisamente nella prospettiva almeno in senso lato psicanalitica. Il fatto che la psicoanalisi abbia iniziato ad occuparsi di famiglia soltanto in tempi recentissimi è circostanza che ha obiettivamente di che sorprendere; infatti fin dagli inizi della pratica clinica e dell'elaborazione teorica di Freud era riconosciuto il rilievo cruciale che le relazioni parentali hanno in ordine alla strutturazione psicologica dell'Io. Esattamente nella scoperta del nesso tra Super-Io e figura paterna si deve scorgere uno degli apporti assolutamente qualificanti del nuovo approccio alla realtà della psiche umana. E tuttavia, né Freud né la gran parte dei suoi discepoli fecero del

(15) Ci riferiamo ovviamente a PH. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna* (1960), Laterza, Bari 1968; è uscita poi una seconda edizione arricchita dell'opera nel 1973.

(16) Per una documentazione di tale giudizio ci si può riferire a E. SCABINI (cur.), *L'organizzazione famiglia tra crisi e sviluppo*, Angeli, Milano 1985, che nella sua prima parte traccia una mappa generale degli approcci teorici della ricerca psicologica recente sulla famiglia; cf l'altro schema proposto da M. CUSINATO, *Psicologia delle relazioni familiari*, Mulino, Bologna 1988, pp. 11-26.

sistema 'famiglia' l'oggetto di una ricerca empirica effettiva. Le figure parentali erano da essi trattate come strutture archetipe⁽¹⁷⁾, senza tempo e né luogo, che si renderebbero quindi operanti nella dinamica psichica del singolo alla stregua di una sorta di 'mitologia' che non ha relazioni con alle forme effettive della cultura⁽¹⁸⁾.

Tale processo di surrettizia mitologizzazione della famiglia avrebbe bisogno di essere più attentamente interpretato; se ne dovrebbe in particolare riconoscere il nesso obiettivo con l'originaria prospettiva clinica, entro la quale si definisce il progetto teorico della psicoanalisi. Questa considerazione consentirebbe di precisare anche le ragioni di relativa pertinenza del processo in questione. Tale pertinenza è comunque solo relativa; essa viene meno, in particolare, nel momento in cui la psicoanalisi, da teoria di una pratica clinica, si trasforma in teoria generale dell'umano, o anche solo in teoria generale dei rapporti tra individuo e società.

(d) L'attenzione della *letteratura pastorale* per la ricerca delle scienze umane sulla famiglia rimane nel complesso piuttosto marginale ed incerta; essa è più precisamente confinata entro l'ambito della ricerca prodotta in università; pensiamo in particolare alla teologia pratica tedesca e alla sociologia religiosa americana.

(17) La nozione di «archetipo», come noto, è soltanto di C. G. JUNG, che di fatto tra gli archetipi annovera anche la figura della «madre» (cf in particolare il saggio *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, del 1938, in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1976); e tuttavia già in Freud la figura del «padre» svolge una funzione in qualche modo analoga rispetto a quella degli «archetipi» junghiani; pensiamo ovviamente al tema (mitologico) dell'Edipo, cf brevemente la sintesi offerta nella lez. 31^a della *Introduzione alla psicoanalisi. Seconda serie*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, pp. 170-190, che rimanda a *L'io e l'Es* del 1922; rilevanti sono però anche le opere che trasferiscono gli schemi teorici della psiche all'interpretazione dei fatti di civiltà: per il tema «padre» rilevanti in specie *Totem e Tabù* (1912s) e *Mosè e il monoteismo* (1939).

(18) Il precoce iniziatore (fin dal 1937) dell'approccio «interattivo» allo studio delle relazioni familiari, N. W. ACKERMANN, espressamente considera la questione; dopo aver ricordato come la relazione tra genitore e bambino costituisca il nucleo portante della concezione psicoanalitica dell'uomo, osserva: «Tuttavia, nella psicoanalisi, fino ad epoca recente, non sono state compiute osservazioni dirette sull'interazione familiare, e soltanto adesso si comincia a riconoscerne l'importanza. In effetti l'atteggiamento dei freudiani classici è stato quello di ritenere che le fantasie e sogni dei pazienti costituiscano la via maestra verso l'inconscio e che è relativamente poco importante conoscere la realtà dell'ambiente sociale (...). Al contrario, io credo che un'accurata comprensione dell'inconscio sia solo possibile se la sua dinamica viene interpretata nel contesto dell'organizzazione cosciente dell'esperienza, dei modelli totali d'interpretazione della personalità e delle realtà interpersonali prevalenti», *Psicodinamica della vita familiare* (1958), Torino, Boringhieri 1968, pp. 44s.

Non tocca invece le forme del magistero e del ministero pastorale sulla famiglia, i quali, come si vedrà, appaiono caratterizzati da un approccio al tema spiccatamente ecclesiocentrico. Anche la letteratura accademica conosce per altro appariscenti oscillazioni nel corso degli anni. A determinare tale obiettiva incertezza concorre per un lato la precarietà della stessa ricerca delle scienze umane, per altro lato il carattere obiettivamente acerbo, e talvolta troppo subalterno e rapsodico, del rapporto che la teologia intrattiene con tali nuove discipline.

La letteratura sulla famiglia degli anni '70, secondo un giudizio condiviso ⁽¹⁹⁾, sembra come dominata da una constatazione: la sorprendente *persistenza della famiglia*, all'indomani di una stagione che sembrava invece decretarne la rapida obsolescenza. In realtà, la diagnosi della fine prossima della famiglia era stata formulata da una letteratura sospetta, come s'è visto. Il trend culturale del famoso '68 era destinato a declinare abbastanza in fretta. Il radicalismo di quel pensiero era (ed è) fenomeno non meritevole di grande considerazione sotto il profilo propriamente teorico; meritevole invece di più attenzione in prospettiva socioculturale. Esso dava espressione ad una protesta che, al di là delle categorie impiegate tratte da un marxismo immaginario o rispettivamente da una confusa *koinè* psicoanalitica, era quella del soggetto individuale nei confronti di un *sistema* sociale avvertito come estraneo, e quindi anche 'repressivo'.

Il radicalismo velleitario e fumoso della protesta non si è dissolto per altro come nube al sole; ha lasciato una precisa traccia di sé. Gli anni '70 videro in tutti i paesi europei consistenti innovazioni a livello del diritto di famiglia, e più in generale del diritto riguardante il rapporto tra i sessi, la generazione e l'educazione. A tali innovazioni le singole chiese nazionali cercarono di resistere, appellandosi a più o meno pertinenti argomenti di principio. Nel complesso sembrò invece mancare una diagnosi sufficientemente elaborata e condivisa del fenomeno in questione nell'ottica socioculturale. Ora pare invece che proprio una tale ottica dovesse essere quella almeno in prima battuta più pertinente.

In ogni caso, la famiglia sembrò 'resistere', al di là di ogni previsione espressa dalla saggistica prevalente degli anni '60 e dei primi anni '70. Tale 'resistenza' appunto impose il tema famiglia alla rinnovata attenzione di sociologi e psicologi.

Negli anni '80 la letteratura pastorale sulla famiglia svolge con significativa insistenza il tema della *differenza della famiglia* rispetto

(19) Cf R. BLEISTEIN, *Familie als Thema*, in «Stimmen der Zeit» 108 (1983) 204-206.

ad altri modelli di rapporto sociale, e soprattutto rispetto a quei modelli immaginari per la famiglia proposti dalla precedente ricerca teorica o ideologica. Tuttavia la più concreta determinazione di questa differenza stenta ad divenire oggetto di precisa definizione concettuale nella stessa letteratura cattolica. Vieni fatto talora ricorso a modelli ingenuamente neo-romantici ⁽²⁰⁾ o di vago spiritualismo cristiano.

Non ci si può ovviamente limitare a registrare la complessiva tenuta della famiglia, e quindi a constatare l'infondatezza delle teorie sociali che ne prevedevano la prossima fine. Pur non scomparendo, pur realizzando fino al presente un'immagine che per buona fortuna è anche altra rispetto a quella che sociologi e psicologi descrivono, la famiglia subisce indubbiamente l'impatto della cultura ambiente: della cultura elaborata, e molto più della cultura intesa in accezione antropologica. Il suo obiettivo regime di marginalità rispetto al sistema sociale e civile produce per essa ragioni di crescente precarietà. La più precisa descrizione di questa precarietà, l'individuazione delle sue cause e del suo significato, costituiscono momenti imprescindibili della riflessione pastorale.

Tale opera di intelligenza storico-culturale d'altra parte non può prodursi se non a condizione di elaborarne simultaneamente la strumentazione teorica indispensabile. In particolare, occorre predisporre le categorie concettuali che consentono di articolare reciprocamente i tre momenti astrattamente distinti dell'esperienza familiare, come per altro dell'esperienza umana in genere: quello *psicologico*, quello *socioculturale*, quello *etico-religioso*. La distinzione dei tre momenti è astratta, e tuttavia indispensabile: ai tre momenti deve essere infatti riconosciuto un aspetto di sia pur soltanto relativa autonomia. Questo aspetto di autonomia, che la considerazione empirica della famiglia subito raccomanda, costituisce insieme la ragione di pertinenza della corrispondente distinzione delle diverse discipline che della famiglia si occupano appunto come di realtà empirica. La distinzione epistemologica è per altro anch'essa soltanto relativa: la famiglia, come ogni altra realtà umana, non può alla fine essere descritta positivisticamente a prescindere da ogni assunzione di carattere teorico, circa la struttura universale dell'esperienza umana.

(20) Ci riferiamo al fascicolo emblematico di «Concilium» (il n. 1 del 1979) intitolato *La famiglia in crisi o in trasformazione?* la risposta 'teologica' alla crisi avrebbe da essere quella della «ricerca di intimità», capace di attribuire alla famiglia il privilegio d'essere «una delle rare correnti calde di umanità» rimaste nella società tecnico-burocratica, così J. GRAND'MAISON, *La famiglia moderna, luogo di resistenza o agente di cambiamento?*, pp. 81-99, alla p. 99.

Né la ricerca empirica può prescindere dalla teoria; né la teoria, e nel caso la teologia, può prescindere dalla considerazione empirica. A motivo di tale complesso intreccio, la considerazione teologico-pastorale sembra destinata ad assumere un rilievo cruciale in ordine alla stessa prospettazione degli interrogativi ai quali la teologia teorica della famiglia dovrà dare risposta.

1.3. *La parabola della famiglia 'privata'*

Occorre tuttavia che la teologia pastorale non si limiti a citare l'una o l'altra tesi formulata dalla ricerca sociologica o da quella psicologica, né si limiti a produrre sintesi precipitose e soltanto nominali – sincretismi assai più che sintesi – a procedere da quelle tesi; occorre invece che essa si confronti immediatamente con la consistenza fenomenologica dei vissuti familiari, e lo faccia ponendosi espressamente nell'ottica della coscienza. Non consideri cioè la famiglia subito e solo sotto il profilo del benessere psichico, né sotto il profilo della cultura o dei comportamenti pratici, né sotto il profilo della società e del bene comune; e neppure sotto il profilo della Chiesa, o della fede e dei suoi problemi. Consideri invece la famiglia anzitutto nell'ottica della persona e del suo destino libero: della sua attitudine a volere, e volendo a realizzare la propria identità. Il privilegio obiettivo di tale ottica dovrebbe subito apparire ovvio; nelle forme culturalmente egemoni di interesse per la famiglia esso è di fatto trascurato. Quel privilegio è ovvio a doppio titolo: per un lato la formazione della coscienza della persona, e dunque della sua percezione della realtà come interpellante la propria libertà, è la cosa seria oggettivamente in gioco nell'esperienza familiare; per altro lato proprio alla coscienza si rivolge per sua natura il ministero del Vangelo.

Suggeriamo un rapidissimo abbozzo fenomenologico della esperienza familiare contemporanea, con la preoccupazione di evidenziare le ragioni di scarto che facilmente si producono tra il compito obiettivo che in ogni caso s'impone alla famiglia e le possibilità effettive ch'essa oggi ha di realizzarlo.

Il tratto dominante dell'esperienza familiare nella società contemporanea sembra effettivamente essere quello indicato, pur con diverse valutazioni, dalla ricerca sociologica: ci riferiamo al regime di *separazione tra famiglia e società* («famiglia privata»). Tale condizione, anticipata già in epoca moderna presso i ceti borghesi; si estende poi nelle società occidentali contemporanee a tutti i ceti.

La comprensione di tale tratto deve iscriversi entro il quadro della dinamica sociale più complessiva: quella sinteticamente de-

scritta nei termini del passaggio dall'antica società organica all'odierna società complessa ⁽²¹⁾. Si definisce come «complessa» la società che non conosce più un unico *sistema simbolico* (sistema di significati) capace di fungere quale referente comune per la legittimazione delle forme dello scambio sociale; conosce invece una pluralità di sistemi sociali, tendenzialmente *autoreferenziali*, definiti cioè a prescindere dal riferimento al resto dei rapporti sociali. Tale frammentazione dell'universo sociale comporta per sua natura, a monte rispetto alla considerazione di merito dei contenuti materiali dei singoli sistemi, la tendenza ad una pura e semplice obsolescenza della rispettiva valenza simbolica per la coscienza individuale. La società complessa inclina al privilegio di criteri di normazione sociale di carattere tecnico e burocratico, rispetto a criteri che invece facciano riferimento ad un senso capace di imporsi come *degno* («morale») alla coscienza personale. Appunto entro questo quadro generalissimo, certo anche genericissimo, si iscrive il regime di «privatezza» della famiglia, e quindi poi anche la sua marginalità nella società contemporanea.

