

IL SIGNIFICATO ETICO DEL LEGAME CONIUGALE INDISSOLUBILE

SOMMARIO: 1. Legame coniugale e cultura della «complessità» – 2. Il legame dell'alleanza – 3. Il livello etico e il livello ontologico del legame coniugale – 4. Le implicazioni antropologiche del legame coniugale indissolubile – 5. Il legame coniugale come fedeltà alla promessa – 6. Osservazioni conclusive.

Dal dibattito di questi ultimi anni sul problema di una rinnovata pastorale dei divorziati emerge l'esigenza che questo problema non sia trattato su un piano del tutto settoriale ma sia inquadrato in un più ampio contesto.

Di fronte alla sfida imponente dei cambiamenti culturali odierni del matrimonio e della famiglia, la teologia è stimolata ad approfondire e motivare in maniera convincente i concetti fondamentali della realtà coniugale quali l'amore, la fedeltà, il vincolo coniugale, la sacramentalità. Sempre, anche se in modo diverso, la Chiesa è chiamata a garantire un buon annuncio della parola di Dio sul matrimonio e un servizio più qualificato di consulenza.

Non bastano certamente delle astratte e retoriche professioni di fede nel principio della fedeltà assoluta nel matrimonio. Del resto colui che intende venire incontro alle reali difficoltà in cui si trovano molte coppie di divorziati, ma nello stesso tempo non favorisce risolutamente anche una coscienza cristiana di questa fedeltà irrinunciabile, e non soltanto in termini teorici, manca di presupposti sia teologici che pastorali per proporre soluzioni responsabili.

Prima di adottare una nuova prassi è necessario approfondire i problemi in modo ben diverso da quello suggerito da molti progetti di riforma finora avanzati. Si sottovaluta spesso l'importanza di tutto ciò che potrebbe favorire una nuova e più motivata concezione della fedeltà assoluta del matrimonio, alla cui luce soltanto si potranno comprendere e «regolamentare» anche i casi eccezionali.

Solo se si assume chiaramente e con coraggio quale criterio la fedeltà incondizionata nel matrimonio, si sarà anche in grado di trarre da questo imperativo di Gesù quei sussidi che certe situazioni di emergenza attendono.

È in ordine ad una testimonianza concreta e credibile a favore di una fedeltà coniugale incondizionata e irrevocabile, esigita da una fede cristiana vissuta nella sua pienezza, che cercheremo di svolgere le nostre riflessioni.

1. Partiremo da una sintetica panoramica delle trasformazioni socioculturali del legame coniugale nella società «complessa», evidenziando in particolare le difficoltà che ne derivano per l'istanza della durata.

2. La categoria antropologica dell'alleanza, assunta dalla Rivelazione biblica, è particolarmente consona ad esprimere la verità universale dell'amore tra uomo e donna, e del legame che rende possibile la fedeltà a quel bene promettente intravisto fin dall'incontro originario e precedente ogni scelta deliberata. Il legame coniugale è dono prima di essere compito, è «Vangelo» prima di essere «legge».

3. La prospettiva relazionale e dinamica dell'alleanza mette in luce la necessità di un'articolazione del livello ontologico con il livello etico in modo tale che il primo non può prescindere dal secondo. Diversamente si «cosifica» il legame coniugale e si considera la fedeltà coniugale «a latere» di esso: non è possibile dissociare l'indissolubilità dalla fedeltà coniugale.

4. In tal modo si difende la capacità dell'uomo e della donna all'amore definitivo, evidenziando le necessarie implicazioni antropologiche che fanno del legame coniugale un legame «creativo» che coinvolge tutti i livelli della persona e attesta un'esigenza di incondizionatezza che per il credente trova la sua pienezza di significato nell'evento cristologico.

5. A quell'evento rimanda in definitiva ogni legame coniugale nella sua pretesa di affidabilità per sempre, trovando in esso la possibilità di compimento di quella promessa intravista in qualche modo fin dall'inizio. Il legame coniugale indissolubile manifesta l'autenticità della relazione all'altro poiché dà la possibilità all'amore di farsi opera comune di due libertà nella durata, senza sradicarlo dal tempo e dalla sua finitezza. Si riafferma così la fiducia a quella promessa che interpella la libertà dell'uomo e della donna.

6. In una cultura segnata dalla ricerca ossessiva del sentire emotivo, il compito dell'etica della fedeltà sarà di comprendere adeguatamente il significato morale dell'indissolubilità come inerente all'amore già nel suo momento immediato, momento che assegna un compito alla libertà.

1. LEGAME CONIUGALE E CULTURA DELLA «COMPLESSITÀ»

Il modo con il quale viene vissuto e rappresentato il legame coniugale presenta degli aspetti tipici della cultura moderna.

1.1. La ricerca sociologica mette in luce come la costruzione di un rapporto matrimoniale che duri tutta la vita avviene in una situazione in cui la stabilità interna del rapporto deve compensare le multiformi perdite di stabilità dell'istituzione matrimoniale ed i relativi disorientamenti e incertezze di comportamento.

Con la progressiva separazione dei luoghi di abitazione dai luoghi di lavoro viene meno l'ambito di vissuto comune che dà impulso a reciproca conoscenza e stima. La nuova immagine guida del rapporto paritario nel matrimonio, che succede alla struttura patriarcale della famiglia, è ripetutamente in contrasto con le norme e i modi di comportamento degli ambiti professionali strutturati per lo più gerarchicamente.

La differenziazione degli spazi sociali, con i loro diversi sistemi di valori e aspettative dei ruoli, aggrava esperienze e crisi esistenziali diverse. Nel frattempo con il considerevole allungarsi della vita i matrimoni sono molto più esposti a molteplici passaggi attraverso crisi e conflitti.

La sempre più ampia individualizzazione della nostra società inclina alla necessità di progetti di vita propri che spesso difficilmente possono essere congiunti nella comunione di vita tra coniugi.

A motivo della parziale esclusione del matrimonio dai legami di interessi famiglia-gruppo parentale, il matrimonio perde in appoggi esterni e in legami sociali. D'altra parte il rapporto emotivo tra i coniugi guadagna peso, rappresentando però un'eccessiva pretesa di molti singoli matrimoni. Meccanismi esterni agiscono in senso contrario: così le strutture di lavoro, quando limitano fortemente la personale attività creativa che invece è supposta dal successo del rapporto d'amore coniugale. Inoltre le esigenze professionali imposte al coniuge sono spesso inconciliabili con le necessità del rapporto familiare e di coppia ⁽¹⁾.

(1) Una sintesi di alcuni aspetti sociologici rilevanti per il nostro tema si può trovare in E. BLESKE, *Fallimento del progetto di fedeltà per tutta la vita*, «Concilium» 5 (1990) 134-137. Anche in *Il legame matrimoniale tra crisi e speranza*, Milano, Vita e Pensiero, 1989; M. BARBAGLI, *Provando e riprovando. Matrimonio, famiglia e divorzio in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1990; C. LANZETTI, *Etica familiare e sessuale*, in *Cultura e fede nell'Italia del Nord*, Milano, Vita e Pensiero, 1992; J. M. AUBERT, *L'indissolubilità du mariage face aux mutations de la société moderne*, «Revue de Droit Canonique» 4 (1974) 323-333.

La nuova funzione principale del matrimonio diviene la stabilità emotiva dei membri della famiglia a compensazione della estraneazione nell'ambito del lavoro, della disintegrazione e isolamento nell'ambito sociale. Ma tanto più le strutture sociali configurate dalla tecnologia inducono all'individualizzazione, alla labilità psichica e ai disturbi emotivi, tanto meno i coniugi possono disporre di risorse per comunicarsi reciprocamente un senso di protezione emotiva (2).

1.2. Da un punto di vista psicologico si evidenzia come l'instabilità del matrimonio sia connessa all'eccessiva richiesta psichica degli individui che vivono nel matrimonio richieste ed esigenze che hanno avuto una parte minima nel passato.

Alcune esigenze come il potere decisionale comune e la soluzione dei conflitti sulla base di pari diritti derivano dalle nuove forme di parità matrimoniale. Altre invece dal nuovo ideale di matrimonio d'amore: le esperienze della stima, della protezione, dell'importanza reciproca, del contatto sessuale e dell'attrazione erotica non sono stabilmente disponibili ma devono essere ricercate e rese possibili ogni volta dai coniugi (3).

Ci sono poi le esigenze di disponibilità dei coniugi a cogliere le crisi del proprio rapporto con il coniuge come necessari processi di sviluppo e di adattamento, ad accogliersi reciprocamente con le proprie esigenze esistenziali spesso molto divergenti, a sopportare per un lungo periodo conflitti non risolvibili subito, a sviluppare capacità critiche e creative per distinguere autonomamente tra modelli superati o adeguati alla vita comune nel matrimonio e nella famiglia per orientarsi nei sistemi di norme e di valori dei propri differenti ambienti di vita e di lavoro.

Queste esigenze presuppongono una grande quantità di autonomia e di capacità di relazione. Esse implicano uno sviluppo della personalità totalmente diverso dal sistema di relazioni e di norme della famiglia di prima, sistema unitario e libero da condizionamenti, dove bastava la capacità di apprendimento e di adempimento delle norme. Si tratta ora di uno sviluppo della personalità che può essere molto facilmente turbato e che pone notevoli richieste all'essere bravi padri e brave madri (4).

(2) F. SINGLY, *Pour une sociologie de la fidélité conjugale*, «Lumière et Vie» 206 (1992) 7-15; M. BONOLIS, *Introduzione allo studio dell'instabilità matrimoniale. Epistemologia, storiografia, sistematica*, Milano, F. Angeli, 1989; J. REMY, *Fidélité aux engagements et structure des échanges sociaux*, «Lumière et Vie» 110 (1972) 6-24.

(3) D. FRANCESCATO, *Quando l'amore finisce*, Bologna, Il Mulino, 1992.

(4) J. DOMINIAN, *Matrimonio: fede e amore*, Assisi, Cittadella, 1984. L'autore mette in luce come il successo del ruolo dei genitori dipende dalla qualità della loro personalità: i figli traggono vantaggio dalla ricchezza della maturità dei genitori.

Lo sviluppo della personalità dei coniugi mette a dura prova la capacità di adattarsi l'uno all'altro perché i cambiamenti notevoli nell'identità personale richiedono l'armonizzazione graduale dei coniugi alle loro trasformazioni personali affinché la qualità del rapporto sia rinnovata ed esprima sempre nuovi approfondimenti dei valori del matrimonio.

1.3. Da tali trasformazioni socio-culturali del legame coniugale ne deriva che si inclina a ritenere che tale legame sia semplicemente il risultato di un accordo di due soggetti autonomi che perciò possono denunciare il patto quando non è più conveniente per uno dei due o per tutti e due. Il carattere contrattuale porta a concentrarsi non tanto sulle persone (anche se nasce dalla libertà delle persone e anche se può non esprimersi a livello giuridico) ma sulle «cose», le quali, venendo meno, fanno saltare l'accordo⁽⁵⁾.

La relazione è giustificata solo se alimentata da una forte carica emotivo-sentimentale, cioè se risponde ad un desiderio che non ha altra misura che se stesso. Solo così il matrimonio viene ritenuto atto della libertà, in quanto espressione di una spontaneità creativa ed autonoma. Il sentimento è dunque considerato criterio di verità della decisione libera e perciò fondamento del vincolo matrimoniale. Questo sentimento varia e può sparire. Inoltre è molto soggettivo e non esprime tutta la dimensione del soggetto, che talvolta si può sentire di esso prigioniero⁽⁶⁾.

Ci si aspetta dal matrimonio un rimedio all'insignificanza e alla solitudine della vita civile, per cui esso è atteso come luogo di comunicazione totale e trasparente. Il calo del tasso di nuzialità e l'innalzamento dell'età in cui ci si sposa non smentiscono, ma confermano questo atteggiamento: proprio perché si ha paura di non riuscire a raggiungere questo obiettivo si dilazionano i tempi e si differenziano i modi.

Tutto questo spiega anche come mai il matrimonio sia pensato quale risultato di un'esperienza precedente ritenuta «prova» della possibilità di vivere insieme. Essendo un risultato di una verifica precedente, il matrimonio sarà privato di quella dimensione di reciproco affidamento, e più radicalmente di fede in un senso vero dell'amore, che lo costituisce e gli permette di essere luogo di libertà.

(5) M. BARBAGLI, *Provando e riprovando*, 23-34.

(6) A. DESSERPRINT, *Durée – Fidélité*, «Le Supplément» 135 (1980) 509-517.

La conseguenza del presentarsi di questo aspetto è la fragilità del legame coniugale. Una fragilità i cui indici sono in primo luogo l'atteggiamento del disagio di fronte all'istanza della «durata» dal momento che il sentimento non diventa il luogo dove la libertà, riconoscendo il bene, si decide per esso incondizionatamente, e dunque permanendo nel tempo, ma si ritiene autentico solo nella sua immediatezza.