Appaiono subito evidenti i problemi proposti da questa dinamica della società complessa. Sono per un lato problemi per il singolo che vive entro un tale quadro civile; sono però anche problemi per la società tutta. Il riconoscimento di tali problemi a livello di sapere pubblico, spesso anche a livello di sapere ecclesiastico, sembra essere impedito da quel diffuso pregiudizio che vorrebbe l'identità del singolo come semplicemente presupposta rispetto alle forme della sua partecipazione sociale. Più radicalmente, manca d'essere riconosciuto il fatto che l'identità umana può determinarsi soltanto attraverso una storia, e dunque anche attraverso la qualità obiettiva dei rapporti sociali. L'identità umana, nominalmente presupposta, mostra poi nella pratica di essere tutt'altro che ovvia. La società «complessa» predispone condizioni sistemiche tali da rendere ardui i processi di identificazione personale. A tali problemi si cerca poi rimedio esclusivamente nella direzione, essa stessa «privata», delle terapie psicologiche, non invece in quella più radicale di una critica delle forme civili.

La comprensione riflessa del rapporto comunque indubitabile tra processi di identificazione personale e relazioni sociali trova appunto nella considerazione della famiglia il suo snodo essenziale. Alla famiglia sembrano infatti semplicemente delegati compiti

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

fondamentali, e addirittura esclusivi, per quanto riguarda l'identificazione. Questo è detto anzi tutto con riferimento ai minori, e quindi ai processi della loro «educazione» o «socializzazione» ⁽²²⁾; ma poi anche con riferimento agli adulti e alla loro cosiddetta «stabilizzazione emotiva».

Il paradosso del rapporto tra famiglia e società nella esperienza contemporanea è appunto questa sproporzione tra grandiosità dei compiti obiettivamente assegnati alla famiglia ed esiguità dell'interesse sociale per la famiglia stessa. Più che *assegnati*, quei compiti appaiono soltanto *abbandonati* alla famiglia, nel senso che le altre istituzioni non se ne occupano.

La famiglia certo adempie in qualche modo a quei compiti; il modo è però assai incerto, sia per quanto riguarda i criteri che per quanto riguarda i risultati; è comunque modo sempre assai faticoso. Accenniamo ad una descrizione più determinata della precarietà della famiglia «privata», a procedere dalla considerazione di quel momento nel quale essa sembra farsi più 'clamorosa', e cioè l'età dell'adolescenza dei figli.

(a) Il caso emblematico: il figlio adolescente

Nell'età dell'adolescenza si manifesta con particolare chiarezza la distanza tra famiglia e società; più precisamente, tra universo simbolico della socializzazione primaria e universo culturale della socializzazione secondaria; tali ragioni di distanza appaiono difficilmente colmabili ad opera della iniziativa dei genitori. Le difficoltà si manifestano in forma appariscente nei conflitti tra figli e genitori nell'età dell'adolescenza; hanno però radici molto più remote; le sorprendenti risorse del fanciullo nella cosiddetta «età della latenza» consentono di tenere tali difficoltà nell'ombra prima di quell'età.

L'adolescente sembra per un lato raggiungere con relativa precocità l'*emancipazione* nei confronti dei genitori. Si tratta però di emancipazione apparente; essa pone paradossalmente le premesse per una protrazione effettiva dell'adolescenza, e dunque della dipendenza emotiva dai genitori, la quale minaccia di divenire addirittura interminabile ⁽²³⁾.

(22) Cf gli atti del seminario promosso da questa Fondazione sul tema educativo: A. CAPRIOLI – L. VACCARO, *Educazione. Questione cristiana e questione civile*, Morcelliana, Brescia 1991.

(23) Il tema è ritornante nella letteratura; vedi ad esempio J. BERGERET e altri, *Adolescenza terminata adolescenza interminabile* (1985), Borla, Roma 1987; per un bilancio generale dei due indirizzi fondamentali di ricerca sull'adolescenza, quello psicoanalitico e quello sociologico, vedi J. C. COLEMAN, *La natura dell'adolescenza* (1980), Il Mulino, Bologna 1991.

L'emancipazione precoce dell'adolescente riguarda in prima battuta soltanto i codici di comportamento, in seconda battuta anche i più incerti e comprensivi codici culturali. Per codici di comportamento intendiamo quelli che decidono del valore dei comportamenti, e quindi in particolare del lecito e dell'illecito; per codici culturali intendiamo invece quelli che presiedono alla percezione dei significati, non solo dei comportamenti ma della realtà tutta.

Semplici codici di comportamento per divenire effettivamente codici morali, e non rimanere invece semplici codici mimici, per strutturare dunque la coscienza e non normare semplicemente i comportamenti esteriori, debbono attingere la loro autorizzazione ai più fondamentali codici del senso. Costituisce ragione di proporzionale difficoltà nell'emancipazione dei figli il difetto di correlazione tra prescrizioni di comportamento che i genitori rivolgono ai figli e convinzioni che effettivamente presiedono alla loro vita personale.

Un tale difetto oggi non è solo eventuale; sembra per molti aspetti essere sistemico. Non può essere precipitosamente interpretato in termini morali, quasi dipendesse cioè da colpevole incoerenza pratica dei genitori. Il carattere 'artificiale' di molte prescrizioni, e più in generale di molti comportamenti educativi dei genitori, nasce infatti non da leggerezza o ipocrisia, ma da insicurezza, o in ogni caso da incapacità a scorgere nella propria coscienza indicazioni univoche circa i modi di realizzare la responsabilità educativa. In questa luce è da intendere anche il ricorso sempre più frequente alla competenza specialistica di psicologi, insegnanti e magari anche sacerdoti; come pure la ancor più comune soggezione alle ricette educative proposte dalle diverse agenzie della comunicazione pubblica. Queste pratiche alimentano facilmente atteggiamenti mimici che, anche a prescindere da ogni ulteriore valutazione di merito specifico, non propiziano certo il passaggio della coscienza del figlio dalla semplice prescrizione alla percezione del senso ad essa sotteso.

In ogni caso, i codici di comportamento e rispettivamente i codici culturali dei figli sembrano distanziarsi assai presto da quelli almeno impliciti nei processi della loro socializzazione primaria. Questi ultimi vanno distinti: i codici effettivamente operanti nelle forme della vita familiare sono diversi da quelli effettivamente propri dei genitori, e rispettivamente da quelli che sarebbe nelle intenzioni dei genitori trasmettere ai figli. Tra queste tre determinazioni del codice familiare non si dà oggi immediata identità. Gli atteggiamenti del genitore nei confronti del bambino trasmette comunque un messaggio; addirittura un messaggio tale da costituire virtualmente una *Weltanschauung*. Il bambino di fatto sempre scorge un

messaggio di tal genere nei comportamenti dei suoi genitori. Ma il messaggio che egli intende coincide solo in parte con quello che il genitore vuole trasmettere; ancor meno coincide con quello che il genitore personalmente vive.

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

A questa tacita convenzione concorre poi, equivocamente, una necessità psicologica oggettiva e di sempre: quella per la quale la comunicazione tra genitori e figli specie nell'età dell'adolescenza deve rispettare la regola del pudore, e quindi della comunicazione indiretta. Tale regola ha una ragione oggettiva: il genitore, nell'esercizio della sua autorità educativa, non deve cercare la *seduzione* (conduzione a sé) del figlio; deve invece temere questa eventualità come un obiettivo abuso d'autorità nei suoi confronti. Il suo obiettivo è invece, o rispettivamente ha da essere, quello di rendere testimonianza ad una verità più grande, nella quale soltanto il figlio può trovare il principio della propria libertà. Tale verità può e deve essere al figlio *attestata*, non solo né soprattutto insegnata. Il coinvolgimento della propria persona da parte del genitore è in tal senso imprescindibile nel compito educativo. Deve trattarsi però di coinvolgimento discreto, che sconti la differenza tra affetto e verità, che eviti quindi di fare dell'affetto l'argomento decisivo della verità.

Questa discrezione, in linea di principio necessaria, rischia di fatto d'essere vissuta nella famiglia contemporanea come semplice resa alla tacita e deprecabile convenzione che suggerisce di evitare ogni confronto troppo preciso con il figlio adolescente, specie a proposito dei supremi codici del vivere.

La comunicazione indiretta, per potersi effettivamente realizzare, esigerebbe infatti una proporzionale disponibilità di referenti obiettivi quali erano offerti nella società tradizionale dal costume, e quindi dalla testimonianza di molte persone intorno alla famiglia. Il venire meno di questi referenti rende i genitori anzitutto più insicuri a livello di convinzioni personali; poi anche più incerti circa la possibilità di riuscire effettivamente a comunicarle; ed infine più dubbiosi a proposito della stessa legittimità di produrre un

tentativo in tal senso. Il senso di quest'ultimo dubbio si esprime tipicamente nella forma del timore di fare dei propri figli dei *diversi*; il grande argomento usato dai figli infatti, per chiedere ogni autorizzazione, è appunto quello che dice: «Ma lo fan tutti!».

(b) Generalizzazione

Il caso emblematico della crisi dell'adolescenza rimanda agli altri momenti della relazione tra genitori e figli; rimanda poi più radicalmente alla qualità stessa del rapporto coniugale.

La crisi dell'adolescenza, in certa misura inevitabile e positiva, ha tanto più sicure probabilità di essere superata, quanto quanto più *obiettive* sono state le forme dell'educazione, e più genericamente le forme della relazione genitori-figlio, nell'età dell'infanzia. Qualifichiamo come *obiettive* quelle forme che possono essere praticamente autorizzate mediante il riferimento a codici di senso e di comportamento in qualche modo universali. Praticamente autorizzate poi vuol dire autorizzate non tanto dalle dichiarazioni verbali che le accompagnano, ma dalle motivazioni effettive e diffuse che ispirano i comportamenti complessivi dei genitori. Per predisporre le condizioni propizie all'emancipazione del minore, quei codici debbono essere insieme in qualche modo universali: debbono cioè essere effettivamente capaci di disegnare il profilo di una *Weltanschauung*, di una integrazione simbolica del senso della realtà tutta. Possono essere tali unicamente se in grado di articolarsi responsabilmente con le forme dell'oggettività sociale.

Alla realizzazione di queste condizioni nell'età infantile sono di impedimento diverse circostanze. Possiamo schematicamente riassumerle nei due tratti, dell'*arbitrio* e rispettivamente della *contrazione sentimentalistica* dei modelli di comportamento parentale. L'*arbitrio* è un'inclinazione facile dei genitori contemporanei. Tale inclinazione non si può intendere, né tantomeno correggere, riducendola senz'altro a parametri morali. Inclina infatti all'*arbitrio* l'obiettiva condizione di «privatezza» della famiglia. Essa non ha, o ha in misura sempre minore, modelli pubblici che possano valere quali paradigmi per la propria realizzazione. Il genitore, come più in generale la persona in ogni ambito del proprio comportamento «privato», ha l'impressione di essere condannato all'*arbitrio*; egli agisce in questo modo o nell'altro, ma con la percezione assidua e inquietante del largo margine di congetturalità che affligge in ogni caso la sua scelta. Sicché risulta proporzionalmente più probabile che, in circostanze pure obiettivamente simili, il genitore muti arbitrariamente il proprio comportamento. L'attesa di un codice, la domanda obbiettiva di qualcosa come una «legge», d'altra

parte è iscritta come una necessità psicologica nella mente del bambino. L'arbitrio obiettivo dei comportamenti parentali rende più difficile la realizzazione di quel processo di identificazione, che esige comunque il riferimento ad un codice assiologico, e ad un codice del quale appunto i genitori debbono obiettivamente essere i testimoni originari.

Un codice familiare si genererà poi certo sempre, in un modo o nell'altro. Si genererà nei fatti, nelle modalità pratiche delle relazioni familiari; si genererà poi anche nella mente, nella percezione psicologica cioè del minore. Si tratterà però di un codice per molti aspetti equivoco. L'equivocità è alimentata dal duplice cespite: la non corrispondenza del codice percepito dal figlio ai comportamenti effettivi dei genitori, e la non trasparente corrispondenza del codice familiare alle regole effettive dello scambio sociale esterno alla famiglia.

Garanzia di obiettività ai comportamenti parentali, e dunque loro attitudine a valere come schema dell'ordine «cosmico» ⁽²⁴⁾, potrebbe e dovrebbe offrire la comunicazione reciproca tra i coniugi. Il loro accordo infatti, molto prima che il figlio sappia rappresentarsene i contenuti, costituisce obiettivamente per lui la suprema garanzia dello stesso ordine cosmico. L'effettiva capacità di questo schema archetipo dell'ordine cosmico ad alimentare una *Weltanschauung* tale da offrire spazi promettenti all'iniziativa esistenziale del figlio non si realizza esclusivamente, né principalmente, attraverso le forme della comunicazione immediata dei genitori con i figli stessi; esige invece quell'attestazione pratica realizzata dal complesso dei comportamenti della vita comune di cui si diceva; mediante i comportamenti i genitori mostrano appunto di abitare lo stesso mondo, e di abitare un mondo effettivamente sicuro, prevedibile, accogliente. Nella famiglia nucleare contemporanea accade facilmente che i coniugi, assai prima che sorgano eventuali conflitti tra di loro, non mostrino di abitare effettivamente un mondo comune. L'unico mondo comune rischia di essere sempre e solo quello costituito dal figlio. Tale circostanza rende proporzionalmente più difficile per il figlio il passaggio dalla socializzazione primaria, prevalentemente affettiva, alla socializzazione secondaria caratterizzata invece dalla dominanza dei codici culturali.