In secondo luogo si verifica una separazione del matrimonio e della famiglia dalla sua più ampia vita sociale, cioè la riduzione del matrimonio a fatto privato rispetto al campo delle regole pubbliche civili. Ciò induce la coppia a fare leva sulle esclusive risorse psicologiche dei componenti non supportate però da evidenze simboliche fornite dalla vita sociale (7).

A queste sfide problematiche e ambigue della cultura contemporanea si rivolge il discernimento cristiano al fine di contribuire al superamento dello smarrimento di alcune certezze prima scontate e alla messa a fuoco di possibilità nuove e prospettive più profonde del rapporto di coppia, quali possono emergere dalla società «complessa». È necessario ripensare dimensioni come la libertà, il dinamismo interpersonale e creativo, la sfera dei sentimenti alla luce di una antropologia concreta e aperta alla verità dell'amore tra uomo e donna.

2. IL LEGAME DELL'ALLEANZA

Il legame non è una nozione particolarmente valorizzata nella nostra cultura. È percepito ordinariamente in senso negativo come catena, ostacolo, in un'accezione opposta all'idea di libertà. Autonomia ed indipendenza sono largamente prioritarie e privilegiano piuttosto il modello contrattuale. È nella logica del contratto di prevedere le condizioni della sua propria dissoluzione, ciascuno dei partners potendo liberamente disimpegnarsi se la reciprocità dei diritti e dei doveri non gli pare più rispettata. Ciò che la volon-

(7) Tutti questi fenomeni danno conto delle difficoltà che incontra la coppia nel gestire il proprio rapporto come legame coniugale stabile. Non va dimenticato tra l'altro anche il pluralismo culturale e religioso, che esclude l'area delle convinzioni profonde dell'incontro reciproco; così come anche la mobilità socio-economica che, portando ambedue i coniugi ad avere ritmi di vita e possibilità di esperienze diversificate, offre occasioni di conoscenza che magari compensano i problemi e le difficoltà presenti nel matrimonio e nella famiglia. Degli aspetti di difficoltà che caratterizzano la situazione stessa tiene conto nel valutare le «situazioni difficili ed irregolari» il *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, (1993) n. 207-234.

tà ha fatto, la volontà può disfarlo, e ciascuno non è mai tenuto che agli obblighi che si è fissato volontariamente. Sempre più le coppie iniziano la vita coniugale con questo modello di legame condizionato che riposa sul principio del dare-ricevere. Ci si espone così ad una grande fragilità, perché il valore di riferimento sembra essere l'interesse individuale. Presto o tardi uno dei due membri di coppia avrà il sentimento che la bilancia pendeva a sua sfavore. Di qui la fragilità di tante unioni. Si trasferisce al piano dei rapporti interpersonali la regola della provvisorietà, della verificabilità, della mobilità, regola che tende a caratterizzare gran parte dei rimanenti rapporti sociali (8).

In questa prospettiva la formazione della coppia si avvicina di più ad un'associazione che ad un'alleanza. Quest'ultima è caratterizzata da un legame umano specifico particolarmente forte. L'alleanza infatti è apparsa originariamente nel contesto della strategia di sopravvivenza. Impegnarsi in un'alleanza è correre il rischio di morire nel caso del disimpegno. Per gli individui come per i gruppi essa diviene una questione di vita o di morte. L'alleanza può impegnare nelle situazioni non espressamente volute. Alleanza per, alleanza contro: oggi ancora l'idea di alleanza rinvia ad una terza realtà, che ha le sue esigenze proprie. Non è solo in causa la volontà. La logica dell'alleanza oltrepassa quella del mercato e dello scambio: impegna tutta la persona e non solo qualche sua prestazione, implica amore («*affectio maritalis*») e fedeltà («*fides*») per sempre e non è stipulata per un periodo di tempo. Per questo sovente essa è stata simbolizzata dal dono, sotto la forma di offerta di regali. Essa supera e travalica la «bilateralità» tipica del contratto (9).

Nella maggior parte delle culture del passato, un tale legame è stato conosciuto e vissuto sul registro collettivo dove dominava la legge del gruppo e dell'istituzione. Il giudaismo e poi il cristianesimo sono stati i principali fautori della personalizzazione del punto di vista etico (e con questo della sua problematizzazione) del legame (10).

(8) P. MOREAU, *Le Mariage, contrat ou institution?*, in *Pourquoi se marier? Cahiers dell'Istitut Catholique de Lyon*, n. 19, nov. 1987. «I membri della coppia si sentono oggi autonomi nella loro decisione e danno un apprezzamento costante dei vantaggi e degli inconvenienti che essi derivano dal matrimonio» (R. BASTARD - L. CARDIA-VONECHE, *Le divorce autrement*, Paris, Syros, 1990, 21).

(9) X. LACROIX, *L'unique et sa fidélité. Ethique, foi et indissolubilité*, «Lumière et Vie» 41 (1992). PALMER, *Christian Marriage: contract or covenant?*, «Theological Studies» 33 (1972) 939-665; G. CAMPANINI, *Il sacramento antico*, Bologna, EDB, 1996, 65-89.

(10) Dopo i profeti e la tradizione deuteronomica in particolare, i termini «Berit» e «Alabah» (alleanza e amore) si sono avvicinati e chiariti mutualmente, grazie

Nella prospettiva interpersonale i significati originali dell'alleanza continuano a sussistere. Con il suo carattere irreversibile, l'Alleanza fa sorgere un «noi» che non ingloba i due partner, ma che appare e si lega come terzo tra essi. Essa non è solo mercanteggiamento tra io e tu, ma entrare in una storia comune, in un'«economia del dono», che P. Ricoeur distingue dall'economia dell'«equivalenza»⁽¹¹⁾. La logica del calcolo, senza essere totalmente assente, è superata da quella della gratuità. Al di là della ricerca delle gratificazioni, fare alleanza è ingaggiarsi ad affrontare insieme l'esistenza assumendo le esigenze più o meno aspre della vita comune in cui sono comprese la generazione e l'educazione⁽¹²⁾.

Che non si debba giocare l'una contro l'altro alleanza e legame è mostrato giustamente dalla riflessione fenomenologica e antropologica già nell'analisi dell'esperienza immediata dell'incontro uomo e donna: l'alleanza è in se stessa «legame» attraverso la sua propria continuità personale e la realtà personale non costituisce alcun mondo per sé ma integra tutto in una storia umana, che «lega» totalmente⁽¹³⁾.

alla rivelazione dell'Alleanza divina stessa come Alleanza d'amore. Dalla Genesi a Paolo, poi da Giovanni Crisostomo a Ugo di S. Vittore «saranno una carne sola» prende un senso sempre più interpersonale. Qualche approfondimento in questa prospettiva si può trovare in L. DINGEMANS, *Mariage et alliance. L'ambiguïté d'un symbole*, «Lumière et Vie» 41 (1992) 25-38. O. ROBLEDA, *Il presupposto dell'indissolubilità del matrimonio*, in *Amore e stabilità nel matrimonio*, Roma, Università Gregoriana, 1976, 89-101; C. DUQUOC, *Promesse et fidélité*, «Lumière et Vie» 60 (1962) 112-136.