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

1.4. *Famiglia, religione e Chiesa*

Sullo sfondo appena abbozzato occorre collocare l'analisi del rapporto tra famiglia e Chiesa; l'interpretazione di tale rapporto esige per altro l'introduzione del concetto antropologico di «religione», e quindi la considerazione distinta dei rapporti tra famiglia e religione, e rispettivamente tra religione e Chiesa quali si concretano nella società contemporanea.

Si deve infatti anzitutto riconoscere l'obiettivo destino religioso della famiglia: obiettivo, esso appare comunque iscritto nelle leggi psicologiche del processo di identificazione⁽²⁵⁾. L'identificazione non può prodursi infatti altro che per riferimento ad una verità *trascendente*, la quale possa cioè diventare oggetto di riferimento intenzionale, e quindi anche per riferimento ad un ordine o ad una legge quale quella a cui sempre fa riferimento la «coscienza» intesa in accezione propriamente morale. L'assunto, in molti modi operante nella cultura diffusa, secondo il quale la «coscienza» nella accezione psicologica (presenza a sé, consapevolezza della propria identità) potrebbe definirsi, o addirittura dovrebbe in prima battuta definirsi, senza riferimento alla «coscienza» morale appare smentito da ogni evidenza psicologica. La «coscienza», e cioè il divenir soggetto del soggetto, non è possibile altro che nella forma dell'atto; il soggetto realizza la propria presenza a sé nella forma dell'agire, e dunque del volere; volere d'altra parte si può soltanto a condizione che appaia ciò che è «degno» della dedizione della libertà. A tale istanza del «degno» fa appunto riferimento la «coscienza» nella sua accezione morale. Una tale «coscienza», d'altra parte, prende originariamente forma attingendo appunto alle risorse simboliche offerte dalle immagini parentali.

Il naturale destino religioso della famiglia stenta per altro a realizzarsi nella civiltà secolare, la quale sembra far mancare ai genitori ogni punto di riferimento consistente e facilmente attingibile per l'adempimento del loro compito obiettivo.

In questa luce occorre probabilmente intendere la persistenza della domanda educativa alla Chiesa anche da parte di genitori che pure non sono più credenti, o quanto meno non così sicuramente credenti. Tale domanda è talvolta sottodeterminata da una pasto-

(25) Ci riferiamo a quella *Kosmisierungsleistung* della famiglia, di cui sopra (n. 24) si diceva; tale nesso tra famiglia e religione appare in qualche modo esasperato da quegli indirizzi della sociologia della religione – dello stesso P. L. Berger, e anche di Th. Luckmann (cf di lui in specie *La religione invisibile* [1963], Il Mulino, Bologna 1969), e altri – che identificano semplicemente la «religione» con l'istanza della totalizzazione del senso, tacendo il riferimento a «Dio».

rale sospettosa, quasi essa fosse semplice omaggio inerziale alle convenzioni sociali. In realtà quella domanda, nei modi sentire dei genitori è obiettivamente alimentata con maggiore o minore consapevolezza dalla percezione di un eccesso di attese del figlio rispetto a quanto è nelle loro possibilità di dare. La domanda alla Chiesa è, sotto tale profilo, un riflesso dell'eccesso di compiti che la società contemporanea obiettivamente assegna alla famiglia. Il rischio facile è che la domanda alla Chiesa assuma la figura tendenziale della delega, e non invece quella della ricerca di un complemento alla loro responsabilità educativa, che ha comunque da esercitarsi, anche e soprattutto per quanto attiene alla religione.

Non alternativa rispetto a questa domanda alla Chiesa è l'altro atteggiamento, quello della diffidenza nei confronti della Chiesa. Tale diffidenza appare alimentata dal timore che la Chiesa 'approfitti' per così dire del catechismo ai bambini per ingerirsi nella vita familiare. Occorre distinguere due cespiti di tale diffidenza.

Il primo cespite è quello costituito dalla generale gelosia che la famiglia mostra nei confronti di ogni istanza sociale che in qualsiasi modo cerchi di esercitare un sindacato di merito nei suoi confronti. La gelosia della famiglia ha tratti assai simili a quelli della più generale gelosia che la coscienza «privata» mostra nei confronti di ogni norma pubblica. Il regime di fondamentale separatezza della famiglia rispetto agli altri sistemi di scambio sociale, mentre per un lato rende la famiglia più fragile e congetturale, pone per altro lato le premesse per una sua diffusa presunzione di incompetenza nei confronti del giudizio che sui fatti familiari pretenda proporre una qualunque istanza esterna ⁽²⁶⁾.

Il secondo cespite della diffidenza della famiglia nei confronti della Chiesa è costituito dalla qualità delle norme morali, e più in generale dell'ideale che la Chiesa propone alla famiglia; in tali norme la famiglia per molti aspetti non si riconosce. Rilevanti a questo riguardo sono certo anche le note ragioni di distanza tra coscienza diffusa e magistero ecclesiastico in fatto di morale sessuale. Sono però da riconoscere anche difficoltà meno formalizzate, e tuttavia non meno consistenti, che fanno riferimento al registro complessivo del discorso ecclesiastico intorno alla famiglia. La predicazione ecclesiastica media non dimostra infatti grande competenza culturale, e soprattutto psicologica, quando tratta il tema familiare; inoltre essa tende ad una sorta di «clericalizzazione» della famiglia, che trova nel *topos* della «piccola chiesa» la sua

(26) Rileva questa diffidenza dei genitori nei confronti della Chiesa, legata alla «coscienza soggettiva», J. LANGE, *Ebe- und Familienpastoral heute. Situationsanalyse, Impulse, Konzepte*, Wien 1977.

espressione più evidente e diffusa (27). La famiglia contemporanea ha dunque consistenti ragioni per non sentirsi bene interpretata dal ministero pastorale, e quindi per diffidare della ingerenza ecclesiastica nella propria vita interna.

2. LA PASTORALE DELLA FAMIGLIA

Come già s'è accennato, è largamente recepita la tesi secondo la quale la teologia cattolica recente della famiglia sia fondamentalmente tributaria nei confronti delle sollecitazioni pratiche proposte dalle urgenze pastorali. Addirittura è proponibile l'interrogativo: si può davvero parlare di una teologia della famiglia? Il tema ha conosciuto certo un'incoativa formalizzazione nel discorso ecclesiastico recente; sembra però che tale formalizzazione ancora stenti a realizzare il profilo di una vera e propria teologia. Le urgenze pastorali, in questa come in molte altre materie, sembrano indurre a dare troppo sbrigativa risposta teologica – e cioè teorica universale – a questioni che in realtà esigerebbero preliminarmente una più precisa ricognizione della loro consistenza propriamente pastorale. Affermazioni obiettivamente impegnative a proposito della famiglia, quali quelle che la definiscono come «piccola chiesa» o rispettivamente quale *imago trinitatis*, sembrano costituire la precipitosa interpretazione di evidenze pratiche in qualche modo indubbie, ma anche assai indeterminate, le quali raccomandano come imprescindibile il rilievo genericamente «religioso» della famiglia, o rispettivamente il suo rilievo più precisamente cristiano.

Un tale obiettivo rilievo sembrava non adeguatamente riconosciuto dalle forme convenzionali della pastorale cattolica (28); l'omissione era probabilmente connessa *anche* al difetto di una teologia cattolica della famiglia; sembra tuttavia decisamente ingenuo ritenere che essa fosse *semplicemente* dovuta a quel difetto,

(27) Cf la denuncia in tal senso formulata da N. METTE, *art. cit.*, pp. 268s, che cita a proprio conforto anche un testo inedito di R. Bleistein.

(28) Ci riferiamo in particolare alla pastorale cattolica quale configurata nel quadro della 'resistenza' alle trasformazioni moderne, e dunque dalla fine dell'800 al Vaticano II; questa pastorale ha privilegiato il riferimento agli «stati naturali» di vita (sesso ed età) rispetto a quello agli «stati professionali», o allo stesso luogo «famiglia», in genere ai «luoghi storico-civili» dell'esperienza cristiana: cf Th. STEEMAN, *Die soziologische und theologische Frage nach den Naturständen*, in F. X. ARNOLD – K. RAHNER – V. SCHURR – L.M. WEBER (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie* IV, 229-241 (tr. it. in *La Chiesa e la realtà quotidiana*, «Studi di Teologia Pastorale» 12, Herder – Morcelliana, Roma – Brescia 1972, pp. 9-24); N. GREINACHER, *Die Familie in der Gemeinde*, *ibid.*, pp. 85-94.

sicché possa oggi risultare sufficiente l'elaborazione di una teoria teologica della famiglia per offrire i fondamenti di una pastorale familiare.

La realizzazione delle prime forme di attenzione pastorale esplicita alla famiglia precedono d'altra parte le più recenti ed acerbe proposte di una teologia della famiglia. Esattamente dalla ricognizione critica di queste prime forme la teologia pastorale dovrebbe derivare elementi utili per il discernimento pratico, e per la stessa corretta istituzione del problema teorico della famiglia.

Una tale ricognizione critica sembra ancora assente, e presenta consistenti difficoltà. Esse sono legate allo stato complessivo in cui oggi ancora versa la teologia pratica; sono per altro lato anche legate alla spiccata dispersione e casualità della vicenda che di fatto ha conosciuta la pastorale familiare cattolica negli ultimi decenni. Vediamo dunque distintamente la situazione della ricerca teorica, e successivamente la situazione della pratica pastorale relativa alla famiglia.

2.1. *La situazione della ricerca teorica*

Sussiste ormai un generale consenso a proposito della necessità di passare dall'antica figura di una teologia pastorale intesa quale istruzione pratico-pratica per i pastori alla nuova figura che intende invece la teologia pastorale o «pratica» come riflessione sulle forme storiche della Chiesa ⁽²⁹⁾. Non sembra tuttavia che siano stati ancora elaborati progetti teorici della nuova teologia pratica o pastorale capaci di realizzare un consistente consenso tra gli studiosi, e soprattutto capaci di dare buona prova di sé mediante il cimento con il giudizio storico concreto. La riflessione accademica della teologia pastorale sembra percorrere sentieri notevolmente lontani dai problemi effettivi della pastorale ⁽³⁰⁾. Sicché permane una fondamentale estraneità della teologia pastorale quale coltivata a livello di ricerca universitaria e la riflessione pastorale che effettivamente plasma le forme del ministero.

Con più preciso riferimento al tema famiglia, poi, si deve rilevare come la produzione di carattere 'scientifico' sia complessiva-

(29) Pensiamo anzitutto al progetto di K. Rahner, che tanto rilievo ebbe sullo stesso dibattito conciliare; cf sulla vicenda della teologia pastorale nel nostro secolo B. SEVESO, *Edificare la Chiesa*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1981.

(30) Pensiamo in specie all'area tedesca, e all'accostamento recente del dibattito fondamentale della teologia pratica alla problematica delle *Handlungswissenschaften*.

mente piuttosto scarsa. Essa è fondamentalmente costituita da articoli, o comunque – quando si tratti di libri con almeno formali intendimenti di proporzionale organicità – di opere a più mani («interdisciplinari», come si dice), le quali, attraverso la divisione delle competenze, consentono o rispettivamente impongono di smembrare il tema e di eludere così i più impegnativi interrogativi di carattere sintetico ⁽³¹⁾. Possiamo in ogni caso rilevare alcune caratteristiche tendenziali di queste pubblicazioni a più mani sulla famiglia.

(a) Prevalgono nettamente i contributi di carattere analitico e descrittivo, in specie quelli riservati a sociologi e psicologi, rispetto ai contributi di carattere sintetico e propriamente teologico ⁽³²⁾; stenta in ogni caso a prodursi un'effettiva ricerca interdisciplinare; i diversi approcci appaiono soltanto accostati.

(b) Tra i contributi di carattere teologico, quelli di carattere teologico generale o teologico morale prevalgono rispetto a quelli di carattere propriamente teologico-pratico ⁽³³⁾; questa circostanza costituisce una conferma dell'inconveniente già sopra

(31) Ci riferiamo ad esempio ad opere come P. ADENAUER (Hrsg.), *Ehe und Familie. Ein pastorales Werkbuch*, Grünewald, Mainz 1972; V. PLATZ (Hrsg.), *Ehe- und Familiepastoral. Konkrete Aufgabe und spirituelle Grundlegung*, Kevelaer 1977; V. EID – L. VASKOVICS (Hrsg.), *Wandel der Familie – Zukunft der Familie*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1982; B. SCHNYDER (Hrsg.), *Familie. Herausforderung der Zukunft*, (Symposium an der Universität Freiburg Schweiz, 26-28. 11. 1981) Universitätsverlag, Freiburg 1982; o anche ai numerosi fascicoli monografici dedicati al tema famiglia, specie in occasione del Sinodo internazionale del 1980: «Lebendige Seelsorge» 11 (1972) 269-324 e 30 (1979) n. 2; «Concilium» 1/1979 e 1/1984; «Diakonia» 11 (1980) 217-283; la più significativa ed organica opera di carattere teologico-pratico dedicata alla famiglia sembra essere quella di J. LANGE, *Ehe- und Familiepastoral. Situationsanalyse, Impulse, Konzepte*, Herder, Wien – Freiburg – Basel 1977.

(32) Emblematico è il caso dell'enciclopedia *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, che intitola il Teilband 7 *Ehe – Familie*, e dedica poi alla famiglia un unico articolo, firmato da K. LÜSCHER e F. BÖCKLE, di fatto redatto dal primo e dedicato esclusivamente ad una considerazione sociologica della famiglia.

(33) Così, ad esempio, nell'opera collettiva V. EID – L. VASKOVICS sopra citata, certo una delle più significative in materia, dopo la più estesa parte dedicata agli *Erfahrungswissenschaftliche Beiträge* (pp. 19-178), la sezione riservata ai *Theologische Beiträge* (pp. 179-283) è occupata in gran parte da contributi di moralisti (V. Eid e D. Mieth) o comunque di carattere teologico-fondamentale (M. Fomm); ai due contributi dei pastoralisti (J. Lange e N. Mette) faremo poi riferimento; la situazione ancor più sbilanciata in altre pubblicazioni, e in genere in quelle provenienti da ambiti linguistici diversi da quello tedesco, dove più incerta è la tradizione accademica della teologia pastorale (cf per esempio i numeri monografici di «Concilium»).

segnalato, quello di una precipitosa sovradeterminazione teorica di problemi che chiederebbero in prima battuta discernimento storico e culturale.

(c) I contributi di carattere propriamente teologico-pratico mostrano di riferirsi soprattutto alle acquisizioni proprie delle «scienze umane»; in particolare, recepiscono le acquisizioni di quella sociologia della conoscenza (o rispettivamente della religione), che evidenzia il nesso stretto tra universo familiare e processi di identificazione e rispettivamente di plasmazione di una «visione del mondo» da parte dei minori ⁽³⁴⁾.

(d) Su questo sfondo di riflessione socio-religiosa viene quindi rilevata, non solo l'importanza strategica della famiglia in rapporto al destino della persona e al destino della società stessa, ma talvolta anche il carattere intrinsecamente «religioso» della famiglia; ad esso offre testimonianza, tra l'altro, la persistenza di una 'domanda' alla Chiesa nei momenti di transizione della vita, che sono insieme i momenti qualificanti del destino complessivo della famiglia ⁽³⁵⁾.

(e) Tale 'domanda' del servizio ecclesiastico nei momenti di passaggio non può per altro nascondere l'altra verità: quella di una crescente distanza delle famiglie, specie di quelle giovani, dalla Chiesa. Tale distanza è interpretata come esito delle strategie di fatto seguite dalla pastorale della Chiesa: «Che la Chiesa nella comunicazione pubblica si faccia avvocatessa della famiglia, è indiscutibilmente un suo compito. Finché essa tuttavia si limita ad intimare le immagini e le norme tradizionali e non mostra alcuna comprensione per la mutata situazione, si espone al pericolo di perdere il riferimento alla realtà» ⁽³⁶⁾. Tale distanza, alla luce delle considerazioni precedenti, conferma ed aggrava la crescente chiu-

(34) Cf in tal senso G. STACHEL (Hrsg.), *Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979; ad esso si riferisce N. METTE, *Die Familie als Kirche im kleinen*, in V. EID – L. VASKOVICS 1982, pp. 263-283, in specie alle pp. 270s, come anche alle tesi di Th. Luckmann circa la figura della religione nella società moderna; la nozione *Kosmisierungsleistung* è utilizzata per riferimento alla famiglia da F.-X. KAUFMANN, in K.O. APEL e altri, *Der Mensch in Konflikten der Gegenwart*, Köln 1975, pp. 167-188, in specie 179s.

(35) Cf P. M. ZULEHNER, *Geburt – Heirat – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswende*, Wien 1976; J. LANGE, *Probleme von Ehe und Familie in verschiedenen Phasen*, «Diakonia» 11 (1980) 249-255.

(36) N. METTE, *art. cit.*, p. 283; cf anche, nello stesso volume J. LANGE, *Familie, Familiengruppe und kirchliche Gemeinde: Fakten, Trends und Perspektiven*, pp. 242-262, in specie alle pp. 247-250.

sura della famiglia, e quindi la conseguente difficoltà delle famiglie a realizzare effettivamente quell'insostituibile servizio di cui esse sono debentrici nei confronti dei figli, in ordine alla loro identificazione come pure in ordine al connesso e più esigente compito di provvedere alla tradizione della fede.

(f) Il rimedio che viene proposto è fondamentalmente uno: quello che la pastorale della Chiesa promuova le condizioni propizie a che le famiglie diventino soggetto attivo di dialogo coniugale e rispettivamente di scambio tra loro e con la Chiesa stessa. Più concretamente, è raccomandato di promuovere «gruppi familiari» o «circoli familiari», in ogni caso forme di socializzazione tra le famiglie relativamente ristrette e sufficientemente affiatate, nel cui ambito ciascuno trovi l'opportunità di scambiarsi pareri ed esperienze, preoccupazioni e consigli. Il dialogo sembra obiettivamente gravato di compiti eccessivi, che in realtà sono propri della ricerca teorica.

Sulla opportunità di iniziative di questo genere – in qualche misura già diffuse, e probabilmente da incrementare – si può facilmente convenire. Ma che questa possa effettivamente essere *la* proposta risolutiva, capace di esprimere le linee di una rinnovata pastorale della famiglia, sembra essere assai dubbio. La proposta appare insieme 'utopica' sotto il profilo della sua praticabilità, e reticente sotto il profilo dei principi. Tra i due difetti sussiste un trasparente rapporto. Utopico è il disegno di rimediare al difetto di comunicazione tra le famiglie, e prima ancora al difetto di comunicazione all'interno della famiglia, attraverso semplici pratiche di «meta-comunicazione», offrendo cioè al singolo occasioni per sviluppare un'espressione riflessa di ciò che vive ⁽³⁷⁾. Non è affatto sicuro che attraverso tale procedimento possa svilupparsi un'effettiva intesa, e possa poi addirittura prodursi un'elaborazione del senso, e del senso cristiano, della famiglia e della vita tutta. Ci sono al contrario buoni argomenti per ritenere che, nella famiglia contemporanea, sia in genere consistente il rischio di un eccesso inconcludente di verbalizzazione riflessa. Per quanto riguarda in specie la figura precisa dei «gruppi familiari», la ricognizione riflessa delle esperienze già realizzate in tal senso avrebbe di che confermare la consistenza di tale rischio.

La fiducia eccessiva nella «meta-comunicazione» è alimentata da una almeno inconsapevole (ma talora anche dichiarata) antropo-

(37) Ci riferiamo a N. METTE, *art. cit.*, pp. 281, che a sua volta indica l'ulteriore letteratura pertinente, in particolare K. WINKLER, *Emanzipation in der Familie*, München – Mainz 1976.

logia psicologizzante, che rimuove la questione della verità, e quindi della libertà. Rimuove in altri termini questa evidenza: che l'uomo, per 'trovarsi', ha bisogno di *volere*, non basta invece che *si esprima*, e che esprimendosi si conosca e si faccia conoscere. Non bastano neppure relazioni interpersonali «senza costrizione»⁽³⁸⁾, che sono per altro difficili da immaginare. Per *volere*, l'uomo ha bisogno di conoscere una verità della quale si possa vivere, di una speranza alla quale consegnarsi. Appunto questa è la verità affidata al ministero della Chiesa.

Occorre certo riconoscere che la verità incondizionata del vangelo – con riguardo alla famiglia come per altro con riguardo ad ogni altro momento dell'esperienza umana – non può essere competentemente predicata dalla Chiesa a meno che essa si impegni a mostrare alla coscienza singola come quella verità 'rivelì' esattamente la precisa esperienza che la coscienza vive. L'attenzione al concreto, e rispettivamente alle scienze del concreto (le «scienze umane»), appare in tal senso imprescindibile. Ma una tale attenzione non può esonerare certo la Chiesa dal proporre una «dottrina»; appunto all'elaborazione di una tale «dottrina» deve servire il «dialogo» stesso con le famiglie per un lato, e con le scienze umane per altro lato.

Il compito fondamentale della teologia teorica della famiglia oggi è dunque quello di predisporre le categorie concettuali capaci di illuminare il nesso essenziale tra verità escatologica del vangelo e forme storiche dell'esperienza familiare; soltanto l'effettiva realizzazione di tale compito consentirà alla teologia pratica di procedere a quell'integrazione delle evidenze empiriche, che è comunque necessaria, ma che non può né deve costituire una sorta di uscita di sicurezza per eludere il compito di dire la verità cristiana a proposito della famiglia.

2.2. *La vicenda della pastorale effettiva*

La teologia accademica, si diceva, non si occupa più di tanto della ricognizione critica della vicenda effettiva della pastorale familiare nella Chiesa cattolica del '900. Soltanto accusa il carattere rigido e non aperto alla considerazione delle forme storiche effettive dell'esperienza familiare da parte della dottrina ufficiale, del magistero in specie. Esattamente questo modo di procedere predi-

(38) La formula, di trasparente derivazione habermasiana, è usata e difesa in particolare da F.-X. KAUFMANN, *Gesellschaftliche Bedingungen der Glaubensvermittlung*, in G. STACHEL u. a., *op. cit.*, pp. 67-100, in specie p. 71.

sponde lo spazio per quella deriva di pensiero obiettivamente semplificante, che postula la possibilità di una sorta di spontanea elaborazione dell'immagine cristiana della famiglia ad opera dei protagonisti stessi dell'esperienza in questione.

Sembra invece che la stessa vicenda del magistero cattolico relativo alla famiglia, e in particolare le mutazioni o gli incrementi da esso conosciuti a seguito del Vaticano II, debbano diventare oggetto di considerazione riflessa, e quindi di interpretazione critica. Ad una tale considerazione non può sfuggire per un lato il nesso obiettivo del magistero stesso con le generali *condizioni storico-pratiche della famiglia nelle società occidentali*, e rispettivamente con le sollecitazioni generali che alle forme del magistero provengono dalle necessità della *comunicazione pubblica* nella società contemporanea. Non può sfuggire per altro lato il debito del magistero nei confronti delle precedenti iniziative concrete della pastorale familiare espresse dal cattolicesimo del dopoguerra; pensiamo in particolare ai molteplici *movimenti di spiritualità familiare (o coniugale)* di cui è stata ricca in particolare la storia del cattolicesimo francese del dopoguerra.

L'esplicito e sempre più frequente interesse del *magistero*, anzitutto di quello pontificio, per la problematica della famiglia considerata nei suoi aspetti sociali e culturali, e insieme l'esperienza dei «*gruppi familiari*» costituiscono i due vettori principali che alimentano la «pastorale familiare» del '900. Intendiamo qui per «pastorale familiare» il complesso delle iniziative pastorali che alla famiglia *espressamente* si rivolgono. Una «pastorale familiare» così intesa si dà soltanto in tempi recenti, e si deve riconoscere ch'essa rimane fino ad oggi un fatto relativamente marginale nella Chiesa: incapace cioè di raggiungere il grande numero dei praticanti. I modi nei quali si produce un'effettiva incidenza della iniziativa pastorale sull'esperienza familiare dei praticanti e dei credenti in genere sono fondamentalmente altri; pensiamo, per intenderci, alle forme dell'iniziazione cristiana dei bambini, della pastorale giovanile, dell'insegnamento religioso nelle scuole, e più in generale alle forme complessive della predicazione ecclesiastica ⁽³⁹⁾.

Uno dei problemi fondamentali della pastorale attuale sembra proprio quello di superare questa sorta di scotomizzazione che minaccia di prodursi tra la *pastorale familiare* in accezione tecnica e le *strategie pastorali complessive*. Sembra infatti che la questione famiglia, come da più parti è stato almeno nominalmente ricono-

(39) Cf H. J. MÜLLER, *Mut zur Familie. Hilfung für die Verkündigung. Reflexionen, Predigtvorlagen, Fürbitten*, Limburg 1979, che nella sua prima parte propone alcune riflessioni sull'immagine della famiglia nella predicazione cattolica.

sciuto, abbia consistenza tale, da poter e dover costituire non semplicemente un tema regionale della riforma pastorale, ma principio rilevante della riforma pastorale della Chiesa considerata nel suo complesso.

L'accordo su di un tale apprezzamento di principio sembra in prima battuta assai facile; esso rischia tuttavia di rimanere assai implicito e nominale. Il prezzo da pagare per tradurlo in proposta effettivamente praticabile è alto. Pensiamo anzitutto al prezzo in termini di elaborazione teorica. La riforma pastorale ecclesiastica realizzata dal cattolicesimo tra la fine dell'800 e la prima metà del '900 ha percorso, in reazione ai noti processi di secolarizzazione civile caratteristici della modernità, la via di un'accentuata 'ecclesiasticizzazione' del cristianesimo ⁽⁴⁰⁾; riflesso di tale 'ecclesiasticizzazione' era la stessa scelta di privilegiare una pastorale per «stati naturali» di vita, rispetto ad una pastorale che accordasse rilievo alle forme storiche dell'appartenenza sociale, e quindi anche alle forme della vita familiare.