(11) Intervista a P. RICOEUR, in *Alternatives non violentes*, octobre 1991, 30.

(12) Ciò che caratterizza il legame coniugale è la sua capacità di sopportare la sofferenza ed il conflitto» (J. LEMAIRE, *La couple, sa vie, sa mort*, Paris, Payot, 1979, 31).

(13) W. BREUNING, *Discussions sur le Divorce en Allemande*, RSR 61 (1973) 543-574. Breuning fa notare che la polemica contro la posizione ecclesiale tradizionale, cioè contro il «legame metafisico del matrimonio» è sovente superficiale. Se il contenuto concettuale del legame matrimoniale si riducesse ad introdurre, in modo positivista, la realtà di un obbligo costringente che non resterebbe da parte degli uomini che accettare, si potrebbe comprendere la polemica ed essa sarebbe giustificata. Testi classici in questo dibattito rimangono R. GALL, *Fragewürdige Unauflöslichkeit der Ehe*, Zurich, 1970; P. HUIZING, *Indissolubilità del matrimonio e ordinamento ecclesiastico*, «Concilium» 8 (1968) 61-74; J. RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, «Theologische Quartalschizift» 149 (1969) 53-74; J. G. GERHARTZ, *L'indissolubilità du mariage et sa dissolution per l'Eglise dans la problématique actuelle*, in R. METZ-J. SCHLICK (ed.), *Le lien matrimonial*, Strasbourg, 1970, 198-234; DE LOCHT, *Teologia pastolare dei divorziati*, in *Divorzio e indissolubilità del matrimonio*, Assisi, Cittadella, 1973, 167-186; G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità: nuove prospettive*, Bologna, EDB, 1971. Confuta alcuni di questi autori U. AVARRETE, *Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opiniones recentiores et observationes*, «Periodica» 58 (1969) 415-489.

L'alleanza va pensata come l'evento della relazione con l'altro, evento in cui l'altro non è solo l'altro che comunica con me, ma l'altro che diventa il mio altro (ed io l'altro per lui) solo nel momento della comunicazione. Evento che non è mai colmabile dalla intercomunicazione e che non è mai dicibile fino in fondo. E ci possiamo riportare all'evento con un'etica della fedeltà perché è un valore e non una cosa, una distanza di senso, da adeguare. Adeguazione che non sarà mai adeguata ⁽¹⁴⁾.

La categoria antropologico-culturale dell'alleanza, assunta dalla Rivelazione biblica dice in questo modo la verità universale dell'amore tra uomo e donna. Essa esprime l'esperienza immediata dell'incontro come accadimento, che si produce a monte di ogni intenzione, ma insieme come evento che esaudisce un desiderio inespresso e inconsapevole.

Una tale corrispondenza è alla radice del sentimento della meraviglia che esso suscita, cioè di un immediato, anche se implicito, consenso. La meraviglia comporta un implicito riconoscimento: l'altro si rivolge a me con un'attesa e un desiderio che io riconosco come pertinenti, l'altro mi rivela a me stesso attraverso il mio desiderio di lui.

Il sentimento della meraviglia e dello stupore è gravido di un messaggio per la mia libertà. Il vissuto emotivo istituisce le condizioni per l'agire e insieme la necessità dell'agire. Il significato non si conosce se non a condizione di corrispondere praticamente ad esso. Tale corrispondenza si produce di fatto, in molti modi, prima che io riflessivamente me ne renda conto. Io di fatto mi lego, prima, molto prima di volerlo. E insieme se davvero mi lego, già si tratta di me. Di quale me se non di quello che vuole? Io non sono a monte di ogni volere. Si tratta allora di una volontà che ancora non si conosce, ma che soltanto attraverso le successive conferme pratiche, progressivamente più chiare nel senso e conseguentemente più esplicite nell'impegno dell'io, si determina e si invera.

Quell'evento gratuito dell'innamoramento, costitutivo dell'identità della coppia, è attingibile unicamente attraverso la mediazione di un atto dapprima spontaneo (meraviglia e stupore) e poi tale da comportare la determinazione libera di sé, cioè la fedeltà. La fedeltà della coppia è sempre e solo seconda rispetto a quell'evento promettente.

E l'atto del consenso umano e libero che istituisce la legge della fedeltà prima ancora di osservarla mediante i comportamenti. A

(14) C. SINI, *Filosofie che negano la conoscibilità della persona*, «Studium» 4-5 (1995) 599-609.

meno di tanto la legge della fedeltà apparirebbe eteronoma e mercenaria, cioè comandata da interessi che sono esteriori rispetto all'intenzione della fedeltà stessa.

L'atto di libertà in questione non è arbitrario, ma è un atto dovuto. Il fondamento del dovere, di cui si dice, non è la legge ma il bene promettente e gratuito intravisto nell'esperienza immediata dell'incontro. La legge della fedeltà non può essere intesa se non con riferimento a quelle forme originarie dell'amore tra uomo e donna, nelle quali si esprime il carattere anticipante dell'evento rispetto alla scelta e deliberazione dell'uomo e della donna ⁽¹⁵⁾.

La fedeltà non si aggiunge quasi si trattasse di altro dalla fiducia iniziale. Solo la fedeltà, che attraverso la qualità dei comportamenti può e deve mostrarsi, può introdurre alla conoscenza di quella verità che in prima battuta sembra invece divenire oggetto di assenso senza conoscenza, senza adeguata consapevolezza.

Al carattere grato dell'esperienza iniziale dell'innamoramento succedono momenti gravosi e anche il sospetto di essere ingannati. Il sospetto verso l'intenzionalità manifestata dal carattere sorprendente dell'esperienza originaria sembra valere quale esonero dell'impegno assunto mediante la propria promessa. Si esige allora una prova, prima di fidarsi. Mettere alla prova vuol dire agire, ma senza promettere, senza legarsi: se diventa il criterio generale comporta il rifiuto della libertà, di ogni agire che implichi qualche cosa come una promessa, come un impegno di sé, cioè la disposizione ad entrare in quella sorta di alleanza reciproca che sempre di necessità comporta un rapporto di amore tra l'uomo e la donna, e più in generale ogni vero rapporto personale.