Il più recente interesse per la famiglia minaccia in certo modo di mantenere inalterata questa dinamica, e quindi di progettare modelli di vita familiare per il cristiano immediatamente e unilateralmente ispirati al postulato della famiglia quale «cellula» della Chiesa, o come «piccola chiesa». Tali modelli condannano la pastorale corrispondente a rimanere una pastorale per piccole minoranze di cristiani, i quali abbiano una precedente e 'forte' appartenenza ecclesiastica; ma soprattutto conferiscono alla «pastorale familiare» un tratto obiettivamente impertinente. La famiglia moderna infatti ha conosciuto essa stessa, come s'è visto, un processo di privatizzazione e specializzazione istituzionale, tale da approfondire l'obiettivo distanza tra la sua cultura specifica e le forme della pastorale ecclesiastica. Le immagini ecclesiali della famiglia ricalcate sul modello della «piccola chiesa», quand'anche non suscitino un'immediata e quasi epidermica reazione di rigetto da parte della coscienza *laica* degli sposi e dei figli (è questo il loro destino più probabile), rimangono obiettivamente estranee alle forme dell'esperienza familiare effettiva, e quindi anche scarsamente idonee a plasmare una riflessa ripresa *cristiana* dei vissuti effettivi.

Ricordiamo in maniera soltanto schematica le linee essenziali secondo le quali si produce storicamente un'attenzione tematica alla famiglia nella vicenda ecclesiastica del '900.

(40) Cf H. TYRREL, *Familie und Religion im Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung*, in V. EID - L. VASKOVICS, *op. cit.*, pp. 19-74, in specie p. 60, e letteratura ivi citata.

(a) Una prima data significativa è certamente quella della *Casti connubii* (1930), se non altro a motivo del rilievo decisivo che il riferimento a questo documento avrà nel successivo magistero intorno al matrimonio e alla famiglia. Il tema del documento è in realtà quello del matrimonio assai più che quello della famiglia; il secondo tema rimane soltanto sullo sfondo, e soprattutto non appare organicamente connesso al tema in primo piano. La separazione tra il tema del matrimonio e quello della famiglia è obiettivamente comandata dalla qualità fondamentale della dottrina matrimoniale convenzionale. In coerenza con l'ormai lunga tradizione della *theologia moralis*, tale dottrina è dall'origine mirata alla precisa questione *morale*, o ancor più riduttivamente alla questione del lecito e dell'illecito in fatto di comportamenti sessuali. Per questa sua ottica pregiudiziale obiettivamente angusta, la dottrina sul matrimonio non dischiude naturalmente l'accesso al tema della famiglia. Pio XI propone certo anche un'incoativa attenzione agli aspetti personalistici del rapporto coniugale, che per sua natura dovrebbe aprire alla considerazione della famiglia al di là del matrimonio.

Haec mutua coniugum interior conformatio, hoc assiduum sese invicem perficiendi studium, verissima quadam ratione, ut docet Catechismus Romanus, etiam primaria matrimonii causa et ratio dici potest, si tamen matrimonium non pressius ut institutum ad prolem procreandam educandamque, sed latius ut totius vitae communio, consuetudo, societas accipiat. (DS 3707)

Come si rapportino reciprocamente la concezione *pressius* e quella *latius* non è specificato; permane, alimentato dalla pressione della tradizione dottrinale, un deciso distacco tra il momento sessuale e generativo del matrimonio, e il momento sociale e amicale del *domesticus convictus* o della *domestica societas* ⁽⁴¹⁾. E' tuttavia almeno accennata la prospettiva di una «perfezione» cristiana nel matrimonio (*sese invicem perficiendi studium*), che pare per altro definita a prescindere dal riferimento alla figura parentale dei coniugi.

(41) Cf L. JANSSENS, *Mariage et fécondité. De Casti connubii à Gaudium et spes*, Duculot – Lethielleux, Gembloux – Paris 1967, in specie pp. 62-74; l'uso stesso del termine *familia* è raro nel magistero precedente al Vaticano II, il quale in ogni caso della famiglia si occupa espressamente solo in connessione ai problemi civili, o più precisamente politici, quelli cioè proposti dalla nuova e invadente presenza dei poteri pubblici in materia di educazione e di economia.

(b) Appunto una tale prospettiva è al centro dell'esperienza soprattutto francese ⁽⁴²⁾ dei *gruppi di spiritualità familiare*. Una tale esperienza, iniziata già anteriormente alla seconda guerra mondiale, s'è per altro diffusa soprattutto negli anni '50 e '60. Essa si produce in un momento anteriore rispetto all'affermarsi di una chiara consapevolezza del problema pastorale, e comunque al di fuori di tale consapevolezza ⁽⁴³⁾. Il contesto al quale guardare per intendere il fenomeno dei «gruppi familiari» è quello più generale della ricerca di una «spiritualità laicale», che finalmente rompa l'antica e troppo univoca egemonia del modello «religioso» sulle forme della «spiritualità» cristiana. L'ispirazione fondamentale di tali «gruppi» è «*une volonté de sanctification dans l'état du mariage; c'est-à-dire, la prise de conscience des grâces du mariage et la décision de faire grandir ensemble l'amour humain et l'amour de Dieu, le premier puisant dans le second toute sa sève et tout sa force*» ⁽⁴⁴⁾. Tale ispirazione mostra come l'esperienza dei gruppi familiari si definisca soprattutto per rapporto (polemico) alle forme della pietà cristiana proposte dalla pastorale ecclesiastica corrente.

L'elaborazione teologica della quale i gruppi possono disporre è assai debole, ed è fortemente esposta a derive nominalistiche; questa appunto ci sembra la ragione fondamentale dell'esaurimento storico dell'esperienza dei gruppi familiari. Ci riferiamo a quella elaborazione che procede ancora dalla presupposizione dei due ordini, «naturale» e «soprannaturale», e descrive quindi la «grazia» connessa allo stato matrimoniale in termini spiccatamente fisicistici, non attualmente coordinati alle forme fenomenologiche dell'esperienza

(42) L'opera che più sistematicamente s'è occupata di tale esperienza è quella di B. MIERZWINSKI, *La famille, cellule active de l'Église. L'expérience française de l'après-guerre (1945-1970)*, H. Lang e P. Lang, Berne – Francfort/M 1973; essa offre però soltanto una documentazione analitica delle diverse iniziative, senza impegnarsi al compito di una loro interpretazione e valutazione sintetica; cfr. anche P. ANCIAUX, *La mission de la communauté conjugale et familiale dans l'Église*, in «Collectanea Melchinensia» 1954, pp. 702-724.

(43) Merita di ricordare, in parallelo rispetto a quest'esperienza dei gruppi familiari, la contemporanea esperienza dell'*Action Catholique Ouvrière*, e più in generale gli intendimenti programmatici della *mission de France*, che persegue appunto l'obiettivo di una declericalizzazione della pastorale cattolica tutta; tra le diverse esperienze di gruppi familiari e l'*Action Catholique*, la JOC in particolare, ci sono stati motivi di tensione, legati al privilegio dei problemi connessi al momento 'personale' della vita o rispettivamente a quello 'sociale' (in proposito cf. B. MIERZWINSKI, *op. cit.*, pp. 261ss); più in generale, alla diversa cultura antropologica di ceti borghesi e rispettivamente operai, corrisponde uno scarso successo della formula dei gruppi familiari presso le classi operaie.

(44) La citazione è tratta da un'intervista a H. Caffarel, e la deriviamo da B. MIERZWINSKI, *op. cit.*, pp. 143s.

matrimoniale ⁽⁴⁵⁾. Il dualismo insuperato tra «grazia» e «coscienza» (o «libertà») è alimentato, più remotamente, dal generale modello 'dottrinalistico' di comprensione della Rivelazione: in forza di tale modello, le verità rivelate vengono precipitosamente intese come verità degli enunciati rivelati: come verità dunque accessibili ad una ricognizione positiva, a monte rispetto ad ogni riferimento alla «coscienza», e quindi all'esperienza pratica mediante la quale soltanto il singolo viene storicamente a coscienza di sé.

Manca in ogni caso a tali gruppi una riflessione di carattere antropologico fondamentale circa il matrimonio e la famiglia. Manca in particolare un approfondimento dei complessi rapporti tra esperienza familiare e formazione della coscienza del minore; come pure una riflessione circa l'intrinseca natura «religiosa» dell'esperienza familiare, che in un modo o nell'altro sempre si realizza; manca quindi anche una riflessione consistente circa le forme che questa naturale vocazione «religiosa» della famiglia di fatto assume nella moderna e secolare società complessa. Soltanto a condizione di produrre questi approfondimenti diventerebbe insieme possibile comprendere lo stretto nesso tra questione familiare e più pervasiva questione dei difficili rapporti tra coscienza e società nel quadro della società complessa; questa seconda questione è, così riteniamo, quella assolutamente più determinante in rapporto alla problematica generale dei rapporti tra Chiesa e mondo contemporaneo.

La cultura dei gruppi rimane spiccatamente 'essenzialistica'; la «dottrina» cristiana è pregiudizialmente pensata come dottrina definita *für ewig* dalla tradizione; lo sforzo è quello di cercare in essa appoggio per quelle realizzazioni pratiche, che sono le uniche per le quali venga riconosciuta al laico una competenza.

L'esperienza dei «gruppi» ha probabilmente concorso all'affermazione nel Concilio della rappresentazione della famiglia quale «quasi chiesa domestica»; non sapremmo dire in quale misura questa immagine abbia avuto effettivo corso nel linguaggio dei «gruppi» ⁽⁴⁶⁾;

(45) Con riferimento all'esperienza italiana dei «Gruppi di spiritualità familiare», G. Moioli nota come due fossero le «idee-madri» nelle quali si sintetizzava la loro [nuova] teologia della spiritualità del matrimonio: la riscoperta della «grazia abituale», e quindi di una «grazia» non più riduttivamente concepita quale «aiuto» dinamico all'agire, ma come forma onnipervasiva della vita, capace dunque di conferire valore cristiano agli stessi atti nei quali si concreta la vita coniugale; l'idea di Scheeben secondo la quale il matrimonio conferirebbe un «quasi-carattere», e conferirebbe in tal senso permanente profondità sacramentale a tutta la vita coniugale: cfr G. COLOMBO – A. CORTI – G. MOIOLI, *Per una spiritualità coniugale*, in «Communio» n. 16, 1974, pp. 70-84, in specie alle pp. 77s.

(46) Sono da segnalare a tale riguardo alcuni articoli, apparsi negli anni immediatamente precedenti o contemporanei alla celebrazione del Concilio, sulla rivista «L'Anneau d'Or» del movimento delle *Équipes Notre Dame*: P. JOUNEL, *Le foyer*,

in ogni caso s'è trattato di misura marginale. E tuttavia l'immagine appare obiettivamente coerente con la chiara orientazione dei gruppi a cercare *immediatamente* nella considerazione sacramentale del matrimonio, senza cioè mettere a tema la mediazione costituita dalle forme storiche dell'esperienza antropologica del matrimonio e della famiglia, il fondamento per la sua valorizzazione quale via di santità cristiana (47).

(c) L'apporto decisivo al decollo della pastorale familiare è stato certo quello offerto dal Concilio Vaticano II: non solo e forse non tanto per le sue affermazioni esplicite in materia, quanto per le prospettive generali che esso ha dischiuso al ministero pastorale. I tempi e quindi poi i testi nei quali il Concilio s'è espresso a proposito del matrimonio e della famiglia sono molteplici. Essi possono per altro essere accorpati intorno alle due costituzioni *Lumen gentium* (LG) e *Gaudium et spes* (GeS). Alla prospettiva del primo documento possono essere accostate le poche altre affermazioni contenute in documenti minori (*Apostolicam actuositatem* 11^d; *Gravissimum educationis* 3).

I due luoghi del discorso conciliare sono per altro asimmetrici: soltanto la GeS propone una trattazione di certa diffusione, nella quale in ogni caso l'attenzione mette precisamente a tema l'esperienza antropologica del matrimonio e (meno) della famiglia; nella LG alla famiglia si fa invece semplice cenno nel quadro di un discorso che ha a tema il sacerdozio comune del «popolo di Dio», e più precisamente quelle più precise espressioni di tale sacerdozio che sono i singoli sacramenti.

Appunto nella LG troviamo l'immagine, destinata a grande fortuna nella successiva pastorale familiare, che rappresenta la famiglia

cellule de l'Église, in «L'Anneau d'Or» nn. 87-88, 1959, pp. 228-231; P. EVDOKIMOV, «Ecclesia domestica», *ibid.* n. 107, 353-362; H. CAFFAREL, *Le mariage, ce grand sacrement*, *ibid.* nn. 111-112, 1963, 177-339, specie pp. 211s, 307s, 328s.

(47) Non è casuale d'altra parte che il principale discorso nel quale Paolo VI riprende la metafora conciliare della «chiesa domestica» sia rivolto alle coppie delle *Équipes Notre-Dame*; ci riferiamo al discorso del 4 maggio 1970: «Le manifestazioni stesse del loro affetto sono, per gli sposi cristiani, penetrate di questo amore che essi attingono nel cuore di Dio. E se la fonte umana rischia di disseccarsi, la sua fonte divina è altrettanto inesauribile quanto le profondità insondabili dell'affetto di Dio. Di qui possiamo capire verso quale comunione intima, forte e ricca, tenda la carità coniugale. Realtà interiore e spirituale, essa trasforma la comunità di vita degli sposi «in quella che si potrebbe chiamare, secondo l'insegnamento autorevole del Concilio, la Chiesa domestica», una vera «cellula della Chiesa», come già diceva il nostro amatissimo predecessore Giovanni XXIII al vostro pellegrinaggio del 3 maggio 1959, cellula di base, cellula germinale, la più piccola certo, ma anche la più fondamentale dell'organismo ecclesiale».

velut ecclesia domestica; essa interviene ad ulteriore determinazione del «dono» che i coniugi hanno in proprio «in mezzo al Popolo di Dio»:

Da questo connubio, infatti, procede la famiglia, nella quale nascono i nuovi cittadini della società umana, i quali per la grazia dello Spirito Santo diventano col battesimo figli di Dio e perpetuano attraverso i secoli il suo Popolo. In questa che si potrebbe chiamare Chiesa domestica, i genitori debbono essere con la parola e con l'esempio per i loro figli i primi maestri della fede, e secondare la vocazione propria di ognuno e quella sacra in modo speciale. (n. 11^d)

Il testo procede univocamente dalla prospettiva cristiana, e più precisamente dalla prospettiva ecclesiologica propria della costituzione. Esso ripropone obiettivamente un rischio ricorrente nella tradizione del discorso ecclesiastico a proposito del matrimonio: quello di procedere appunto *absolute* dalla considerazione del profilo sacramentale, senza verificarne, precisarne, o addirittura di nuovo determinarne il senso alla luce della precisa consistenza antropologica che è propria dell'esperienza umana corrispondente; perché certo il matrimonio, *prima* ⁽⁴⁸⁾ di essere sacramento, è momento antropologico universale; appunto a procedere dalla sua obiettiva consistenza antropologica deve procedere l'intelligenza del suo significato cristiano e quindi della sua valenza di sacramento.

Il rischio a cui si accenna si configura più precisamente come quello di una sorta di *allegoresi*: a procedere dalla traduzione latina di Ef 5, 32 (*Sacramentum hoc magnum est*; cf in genere i vv. 22-33), il matrimonio viene inteso quale immagine del rapporto tra Cristo e la Chiesa, per dedurne quindi il carattere indissolubile. Ma, come subito si comprende, tale carattere non può essere immediatamente dedotto da un rapporto d'immagine affermato in termini solo positivistici che esso avrebbe nei confronti del «mistero di unità e di fecondo amore che intercorre tra Cristo e la Chiesa» (come si esprime poco sopra lo stesso n. 11 della *LG*); occorre invece mostrare, e quindi insieme determinare, la verità di tale rapporto d'*immagine* tra il matrimonio e il vincolo che lega Cristo alla Chiesa. Per riferimento poi alla figura più generale della famiglia – s'intende, di quella cristiana – il testo della costituzione procede immediatamente, sia pur con qualche impaccio ⁽⁴⁹⁾, dalla realtà

(48) Questo *prima* è ovviamente da intendersi in accezione logica, e più precisamente psicologica: la generale consistenza antropologica che il matrimonio ha nell'esperienza immediata dell'uomo e della donna è condizione perché essi possano riconoscere e vivere nella fede la stessa sua consistenza sacramentale.

(49) Ci riferiamo al cenno, qui fatto quasi per inciso e non raccordato a quanto successivamente affermato, al rapporto tra famiglia e «società umana».

cristiana *et quidem* ecclesiastica alla realtà umana corrispondente, alla quale sono trasferiti i caratteri della prima. Il testo della *LG* ha per altro cura di suggerire il carattere di semplice paragone (*velut*) che ha l'accostamento tra Chiesa e famiglia, a cui si allude in una formula appositiva. Questa cautela spesso mancherà nei documenti e nella letteratura teologica e pastorale successiva.

Notiamo, per inciso, che la documentazione che si può trarre dalla tradizione per l'immagine dell'*ecclesia domestica* è nel complesso assai esigua. I testi patristici solitamente citati sono soltanto quelli di Giovanni Crisostomo⁽⁵⁰⁾, letti per altro senza riferimento al contesto; essi danno espressione alla preoccupazione del vescovo di richiamare il carattere cristiano, e non profano o pagano (l'immagine usata a tale riguardo è per esempio quella del «teatro», cf *Hom. in Matth.* 48, 7, PG 58, 495), della vita domestica. Quei testi non si distinguono molto, sotto tale profilo, da quelli in cui Agostino parla del padre come di rappresentante del «vescovo» nella casa (*Sermo* 94, PL 38, 580s), sullo sfondo di una rappresentazione complessiva della vita (civile) tutta come espansione della Chiesa. Il valore di tali rappresentazioni esige un'evidente contestualizzazione⁽⁵¹⁾.

Il testo conciliare al quale occorre riconoscere un valore indubitabilmente più consistente in ordine alla dottrina, e quindi

(50) Cf le indicazioni sommarie di N. PROVENCHER, *Vers une théologie de la famille: l'Eglise domestique*, in «Église et Théologie» 12 (1981) 9-34, in specie pp. 20-22; quest'articolo, nonostante il titolo, mostra di non indulgere ad un'interpretazione troppo enfatica della famiglia come «chiesa domestica»; mostra in particolare come non possano essere intesi in tale prospettiva i testi del NT in cui si parla di *kat' oikon ekklesia* (pp. 15-19), e soprattutto evidenzia i tratti distintivi (*Le Royaume ou le monde nouveau ne sont pas des réalités du même ordre que la famille*, p. 32; *Il faut mentionner que la famille n'est pas une Église locale ou particulière telle que le Vatican II le précise*, p. 33); in definitiva, il senso dell'immagine è risolto nell'elencazione degli aspetti per i quali nella famiglia si realizzano anche momenti rilevanti della vita ecclesiastica, o (la distinzione non è chiara) della comunicazione della fede. Sul pensiero complessivo di Giovanni Crisostomo sulla famiglia, che certo non è adeguatamente sintetizzato dalla figura della «chiesa domestica», cf anche P. RENTNICK, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, (Analecta Greg. 178) Roma 1970, pp. 277-280.

(51) La letteratura teologica che cerca di svolgere il tema «chiesa domestica» è scarsa e di basso profilo: un cenno in tal senso era già in Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc, cat.*, Cerf. Paris 1953, p. 261; ricordiamo i contributi della rivista «L'Anneau d'Or» citati sopra alla n. 46; e ancora W. SIMPFENDÖRFER, *Der Hauskreis als lebendige Zelle der Gemeinde*, in «Lebendige Seelsorge» 14 (1963) 190-193; M. RUIZ, *La familia como iglesia domestica*, in «Studium» 18 (1978) 321-332; Th. POTVIN, *La famille – Église domestique*, in «Prêtre et Pasteur» n. 83, 1980, pp. 311-332; D. TETTAMANZI, *La Chiesa domestica. Per una pastorale familiare oggi*, Napoli 1979; N. MEITE, *Die Familie als Kirche im kleinen*, in Eid – VASKOVICS, *op. cit.*, pp. 263-283.

anche alle forme della pastorale del matrimonio, è dunque quello della *Gaudium et spes*. Nonostante il taglio complessivo della costituzione intenda essere appunto quello «pastorale», sul tema preciso del matrimonio essa appare assai più impegnata nel dirimere le questioni di principio che attenta a chiarire la situazione pastorale, e dunque i problemi connessi alle concrete forme storiche dell'esperienza familiare. Le ragioni di tale obiettiva dislocazione dell'attenzione⁽⁵²⁾ vanno cercate anzitutto nella obiettiva acerbità della riflessione intorno alla problematica pastorale ancora ai tempi del Concilio; per quanto riguarda poi il tema specifico del matrimonio e della famiglia, la consistenza obiettiva dei problemi di principio sollevati per la dottrina cattolica dalla nuova cultura era tale da polarizzare prevedibilmente l'attenzione del dibattito conciliare.

Ci riferiamo più precisamente al rilievo qualitativamente diverso che acquistano i *sentimenti* nel quadro della moderna famiglia *affettiva*, e poi anche all'emergenza della *questione sessuale*. Il secondo tema, certo connesso al precedente, ha tuttavia determinazioni relativamente distinte; le note e complesse circostanze (abbassamento della mortalità infantile, lievitazione dell'onere obiettivo del figlio nella famiglia urbana e nucleare, nuove conoscenze in materia di controllo della fecondità, eccetera) sembrano rendere quasi ineluttabile una separazione tra esercizio della sessualità e generazione nell'esperienza coniugale di oggi.

Questi due plessi di problemi sollevano per la teologia cattolica problemi antropologici generali, la cui soluzione appare obiettivamente ardua ed esige un profondo ripensamento degli schemi antropologici convenzionali. Non sorprende che il dibattito conciliare sia stato polarizzato da tali problemi, ed abbia invece dedicato un'attenzione soltanto marginale alla più precisa problematica di carattere pastorale.

Al discernimento cristiani della nuova figura civile del matrimonio e della famiglia la *GeS* dedica soltanto un laconico paragrafo previo (n. 47), redatto nella forma stereotipa del dittico: aspetti positivi e aspetti negativi. E' questa una forma ricorrente nei testi magisteriali dedicati alla cosiddetta «analisi della situazione». Gli *aspetti positivi* che il testo evidenzia appaiono in prima battuta abbastanza marginali e vaghi:

... i cristiani, assieme con quanti hanno alta stima di questa comunità

(52) Che per altro riguarda tendenzialmente tutti i temi trattati dalla *GeS*; sui problemi di carattere metodologico che rendono il testo della costituzione obiettivamente inconsequente e immaturo si veda G. COLOMBO, *La teologia della Gaudium et spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, in «La Scuola Cattolica» 98 (1970) 476-511.

[coniugale e matrimoniale] si rallegrano sinceramente dei vari sussidi grazie ai quali gli uomini favoriscono oggi la formazione di una comunità di amore e la stima ed il rispetto per la vita ... (n. 47^a)

I «sussidi» in questione sono quelli che i poteri pubblici garantiscono; l'apprezzamento dunque non riguarda propriamente ancora la qualità del costume e della cultura contemporanea relativi alla famiglia. Nel seguito del testo si farà cenno ad un apprezzamento di questo genere, ma solo dopo aver elencato gli *aspetti negativi*, e cioè le offese alla «dignità di questa istituzione» («poligamia», «divorzio», «libero amore», «edonismo», «usi illeciti contro la generazione»); di tali offese alla dignità del matrimonio non è tentata un'interpretazione storico-sociale precisa; esse appaiono unicamente oggetto di deprecazione; assai genericamente si accenna al fatto che «condizioni economiche, socio-psicologiche e civili portano turbamenti non lievi nella vita familiare». Soltanto a conclusione di questo elenco di aspetti negativi si conclude:

Tuttavia il valore e la solidità dell'istituto matrimoniale e familiare prendono risalto dal fatto che le profonde mutazione dell'odierna società, nonostante le difficoltà che con violenza ne scaturiscono, molto spesso rendono manifesta in maniere diverse la vera natura dell'istituto stesso (n. 47^a).

Il tema era abbastanza ricorrente nella letteratura del tempo ⁽⁵³⁾: esattamente la situazione di obiettiva precarietà del matrimonio e della famiglia nella nostra civiltà, connessa al venir meno dei supporti ambientali una volta ovvi, costringe la famiglia a valorizzare con più precisa determinazione quelle risorse sue originarie e specifiche di carattere affettivo e di reciprocità personale, che in altri tempi potevano invece apparire meno determinanti.

(d) Il periodo successivo al Concilio è quello nel quale la pastorale familiare acquista più diffusa e sistematica attenzione nei pronunciamenti pubblici di vescovi singoli e di conferenze episcopali nazionali; non solo, nell'ambito delle stesse conferenze episcopali così come delle diocesi singole si costituiscono organismi pastorali espressamente incaricati della pastorale della fami-

(53) Pensiamo per esempio a B. HÄRING, *Sociologia della famiglia*, Paoline, Roma 1963 (come si sa, Häring fu il redattore del capitolo sul matrimonio nel primo schema XIII del 1963); sullo sfondo sta la tematica più generale della «libertà» personale esaltata dal fatto che diminuiscono i controlli sociali sul comportamento individuale; la stessa «fede» cristiana manifesta con più purezza la sua qualità quando sia costretta a vivere in condizione di diaspora, cfr. in tal senso la nota opera di K. RAHNER, *Missione e grazia* (1959), Paoline, Roma 1964.

glia. La panoramica è estremamente varia e dispersa, non siamo in grado di proporne qui una lettura sistematica. Sembra però possibile rilevare una tendenza caratteristica che, senza essere quella esclusiva né forse quella dappertutto dominante, pure merita considerazione esplicita: essa sembra infatti raccomandarsi con apparente ovvietà alla considerazione pastorale, e costituisce invece a nostro giudizio un serio rischio per le strategie pastorali della Chiesa, e per la stessa causa dell'elaborazione di una teologia della famiglia. Ci riferiamo alla tendenza della pastorale familiare a conferire un netto privilegio all'*ottica ecclesiocentrica di lettura della realtà familiare*.

La forma più facile nella quale si realizza una tale *ecclesiasticizzazione* della famiglia è quella connessa alla ripresa e all'utilizzazione sistemica e solo retorica dell'immagine della famiglia quale «chiesa domestica». Entro il quadro concettuale (si fa per d.re) predisposto da tale immagine, gli sposi-genitori diventano ministri della Chiesa, l'educazione cristiana nella famiglia diventa catechesi familiare, la missione della famiglia cristiana in generale è descritta in termini di apostolato.