Alla luce della fede cristiana, l'evento promettente dell'amore tra uomo e donna esprime l'opera buona e preveniente di Dio. La storia dell'accordo matrimoniale non può mai essere intesa come la semplice realizzazione del progetto formulato insieme. All'inizio c'è l'iniziativa assoluta di Dio. Come tutte le opere di Dio essa si produce mentre l'uomo dorme (*Gen* 2, 21). L'uomo non può vedere ciò che Dio fa, può soltanto credere che siano effettivamente le mani di Dio all'origine di quello che egli vive nella forma della meraviglia. Diversamente non rimane che il sospetto e la rapacità,

(15) Le forme immediate dell'esperienza di amore tra uomo e donna hanno la valenza di vissuti intenzionali perché intesi ad «altro» rispetto a tutto ciò che è «condizionato», come illustra anche la ricerca sperimentale della psicologia per ogni esperienza emotiva in generale. Attraverso di esse è annunciato alla coscienza un bene che si dischiude nella trama della condizione empirica e storica dell'incontro uomo-donna e il cui perseguimento esige da parte della coppia una determinazione pratica.

scelte il cui esito conduce a constatare la fragilità mortale della meraviglia iniziale ⁽¹⁶⁾.

Il dono di Dio, che anticipa e suscita la determinazione libera dell'uomo e della donna, ha la figura di una promessa, perché esso, a monte della scelta della coppia stessa, è dono di necessità incompiuto. È una grazia solo a condizione che sia riconosciuto non come un avere di cui sarebbe possibile disporre sempre e comunque, ma come un segno attraverso cui si annuncia una vita buona che può essere sperata. A meno di tanto la possibilità di cui l'uomo dispone non può essere riconosciuta come un dono di Dio. In tal senso l'incontro uomo e donna diventa grazia solo se e quando l'uomo possa riconoscere in esso il pegno della fedeltà di Dio alla causa del loro amore, fedeltà inimmaginabile e tuttavia credibile e univocamente indicativa delle buone possibilità pratiche dischiuse alla coppia stessa.

La formula dell'alleanza suggerisce anche che la fedeltà all'evento sorprendente dell'amore, prima che nelle singole scelte si esprime nell'accettazione di fondo che Dio solo può mostrare quale sia la via che conduce all'adempimento della promessa ⁽¹⁷⁾.

Dio pertanto «lega», ma il suo agire non può essere interpretato in modo positivistico. È un legare che deve giustamente rendere possibile l'alleanza come libera fedeltà. Questo legame (l'efficacia dell'azione di Dio), che è di fatto la realtà molto misteriosa del matrimonio, è una categoria storico-personale dipendente dalla Storia della Salvezza. Si tratta di cogliere le categorie personali e teologiche dell'alleanza come la realtà stessa del sacramento del matrimonio. L'alleanza ha una realtà più profonda di quella che può essere prodotta consapevolmente ogni volta dal consenso attuale. Esso significa teologicamente che Dio è là e che riceve l'agire dall'individuo nello spazio dove il Cristo edificò il suo corpo a partire dalla fede, speranza e carità degli esseri umani che si aprono l'uno all'altro ⁽¹⁸⁾.

(16) G. ANGELINI, *La verità sul matrimonio e le sue insidie*, in *Matrimonio e famiglia*, Milano, In Dialogo, 1993, 87-97. La scelta di semplicemente provare conduce al sospetto, al mettere alla prova lo stesso partner. La sua compagnia appare subito così impegnativa da mettere in dubbio che sia davvero un vantaggio. L'evento sorprendente dell'amore è ridotto così ad oggetto di consumo.

(17) PALMER, *Christian Marriage*, 640. Come già riconosceva anche C. E. CURRAN, *Le Divorce aux Etats-Unis*, RSR 61 (1973) 615-619: le ragioni teologiche più importanti in favore del legame indissolubile del matrimonio cristiano presentate dalle pubblicazioni recenti provengono dal concetto di Alleanza e dal simbolismo dell'unione di Cristo e della sua Chiesa.

(18) O. TREANOR, *The Indissoluble Mystery*, «Priests and People» 1 (1987) 179-187.

L'alleanza d'amore con cui Dio si è legato al suo popolo e Gesù alla sua Chiesa diventa il modello di amore tra gli sposi cristiani. Come l'alleanza di Dio è una manifestazione della sua fedeltà perfetta alla promessa donata, così l'alleanza d'amore degli sposi sottolinea la fedeltà che ciascuno promette all'altro, qualunque cosa possa accadere in futuro. Non è soggetta a revisione ulteriore e non dipende da circostanze che cambiano né dalla reciprocità. È veramente l'agape che Dio ci ha manifestato per primo nel suo amore fedele e gratuito. Il matrimonio cristiano diventa impegno dell'uno verso l'altro come altro, e non semplicemente risposta a delle qualità cangianti dell'altro. Non dipende primariamente ed essenzialmente dalla reciprocità e dallo scambio di amicizia, ma tende ad andare sempre al di là, verso la pienezza dell'impegno di Gesù verso la sua Chiesa. È la presenza di un tale elemento trascendente che al matrimonio cristiano conferisce permanenza e fedeltà di fronte ad ogni circostanza (19).

3. IL LIVELLO ETICO E IL LIVELLO ONTOLOGICO DEL LEGAME CONIUGALE

A partire da queste indicazioni è necessario considerare il legame matrimoniale in una prospettiva più relazionale ed evolutiva, a modo di una promessa, superando l'approccio esclusivamente contrattuale e statico. Questo mutamento di prospettiva accentuerà il potenziale di crescita del matrimonio cristiano per ogni coppia e nello stesso tempo allargherà la possibilità di fallimento. La rivalorizzazione del punto di vista interpersonale non può tuttavia ridurre il legame coniugale all'affettività, a «collusione psichica». Il compito di assicurare la coesione della coppia non può unicamente riposare sul sentimento amoroso. L'alleanza è più che il momento originario dell'innamoramento. Nulla può rimpiazzare la volontà di durare: se essa non è onnipotente né sufficiente, non rimane meno determinante.

Non solamente sociale né solamente psichico, il legame coniugale non va «cosificato»: si tratta di non pensarlo come sussistente

(19) La teologia cattolica non ha mai accettato una nozione dell'agape coniugale fondata esclusivamente sul dono di sé e che non lascia posto all'eros e allo scambio di reciprocità. All'opposto di certe forme di luteranesimo (A. YGREN, *Eros et Agape*, Paris, 1943; M.C. D'ARCY, *La double nature de l'amour*, Paris, 1947), considera eros e agape non come due realtà separate ed estranee. L'agape è realtà umanizzata dell'eros e non è possibile senza le risorse di dialogo e di comunicazione tra le persone umane che sono legate alla dualità maschio-femmina. La stessa qualifica del matrimonio come sacramento riposa su questa stretta parentela tra eros e agape, che è affidata come compito alla libertà della coppia.

in se stesso, come se fosse esteriore agli sposi, estrinseco allo loro «comunità di vita e di amore» (GS n. 48)»⁽²⁰⁾. In una prospettiva caratterizzata dalla sua consistenza antropologica, conviene pensarlo come interiore a questa comunità, sostenuto da essa, intrinseco alla fedeltà che ne è la realizzazione. Nella prospettiva dell'alleanza il legame indissolubile è sia un dono che un'esigenza, un «già» e un «non ancora». È sia un passato che un futuro. Esso apre un avvenire all'unione attraverso la fragilità e la fallibilità delle esistenze.

Il nodo del problema consiste nell'articolazione del livello etico con il livello ontologico del legame coniugale. Poiché il fondamento del legame coniugale supera il piano etico, la sua evidenza non è subordinata all'agire, ma lo precede e ne fonda il carattere di incondizionatezza. D'altra parte poiché nella fedeltà l'uomo e la donna decidono dello stesso suo fondamento, la verità del legame è necessariamente implicata nella durata⁽²¹⁾.

L'evidenza originaria della promessa buona implicata nell'evento sorprendente dell'amore è irriducibile al piano etico poiché la verità della promessa supera l'ordine della necessità morale. Il significato originario della fedeltà (livello etico) non è né l'obbligazione né l'esigenza, poiché queste sono già sempre risposta al bene promettente che le precede e che anticipa l'identità della coppia. La verità teologica del legame indissolubile significa il primato del dono sul compito e non appartiene all'ordine del «necessario», ma alla logica della sovrabbondanza⁽²²⁾.

Ciò, lungi dall'estenuare la rilevanza della mediazione etica, ne rivela la portata veritativa. Essa si fonda sulla intrascendibilità della

(20) X. LACROIX, *L'unique et sa fidélité*, 86. Durrwell evidenzia polemicamente che questo approccio «reificante» deriva da una mentalità «giuridica», «legalista» e «puntualista» (F. X. DURRWELL, *Indissoluble et Destructible Mariage*, «Revue de Droit Canonique», dec. [1986] 214-242).

(21) Poiché l'uomo non è capace di un atto di libertà che rinnovandolo incessantemente, gli sposi devono coltivare il grande dono dell'indissolubilità che è loro donata dal creatore, perché il matrimonio divenga fino alla fine ciò che vuole essere dal primo momento: indissolubile. L'obbligo delle fedeltà è integrale fin dall'inizio e non un'ideale che non si realizza che più tardi. Esiste una legge della gradualità (di gradi nella costruzione della comunità coniugale) non una gradualità delle legge (dell'indissolubilità): l'obbligo della fedeltà è totale fin dall'inizio (*Familiaris Consortio*, n. 34).

(22) Alla fedeltà matrimoniale «Paolo non si limita a darle il fondamento che si ripete da Cristo e Chiesa, ma la presuppone come un fatto dell'universo creazionale, un fatto che però trascende se stesso e si riferisce a una scaturigine che gli dà il fondamento ultimo: il mistero della fedeltà tra il Cristo e la sua Chiesa, il compimento del patto tra Dio e l'umanità» (H. U. VON BALTHASAR, *Dove ha il suo nido la fedeltà?*, «Communio» 6 [1976] 19).

libertà, per la quale la possibilità per Dio di manifestarsi implica la capacità di essere determinato dalla risposta libera dell'uomo (23). Dio è realmente implicato nella storia della libertà della coppia perché la libertà appartiene all'essenza stessa della verità del matrimonio. La storia della coppia non è il dispiegamento di una verità indipendente da essa, ma la forma intrascendibile della sua manifestazione. La sua storicità è insostituibile perché la sua verità è anticipata come tale, cioè nella sua ineducibile singolarità nell'evento di Dio che l'ha resa possibile.

La necessità dell'impegno della libertà corrisponde alla circostanza per la quale il legame coniugale non può risultare dal semplice proposito pratico dell'uomo e della donna ma è in rapporto ad una vicenda che pure per prodursi ha essenzialmente bisogno di altro rispetto a quello di cui la volontà può disporre. Solo a questa condizione l'atto di fedeltà si configura come un patto non di tipo mercenario ma asimmetrico, che ha alla sua origine l'iniziativa del Creatore stesso. Entro il quadro di tale asimmetria deve essere inteso l'evento dell'amore e il compito della fedeltà. Il legame coniugale diventa momento ineducibile del chiarimento dell'intenzione che pure fin dall'origine ad esso presiede e deve presiedere.

Si tratta in altri termini di non ridurre il legame coniugale ad un affare privato, identico alla relazione di reciprocità soggettiva della coppia, ma di pensarlo come una realtà oggettiva essenzialmente mediata dalla libertà dei coniugi che in essa si impegnano, come una forma di vita a cui essi si sottomettono e le cui leggi proprie essi riconoscono come implicazioni essenziali del loro amore concreto. Al di là della soggettività e dell'oggettività sta il mistero del legame coniugale. Anteriormente a ciò che è immediatamente afferrato, una parola è stata data, e accolta, davanti a Dio. C'è in questo dell'irreversibile e dell'irrevocabile, di unico. Il mistero del legame coniugale è finalmente quello dell'irreversibilità del dono. Mistero del dono senza ritorno con tutto ciò che questo esige nel quotidiano. In questo essere donato, in questo «autrement qu'être» (Lévinas), il divino affiora attraverso l'umano.

A questo livello va collocato il «logion» originario di Gesù, che afferma, secondo lo stile dei detti del discorso della montagna, l'ideale incondizionato dell'indissolubilità come ideale attuale con-

(23) A. BERTULETTI, *Il concetto di persona e il sapere teologico*, «Teologia» 2 (1995) 117-145. In una prospettiva generale Bertuletti afferma che la «struttura di appello» della coscienza «è insieme l'analogo e la condizione di possibilità del sé che è costituito nella sua propria identità dalla sua posizione di destinatario e di rispondente della rivelazione di Dio» (140).

nesso all'annuncio lieto della prossimità del Regno. Non è la semplice proposta di un'ideale morale più alto, ma il risvolto dell'Evangelo del Regno, che lo rende possibile e che in quell'ideale trova un segno manifesto del suo avvento. È un comandamento che indica una direzione, che è come tale obbligatoria ⁽²⁴⁾. Come offerta di salvezza, il legame indissolubile si configura come vocazione. Quando lo si considera dal punto di vista della libertà esso si configura come meta da raggiungere. E come tutto ciò che appartiene al Regno, è realtà escatologica che si presenta sotto la forma tensionale del «già» e del «non ancora».