La documentazione che si può addurre, attingendo ai testi del magistero, a conferma della consistenza di tale tendenza è relativamente abbondante; e tuttavia essa non può essere sovraderminata. Si tratta infatti di testi che non mostrano una grande precisione, né grandi pretese sotto il profilo del valore dottrinale. In generale, i documenti ecclesiastici recenti sul tema della famiglia paiono caratterizzati da un profilo piuttosto dimesso, per quanto attiene all'istruzione di carattere propriamente dottrinale del tema; le affermazioni si moltiplicano, ma solo si giustappongono e non sembrano invece delineare un corpo dottrinale proporzionalmente coerente. Ci limitiamo dunque a poche illustrazioni emblematiche, con riferimento al magistero pontificio.

L'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, poi ripresa in questo punto dalla *Familiaris consortio* (n. 52^a), parla senz'altro dell'educazione cristiana dei genitori, e rispettivamente della missione cristiana realizzata in genere dalla famiglia, in termini di «evangelizzazione»; lo fa, non a caso, a procedere dal richiamo dell'immagine della famiglia quale «chiesa domestica»:

Essa ha ben meritato [, nei diversi momenti della storia della Chiesa,] ⁽⁵⁴⁾ la bella definizione di «chiesa domestica», sancita dal concilio Vaticano II. Ciò significa che, in ogni famiglia cristiana, dovrebbero riscontrarsi i diversi aspetti della Chiesa intera. Inoltre la famiglia, come la Chiesa, deve essere uno spazio in cui il vangelo è trasmesso e da cui il vangelo si

(54) L'inciso manca nel testo latino.

irradia. Dunque nell'intimo di una famiglia cosciente di questa missione tutti i componenti evangelizzano e sono evangelizzati. I genitori non soltanto comunicano ai figli il vangelo, ma possono ricevere da loro lo stesso vangelo profondamente vissuto. E una simile famiglia diventa evangelizzatrice di molte altre famiglie e dell'ambiente nel quale è inserita. (n. 71)

Le affermazioni qui proposte hanno certo un significato cristiano del tutto pertinente, e tuttavia solo ellitticamente espresso. E' certo che i genitori cristiani debbono essere per i loro figli anche e non marginalmente testimoni del vangelo; e tuttavia questo loro debito di testimonianza ha giustificazioni, e quindi anche forme, che non possono essere ridotte alla semplice equivalenza rispetto al generale *ministero* di evangelizzazione della Chiesa. La testimonianza del vangelo assume infatti per i genitori il profilo specifico di una determinazione del debito che essi hanno di rendere ragione della speranza che ha presieduto alla loro scelta di generare, e quindi alle forme complessive della loro cura per la vita dei figli.

Il problema che così segnaliamo si connette a quello più generale di precisare i rapporti tra annuncio del vangelo e testimonianza della carità, testimonianza dunque realizzata mediante il complesso dei comportamenti morali: è indubbio che il vangelo di Gesù ha da essere attestato anche e non accessoriamente in questa forma; è però anche indubbio che questa forma ha da essere distinta da quella costituita da quelle proprie del *ministero* ecclesiastico. Tale distinzione pare obiettivamente richiesta dal tema generale sotteso a questa esortazione, la dialettica «evangelizzazione e promozione umana»; essa di fatto non appare adeguatamente istruita, rende alquanto impacciata l'esposizione (55).

La questione più precisa del rapporto tra testimonianza del vangelo nel quadro dei rapporti familiari, del rapporto educativo in specie, andrebbe appunto chiarita riferendosi al tema più generale

(55) Pensiamo in particolare al n. 31, nel quale vengono appunto affermati i «legami profondi» che sussistono tra evangelizzazione e promozione umana; essi sono più precisamente: «Legami di ordine antropologico, perché l'uomo da evangelizzare non è un un essere astratto, ma è condizionato dalle questioni sociali ed economiche. Legami di ordine teologico, perché non si può dissociare il piano della creazione da quello della redenzione che arriva fino alle situazioni molto concrete dell'ingiustizia da combattere e della giustizia da restaurare. Legami dell'ordine eminentemente evangelico, qual è quello della carità: come infatti proclamare il comandamento nuovo senza promuovere nella giustizia e nella pace vera l'autentica crescita dell'uomo?». La stessa forma letteraria dell'elenco manifesta la rinuncia del testo al tentativo di formalizzare sotto il profilo del concetto i rapporti tra ministero dell'annuncio del vangelo e impegno morale cristiano nel segno della carità.

dei rapporti tra fede e morale: il minimo che si deve dire è che le forme della «evangelizzazione» familiare non possono prescindere dalla considerazione delle caratteristiche specifiche del rapporto antropologico di generazione, *quindi* di educazione. Quando si ignori tale necessità, ci si espone inevitabilmente al rischio di quell'intempestiva ecclesiasticizzazione della famiglia di cui si diceva.

L'affermazione che la famiglia, intesa quale «chiesa domestica», avrebbe un rilievo fondamentale nella «futura evangelizzazione» è espressamente proposta nel discorso di Giovanni Paolo II alla III Assemblea generale dei Vescovi dell'America Latina ⁽⁵⁶⁾; anche per riferimento a questo testo valgono le difficoltà accennate. La *Catechesi tradendae* poi estende alla famiglia l'impiego dello stesso gergo «catechistico», dunque di un lessico tecnico che si riferisce ad un ministero ecclesiale: «L'azione catechetica della famiglia ha un carattere particolare e, in un certo senso, insostituibile, giustamente sottolineato dalla Chiesa e, segnatamente, dal Concilio Vaticano II»; essa è illustrata facendo riferimento anzitutto alle forme quotidiane della testimonianza morale; precisando poi che «essa è più decisiva, quando, in coincidenza con gli avvenimenti familiari – quali la recezione dei Sacramenti, la celebrazione di grandi feste liturgiche, la nascita di un bambino, una circostanza luttuosa – ci si preoccupa di esplicitare in seno alla famiglia il contenuto cristiano e religioso di tali avvenimenti». Più esplicitamente ancora, l'«azione catechetica» della famiglia si concreterebbe nello sforzo «di seguire e riprendere nel contesto familiare la formazione più metodica ricevuta altrove»; appunto una tale ripresa «permetterà sovente di dare ai figli una impronta decisiva e capace di durare per la vita». In tale quadro di considerazioni si parla espressamente a proposito dei genitori cristiani di «un ministero di catechisti per i loro figli» (n. 40).

Anche a proposito di queste affermazioni si deve distinguere tra ovvia pertinenza delle raccomandazioni proposte e discutibile pertinenza del lessico impiegato. L'utilizzo del lessico catechistico per dire del debito di un'educazione o anche di un'istruzione cristiana da parte dei genitori sembra favorito anche dalla spiccata indeterminatezza che ancora sembra affliggere l'idea di «catechesi» nella prassi e nella teologia d'oggi ⁽⁵⁷⁾. La questione per altro non

(56) Cf AAS 71 (1979) 204; a questo testo si riferirà espressamente la *Familiaris consortio*, n. 52^a.

(57) Cf il dibattito della quarta Assemblea Generale del Sinodo, del 1977, dedicata appunto al tema e i cui risultati sono ripresi dalla *Catechesi tradendae*; per una recensione critica di quel dibattito, e più in generale sullo stato del dibattito intorno alla questione catechetica, cf G. ANGELINI, *La catechesi dal Vaticano II ad oggi*, in *Atti del IV^o Convegno catechistico diocesano*, Busto

è soltanto di lessico; il riferimento dei genitori cattolici al modello proposto dal «catechista» minaccia di confondere e distorcere la comprensione delle ragioni e delle forme pertinenti che deve assumere il discorso cristiano ai figli di cui essi hanno indubbiamente il compito.

Assai più abbondanti e meno cauti dei testi del magistero pontificio sono molti testi del magistero episcopale. Presumibilmente, si tratta per lo più di testi redatti a cura delle commissioni pastorali competenti per la famiglia; in tal senso non sorprende che torni in essi il lessico caratteristico della pastorale familiare effettiva, la quale appunto privilegia il facile modello ecclesiologico per dire della famiglia cristiana. Il caso italiano appare emblematico, in rapporto ad una parabola che non è solo della pastorale italiana. Il primo documento di una certa organicità sul tema della pastorale familiare (*Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, del 1969) mostra un'attenzione ai profili socioculturali della questione famiglia, che viceversa pare attenuarsi nei successivi (*Evangelizzazione e sacramento del matrimonio* del 1975, *Comunione e comunità nella chiesa domestica* del 1981). Ma soprattutto, soltanto in questi ultimi assume rilievo (quasi-)sistematico il riferimento allo schema sintetico della «chiesa domestica».

In ogni caso, appare sostanzialmente assente un approfondimento delle forme antropologiche che il rapporto familiare assume nel quadro della civiltà contemporanea; in particolare, manca di prodursi una riflessione intorno a quel profilo intrinsecamente «religioso» che è intrinseco all'esperienza familiare di sempre, che per altro incontra così consistenti difficoltà a realizzarsi nel contesto civile recente. Appunto il difetto di una tale riflessione sembra condannare all'uso di formule molto estrinseche, e fortemente esposte al nominalismo, per affermare la correlazione tra aspetti «naturali» e aspetti «soprannaturali» della famiglia; si tratta per altro di formule ampiamente raccomandate dalla insoddisfacente tradizione teologica a proposito del sacramento del matrimonio. Pensiamo tipicamente a modi di dire quali i seguenti:

Il vincolo che unisce l'uomo e la donna e li fa «una sola carne» diventa in virtù del sacramento del Matrimonio segno e riproduzione di quel legame che unisce il Verbo di Dio alla carne umana da lui assunta e il Cristo Capo alla Chiesa suo Corpo nella forza dello Spirito Santo. Per questo la coppia cristiana non si sostiene soltanto per la naturale complementarità esistente tra l'uomo e la donna, né si regge unicamente sulla volontà di comunione degli sposi; ma ha la sua originale sorgente in quel legame che indisso-

lubilmente unisce il Salvatore alla sua Chiesa e la sua ultima matrice nel mistero della comunione trinitaria. (*Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, n. 34^b)

Ora, in forza del sacramento del matrimonio, la loro comunione naturale ed umana diventa segno e ripresentazione della comunione o alleanza d'amore tra Dio e l'umanità, tra Cristo e la sua Chiesa. (*Comunione e comunità nella chiesa domestica*, n. 9^b)

A prescindere dalla considerazione critica che meriterebbe l'accostamento tra unione delle «due nature» nella persona del Verbo e unione di Cristo con la Chiesa, appaiono problematici sia la rappresentazione di una partecipazione quasi 'fisica' del rapporto matrimoniale al rapporto Cristo/Chiesa, sia il suggerimento di una causalità sua propria che il sacramento del matrimonio ipostatizzato eserciterebbe sulla «comunione naturale ed umana»; del sacramento meglio sarebbe parlare in termini non reificanti, che risolvessero l'obiettivo riferimento di esso all'agire di Dio (di Cristo) e rispettivamente all'agire credente dell'uomo e della donna. Il superamento di tali inconvenienti rimanda da capo alla necessità di un approfondimento antropologico della dottrina del sacramento. A meno di tanto è dubbio che la pastorale familiare possa impostare in termini pertinenti il proprio problema; è dubbio che il discorso ecclesiastico sul matrimonio e la famiglia possa apparire univoco e persuasivo per la coscienza degli sposi; è dubbia, prima ancora, la stessa pertinenza che tale discorso ha sotto il profilo della teologia cristiana.

L'approfondimento antropologico, del quale si lamenta l'assenza, dovrebbe in particolare, come già si accennava, fare riferimento all'obiettivo e intrinseca densità *religiosa* della famiglia: ad essa deve infatti essere riconosciuto l'irrinunciabile destino di divenire per il figlio il primo e fondamentale luogo di *addomesticamento* del mondo (*Kosmisierungsleistung*, o anche, in termini più ovvii, primaria funzione educativa della famiglia). Tale funzione della famiglia si fonda, assai prima che su eventuali convincimenti religiosi espliciti dei genitori, sull'obiettivo valenza psicologica che la loro figura sempre e comunque assume per i figli stessi. Tale valenza a sua volta trova alimento in quel nesso singolare che, nel rapporto tra genitori e figli, sempre si stabilisce tra cura personale e tradizione culturale: la lingua e il costume, che i figli apprendono attraverso la tradizione familiare, si caricano ai loro occhi di un significato che obiettivamente è più che culturale, è «cosmico», o addirittura «religioso», proprio in forza del loro originario nesso con le figure parentali.

Nella realizzazione di tale loro naturale funzione «religiosa» i genitori cristiani dovranno certo riferirsi al vangelo di Gesù Cristo, e quindi a quel ministero ecclesiastico mediante il quale soltanto

il vangelo è proposto alla coscienza cristiana. Tale necessità tuttavia non basta a rendere i genitori «ministri» della Chiesa; essi debbono certo divenire testimoni della fede; ma possono divenirlo soltanto a patto di non sottrarsi alle necessità psicologiche e culturali per loro natura iscritte nel rapporto parentale in genere, e quindi nelle sue concrete declinazioni storiche e culturali. Una madre che si atteggiasse nei confronti del figlio quale catechista certamente sbaglierebbe.

L'essenziale profilo «religioso» del ministero dei genitori non basta a dunque a concludere ch'esso sarebbe, nel caso di genitori cristiani, per la stessa ragione ministero ecclesiastico. E' ministero che ha da essere *cristianamente* compreso e quindi anche praticamente realizzato; una tale comprensione suppone però anche il riconoscimento della fondamentale alterità del loro ministero educativo rispetto al ministero ecclesiastico.

3. LA TEOLOGIA DELLA FAMIGLIA

La pastorale familiare è generalmente riconosciuta come uno dei fronti più determinanti della complessiva riforma pastorale della Chiesa cattolica; talora è stato addirittura affermato, come s'è visto, che dalla famiglia dipenderebbe essenzialmente il futuro tutto dell'evangelizzazione. Nonostante questo alto apprezzamento, la definizione di forme della pastorale familiare sufficientemente pensate e capaci di realizzare consistenti consensi sembra trattenuta da insuperate lentezze. Le ragioni di tale stato di cose sono certo da cercare per un lato nella obiettiva complessità del problema, e in particolare in quelle ragioni di complessità connesse alla presente situazione civile. Le ragioni sono però anche – e si direbbe, prima di tutto – da cercare nel difetto della strumentazione concettuale, e dunque teologica, che fino ad oggi sembra caratterizzare il discorso cattolico a proposito della famiglia.

In molti modi già è stata anticipata questa valutazione. Più precisamente, è stata segnalato il diffuso, addirittura sistemico, difetto di attenzione ai profili propriamente antropologici dell'esperienza familiare. Il discorso ecclesiastico corrente sulla famiglia sembra far sempre immediato riferimento a categorie «cristiane»: a quelle bibliche o rispettivamente a quelle dogmatiche. Di esse non appare attualmente verificata l'attitudine a valere quale 'rivelazione' della verità nascosta, e tuttavia obiettivamente iscritta nelle forme immediate dell'esperienza familiare. *Immedie* qualifichiamo tali forme per riferimento a quella *mediazione* che appunto la fede nel vangelo cristiano istituisce.

Che la verità cristiana circa la famiglia debba configurarsi quale 'rivelazione' della verità iscritta nell'esperienza *immediata*, e quindi anche come suo discernimento e giudizio, sembra un'evidenza indubitabile della coscienza credente. La stessa tradizione teologica, e in altro modo la tradizione civile, rendono testimonianza di questa evidenza: l'esperienza familiare è esperienza «religiosa»; proprio perché in essa si tratta niente meno che di Dio stesso, la parola del vangelo acquista in essa un'immediata e singolare risonanza.

D'altra parte è una legge generale quella per la quale la parola cristiana non aggiunge positivisticamente precetti, ma dà parola, chiarezza e radicalità nuove a quel *dovere* che l'uomo da sempre in qualche modo conosce. Prima e più radicalmente che mediante le forme della «legge», un tale *dovere* prende figura attraverso le forme complessive della «coscienza». Dalle forme *immediate* della «coscienza» non può in alcun modo prescindere l'articolazione della verità conosciuta dalla fede. Il riferimento intempestivo del discorso ecclesiastico sulla famiglia a categorie «cristiane» non mette a tema l'originario e imprescindibile riferimento della «coscienza» all'esperienza familiare, espone quindi tale discorso a incontrollabili rischi di allegoresi. Il difetto qui denunciato, assai più che come riflesso di una teologia scadente della famiglia, deve essere inteso come riflesso della radicale mancanza di attenzione tematica della teologia per l'argomento.

Spiega un tale prolungato silenzio della teologia sulla famiglia certo anche, e magari prima di tutto, il fatto che la famiglia un tempo sembrava andare da sé, non proponeva apprezzabili problemi né alla teologia né ad alcuna altra forma del pensiero riflesso. Questa ragione però non basta ad intendere le resistenze indubbie che ancora oggi sembrano impedire il costituirsi di una consistente ricerca teologica intorno al tema. Ci sono ragioni più precise. Esse non possono essere qui fatte oggetto di diffusa considerazione; tuttavia ci sembra opportuno tentarne una segnalazione schematica: dal riconoscimento di quelle ragioni infatti deve scaturire la percezione più chiara dei compiti con i quali deve cimentarsi il progetto di una teologia della famiglia.

L'intento dei brevi cenni che proporremo è appunto questo: non certo quello di riassumere la storia della dottrina teologica sul matrimonio; quello piuttosto di evidenziare i consistenti incrementi, o addirittura le consistenti correzioni, che quella dottrina richiede.

Alla domanda: com'è potuto accadere che nella tradizione cristiana si costituisse un discorso teologico sul matrimonio senza avvertire la necessità di prolungarlo nella forma di una teoria della famiglia, ed anzi in forme tali da configurare una positiva preclu-

sione ad un tale sviluppo? occorre dare risposta articolata, distinguendo epoche e problemi emergenti.

(a) La stessa *inattualità del problema della famiglia* nelle epoche precedenti quella moderna, e soprattutto quella contemporanea, opera sulla teologia in maniera che merita di essere ulteriormente precisata. La tradizionale ovvietà della famiglia deve essere intesa sullo sfondo della più generale ovvietà del costume. Tale ovvietà è prima di tutto un dato di fatto; ma diventa poi anche principio rilevante sotto il profilo delle forme della dottrina. Per il cristiano come per ogni uomo, la *morale* – intesa come qualità della vita buona definita dai *mores* – appare fondamentalmente come un fatto «naturale», e proprio perché tale fatto non interessante per la teologia. Circostanza rilevante sotto il profilo ecclesiastico, e più precisamente disciplinare, è semmai l'effettiva osservanza della norma morale da parte del cristiano, non tanto la determinazione della norma. Tale determinazione non sembra costituire problema per il sapere cristiano, e dunque per la teologia. Lo stesso lessico usato già dalla predicazione cristiana antica per dire della famiglia appare molto «naturale», spesso addirittura «naturalistico»; pensiamo al lessico suggerito dall'analogia con ciò che si verifica in genere nel regno vegetale e animale. La specificità umana, quella sinteticamente espressa dalla *ratio* secondo il suggerimento stoico in molte forme ripreso dalla predicazione cristiana, si manifesterebbe in questo: nel fatto che l'uomo imiti per scelta deliberata ciò che gli animali invece fanno per istinto.

Il «naturalismo» e rispettivamente il «razionalismo» stoicheggianti segnano il lessico ecclesiastico tradizionale, per dire dei rapporti familiari; esso non ha però alla sua origine soltanto o soprattutto l'ovvietà del costume, dipende invece anche dall'antico sospetto filosofico nei confronti di tutte le forme del *patire* e del *sentire*; esse sono rinforzate dal successivo sospetto cristiano nei confronti della *concupiscenza*. Rilevante sotto tale profilo è soprattutto la tradizione agostiniana, alla quale fa ampio riferimento la dottrina latina successiva a proposito del matrimonio e più in generale a proposito del rapporto uomo/donna. In ogni caso, quei due tratti *naturalistico* e *razionalistico* sono obiettivamente resi possibili dalla fondamentale determinatezza del costume, dalla conseguente impressione che non fosse necessario riferirsi addirittura alla qualità del rapporto uomo/donna per comprendere la qualità di una buona vita familiare.

L'obiettivo rimozione del rilievo del costume, e quindi della questione che esso potrebbe proporre alla coscienza cristiana, fa mancare alla teologia una delle categorie indispensabili per istruire

la questione «famiglia» nei suoi precisi profili teologici. La famiglia infatti è certo *anche* un'istituzione civile, affetta sotto tale profilo da un indice di contingenza storica. La contingenza non può essere intesa semplicemente come mutabilità, o peggio come semplice congetturalità, dei costumi familiari; essa comporta anche l'altro profilo, quello del nesso del costume familiare con le forme storiche effettive di realizzazione della libertà umana, e dunque anche con gli aspetti scadenti di tali forme. In rapporto a questo profilo, il fatto di costume che è la famiglia nelle sue forme storiche merita certo anche una critica, e non solo la pura e semplice recezione da parte della fede cristiana.

La fede stessa però dipende dalla «cultura», per ciò che si riferisce alla famiglia così come con riguardo ad ogni altro tema dell'esperienza umana. La verità che la fede può e deve affermare a proposito della famiglia non può essere attinta al di fuori del riferimento alle forme effettive dell'esperienza familiare, e quindi anche alle loro connotazioni culturali. Anche dopo la scoperta della storia, e dunque della contingenza «culturale» della coscienza umana, la teologia sembra in molti modi continuare a pensare in termini dissocianti il rapporto tra fede e «cultura»; le forme della «cultura» sono trattate quasi fossero un semplice dato di fatto mutevole che la fede registra e rispetto al quale deve registrare le proprie forme 'espressive' («inculturazione»), anziché essere considerate anche nel loro aspetto di oggettivazioni della libertà umana che propongono alla fede anche un giudizio di merito. La questione familiare rimanda sotto tale profilo alla questione generale dei rapporti tra fede e cultura, e in un momento logico precedente alla questione generale dei rapporti tra coscienza personale e cultura.

(b) Le due stagioni storiche più significative, che stanno alla base della teologia convenzionale del matrimonio, come per altro all'origine di gran parte della teologia divenuta comune in occidente, sono la grande scolastica e la teologia post-tridentina. Ora, per quanto riguarda il tema del matrimonio in entrambi queste stagioni sembra determinarsi una netta *dominanza dell'interesse canonico*; appunto tale dominanza inclina per sua natura ad una specie di reificazione dell'atto istitutivo del matrimonio; questa reificazione rende poi proporzionalmente meno probabile il passaggio della considerazione dal matrimonio stesso alla famiglia.

(aa) All'epoca della *grande scolastica* la dominanza dell'interesse canonico è legata alla necessità di elaborare la normativa ecclesiastica in materia: in quell'epoca la giurisdizione ecclesiastica in materia matrimoniale è esclusiva e senza contestazioni. La legittimazione

di tale competenza, d'altra parte, si produce sotto il profilo formale per riferimento alla qualità di *sacramentum* del matrimonio stesso; e dunque la stessa dottrina del «sacramento» è elaborata con attenzione preminente alla questione canonica (e a monte, antropologica): come e quando si costituisce il vincolo matrimoniale?

(bb) All'epoca tridentina e post-tridentina la dominanza dell'interesse canonico assume una connotazione diversa: la Riforma prima, i nascenti stati nazionali poi, e quindi il «gallicanesimo» in specie, contestano la competenza ecclesiastica sulla materia matrimoniale. La «forma canonica», richiesta dal Concilio di Trento *ad validitatem*, è considerata appunto nel suo preciso profilo di forma *canonica*, non invece in quello di forma rituale o liturgica; in tale contesto si concreta poi la tesi dell'identità tra «contratto» tra battezzati e «sacramento». Il riferimento alla fede quale condizione oggettiva del matrimonio cristiano rimane in ombra; tanto meno viene a tema della riflessione la considerazione dell'atto matrimoniale quale atto che, nella sua stessa consistenza morale, realizza la figura dell'atto di fede.

(c) Le trasformazioni del costume e delle mentalità in epoca contemporanea alimentano nella teologia cattolica la cosiddetta istanza «personalista». Tale incremento, certo irrinunciabile quanto meno per riguardo all'esigenza che segnala, si produce per altro senza che conosca significativa attenzione, e quindi rimedio, l'antico inconveniente della separazione tra dottrina cattolica del matrimonio e dottrina della famiglia, della generazione prima di tutto. L'aspetto personalistico, o 'unitivo', o ancora 'espressivo' del rapporto sessuale e del rapporto uomo/donna in genere semplicemente si aggiunge all'aspetto procreativo, senza coordinarsi ad esso. Ne scaturiscono gli inconvenienti noti; ma anche inconvenienti meno noti, quali quelli della sostanziale dislocazione che si produce tra problematica sessuale e problematica della generazione, oppure anche tra questione familiare e questione educativa. La dislocazione si traduce poi, in forma più determinata, nel perdurante difetto di riflessione teologica a proposito della famiglia e della qualità cristiana (morale in genere) dell'atto della generazione. I problemi della generazione sono trattati soltanto nella tradizionale forma «casistica», che elude sempre l'interrogativo più fondamentale: come possono un uomo e una donna trovare «autorizzazione» ad un atto tanto grandioso quale quello di dare la vita ad un figlio? La riflessione cattolica recente sui problemi dell'educazione rimane quella fondamentalmente retorica della cultura ambiente; essa subito si appella ai «valori comuni», quasi fossero subito ovvi, igno-

rando il loro obiettivo debito nei confronti di quell'esperienza familiare, entro la quale soltanto prende originariamente forma la coscienza dell'uomo.

(d) La teologia della famiglia, del rapporto matrimoniale e rispettivamente del rapporto di generazione, rimanda obiettivamente a questioni antropologiche di carattere generale, che sembrano invece fino ad oggi sostanzialmente ignorate; tale ignoranza appare pregiudicante in rapporto all'istituzione dell'auspicato confronto tra fede e forme storiche dell'esperienza umana, e rispettivamente tra teologia e nuove scienze dell'uomo. Pensiamo fondamentalmente a due ordini di questioni, strettamente connesse.

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

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

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

GIUSEPPE ANGELINI
*Facoltà Teologica
dell'Italia Settentrionale*

21 settembre 1992