Ne deriva che il legame indissolubile non può essere considerato come realtà esteriore alla comunità coniugale, esistente in se stesso e indipendente dalla fedeltà inerente alla vita di coppia. Non è un legame aggiunto alla comunità coniugale, ma è inerente ad essa. Non è dunque possibile dissociare l'indissolubilità dalla fedeltà coniugale: il legame indissolubile è quello di un'intima comunità di vita stabilita tra un uomo e una donna che per sua natura può e deve durare sempre. Proprio a motivo delle due polarità che comporta, di un «già» dovuto all'iniziativa di Dio e di un «non ancora» da realizzare, l'indissolubilità è un dono e un dovere, un dato già esistente e un progetto da costruire ⁽²⁵⁾.

Poiché il «già» e il «non ancora» sono inseparabili, quando il «non ancora» da realizzare è divenuto impossibile per la defezione di uno dei due coniugi, il «già» (il dono dell'indissolubilità posseduto in comune dai due coniugi) si trova distrutto? La discussione circa l'affermazione dogmatica che il vincolo matrimoniale può esistere anche a prescindere dalla volontà attuale degli sposi pare debba oggi essere considerata aperta e non si intravede ancora un consenso. Un consenso pare delinearsi tra gli autori più attendibili circa la necessità di distinguere tra il «logion» originario di Gesù e le applicazioni disciplinari che di esso fecero le comunità apostoliche. Matteo e Paolo si preoccupavano di concretare l'esigenza radicale dell'indissolubilità in una norma pastorale, la quale tenga conto delle situazioni di necessità concrete che sorgono per le comunità primitive ⁽²⁶⁾.

(24) Tra i numerosi studi ci riferiamo soprattutto a P. HOFFMANN, *Le parole di Gesù e la loro interpretazione neotestamentaria*, «Concilium» 5 (1970) 70-87; A. ALBERTI, *Matrimonio e divorzio nella Bibbia*, Bologna, EDB, 1976; A. DESCAMPS, *Les textes evangeliques sur le mariage*, RTL 9 (1978) 259-286; 11 (1980) 5-50.

(25) *Familiaris Consortio* n. 19.

(26) G. DANIELI, *Ipotesi recenti sull'indissolubilità e il matrimonio*, in *Evangelizzazione e matrimonio*, Napoli, D'Auria, 1975, 28-48.

Trova sempre più consenso tra gli autori più accreditati l'opinione che un'interpretazione strettamente e direttamente giuridica dell'indissolubilità evangelica non tiene conto del contesto del Discorso della Montagna, dove Gesù sottolinea che le esigenze del Regno vanno infinitamente al di là della legge. Nell'opporre al diritto la volontà di Dio, Gesù smaschera una vita vissuta nel disordine, ma giustificata dall'ordine vigente. L'appello all'amore indissolubile non può tradursi adeguatamente in norme giuridiche ⁽²⁷⁾.

Ciò non vuol dire che si possa fare a meno della legge giuridica, ma la questione ancora aperta è come questo imperativo morale assoluto deve essere interpretato nell'ordine giuridico e quali sono gli strumenti giuridici appropriati per confrontare gli uomini con il radicalismo evangelico.

Se c'è una distinzione tra la radicale richiesta di Gesù e le possibili concretizzazioni socio-giuridiche, c'è anche una profonda relazione tra le due realtà. La chiarezza e l'integralità di come la Chiesa mantiene e proclama le radicali richieste di Gesù dipendono da come queste sono tradotte in una strategia pastorale e giuridica. In questa prospettiva la questione del «si dovrebbe» (o «non si dovrebbe») si concretizza così: quanto e in quali circostanze la dissoluzione giuridica del matrimonio è compatibile con la proclamazione dell'imperativo morale dell'indissolubilità da parte della Chiesa? ⁽²⁸⁾.

(27) «Poiché Gesù non si arresta al piano della legge ma va fino alle origini, sarebbe scorretto considerare la sua parola immediatamente come una legge» (J. RATZINGER, *Theologie und Ehe*, Göttingen 1969, 83 citata da HOFFMANN, *Le parole di Gesù*, 60). La protesta che Gesù avanza circa la fedeltà assoluta nel matrimonio è più di quella racchiusa in una legge giuridica e questo conferisce un carattere ancor più normativo alla sua istanza (K. LEHMANN, *Presenza della fede*, Brescia, Queriniana, 1977, 343-44).

(28) La risposta di J. Bernhard in ordine a questo interrogativo è la proposta di una nozione «esistenziale» di consumazione. Solo il matrimonio giunto ad un certo compimento umano e cristiano («matrimonio consacrato») sarebbe assolutamente indissolubile. (J. BERNHARD, *Indissolubilità del matrimonio e diritto canonico*, in *Divorzio e indissolubilità del matrimonio*, Assisi, Cittadella, 13-54). Navarrete obietta che da un punto di vista esistenziale l'amore coniugale dovrebbe sempre continuare a crescere, essere «consumato sempre di più». Da un punto di vista giuridico, distinto il matrimonio «in fieri» dal matrimonio «in facto esse», la consumazione è necessariamente un determinato e conoscibile atto «da dove fluiscono gli effetti giuridici, almeno l'indissolubilità». Dalla nozione di «consumazione esistenziale» deriverebbe che nessun matrimonio è consumato poiché è sempre aperto ad ulteriore crescita e maturazione (*De notione et effectibus consummationis matrimonii*, «Periodica» 59 (1970) 619-60. In ordine alla fedeltà al principio evangelico dell'indissolubilità andrebbero esaminate, oltre all'estensione del concetto di «consumazione» del matrimonio, anche l'ampliamento delle cause di nullità (G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità*, 365-370; HUPZING, *La*

Rimane certo che sempre ci sarà uno scarto tra il vissuto umano e l'Agape divina e sarebbe illusorio trattare il legame coniugale come l'espressione adeguata dell'Alleanza di Dio con il suo popolo, di Cristo con la sua Chiesa. Se nel cammino terreno la pienezza dell'«eschaton» non è ancora presente e ci sarà sempre bisogno di «adattamenti» della situazione concreta con l'ideale etico di Gesù, tenendo presenti aspetti come la finitezza, il peccato, il rischio dello scacco, ciò non impedisce di mantenere alta e ferma la radicalità dell'esigenza evangelica circa il legame coniugale indissolubile. Proprio perché l'alleanza coniugale non si definisce a partire da un progetto umano, ma a partire da Dio, le esigenze del legame coniugale non si misurano più in base alle proprie capacità, ma in base a quella promessa di Dio a cui gli sposi hanno creduto e danno fiducia. Niente è impossibile a Dio, neanche quello che a volte alla fragilità e debolezza umana sembrerebbe impossibile o per lo meno arduo. Se quella promessa è dono di Dio e vocazione che viene da Lui, nessuna scelta particolare della vita coniugale può eludere il riferimento a Lui.

L'appartenenza radicale a Cristo mediante il Battesimo è il fondamento per cui egli può orientare gli sposi l'uno all'altra come segno della propria donazione totale: mediante il vincolo coniugale riproduce il rapporto oggettivo di santificante e santificato che intercorre tra se stesso e la Chiesa: «Il prodursi di un vincolo soprannaturale nel matrimonio cristiano è l'espressione del fatto che l'azione salvifica di Cristo verso i due coniugi, precisamente in quanto coniugi, si ordina in modo stabile a passare attraverso la loro persona e il loro reciproco amore. Questo fa sì che tra i due si ponga un ordine oggettivo stabile di rapporti per la salvezza»⁽²⁹⁾. Attraverso il patto della loro «comunione di vita e di amore» passa l'azione salvifica di Cristo.

Ciò che si iscrive nell'amore dell'uomo e della donna che scelgono di sposarsi è l'alleanza stessa che Dio vuole fare con l'umanità, un'alleanza intramontabile e definitiva (1 Cor 7, 10-11). Gesù parla di «eunuchi per il Regno dei Cieli» (Mt 19, 12) per indicare

dissolution du mariage depuis le Concil de Trent, in R. METZ- J. SCHLICH, *Le lien matrimonial*, 141-145) e la moltiplicazione dei poteri ecclesiastici in ordine allo scioglimento dei matrimoni (R. CHARLAND, *Le pouvoir de l'Eglise sur les liens du mariage*, «Revue de Droit Canonique» 17 [1967] 45). Con lucidità e originalità mette a fuoco il problema in rapporto alla pastorale delle situazioni matrimoniali irregolari G. ANGELINI, *La misericordia e lo scandalo nella riconciliazione dei Divorziati*, in *Per una pastorale dei divorziati*, Torino, Gribaudo, 1994, 85-110,

(29) G. MOIOLI, *Riflessione teologica sul mistero cristiano del matrimonio*, in «Notiziario dei gruppi di spiritualità familiare» 19 (1966) 14.

coloro che pur essendo sposati si trovano a vivere come se non lo fossero per obbedire alla logica del Regno che fa del matrimonio un segno dell'alleanza eterna di Dio. La parola del vangelo esclude l'idea che non è giusto, se il matrimonio fallisce, essere costretti a vivere da «eunuco». È una scelta normale nella linea della radicalità, la quale è richiesta a tutti i discepoli e non a pochi privilegiati.

4. LE IMPLICAZIONI ANTROPOLOGICHE DEL LEGAME CONIUGALE INDISSOLUBILE

Le condizioni per l'annuncio della parola evangelica sull'amore coniugale nella cultura della società «complessa» e frammentata esigono l'approfondimento delle implicazioni antropologiche del legame coniugale in termini di libertà creativa e nello stesso tempo consapevole della sua finitezza.

Con la perdita di evidenza dell'istituzione monogamica e indissolubile un insieme di categorie coerenti con un pensiero globalmente accordate con l'idea di unicità si vede messo in causa dalla società complessa. Uno dei compiti più urgenti delle coppie cristiane è difendere la capacità dell'uomo e della donna all'amore definitivo contro le varie insinuazioni della cultura contemporanea.

La coppia percepisce l'alto indice di arbitrio che caratterizza e insidia la sintesi culturale mediante cui cerca di dominare la complessità sociale. Si auto-comprende sempre più nella figura dell'uomo senza casa (Berger), senza un luogo rassicurante ricevuto in dono e tale da consentire di interrogare sostenuti dalla fiducia di avere risposta. Lo stile di vita diventa stile sperimentale, senza un disegno sintetico per la cui realizzazione occorre fare i conti con le disponibilità esistenti. La coppia senza persuasione cerca persuasione adottando provvisoriamente un'opinione, nell'attesa che l'esperimento mostri che tale opinione regga • no: abdica alle massime questioni e rinuncia ad affrontare la questione della verità, del fondamento ultimo dell'amore e della libertà, rassegendosi al livello minimo e frammentario ⁽³⁰⁾.

La verità del matrimonio diventa quella di un atteggiamento o di un dialogo inteso come trattativa. Quando manca ai dialoganti la possibilità di riferirsi ad una verità che supera un accordo umano e la consapevolezza che si ha di se stessi, chi mai può dire oggi quello che sarà e penserà, e soprattutto sentirà domani? Mancano dunque criteri definitivi. Qualunque siano i criteri e le fedeltà a determinati valori, essi devono essere intesi come espressioni di at-

(30) C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Milano, Bompiani, 1981.

teggiamenti, di preferenze e di scelte non governati a loro volta da alcun criterio o valore, poiché al contrario stanno alla base di questi ultimi e li precedono. Unica continuità è quella del corpo e quella della memoria ma nessuno di questi elementi è in grado di determinare identità e continuità, che l'esperienza immediata dell'incontro uomo e donna fa presagire. La coppia così concepita è totalmente distinta dalle proprie manifestazioni sociali ed è priva di una propria storia razionale (31).

Tale situazione culturale è teorizzata dal «pensiero debole». Esso rappresenta anche una certa reazione alla pretenziosità delle grandi ideologie secondo le quali l'ideale della fedeltà appariva come attaccamento incondizionato al bene definito razionalisticamente, ideale che implicava il rispetto scrupoloso delle promesse e la validità delle norme a cui il gruppo sociale si riferiva. Si presuppone che tale modello di fedeltà sia troppo bello per essere umano, perché implica una signoria di cui ci si deve domandare se sia veramente alla portata dell'uomo.

Il richiamo alla finitezza, all'oscurità del mondo e del corpo, alla luce della ragione sempre tremolante e mescolata all'ombra è pertinente, come pertinente è l'istanza di un superamento della fedeltà concepita come distacco dalla sensibilità. Più radicalmente emerge l'istanza di un superamento della teoria dell'uomo come ragione.

Ma il richiamo del «pensiero debole» non ha ragione nel senso che l'uomo debba abdicare alla ricerca della verità, dell'amore per sempre per accontentarsi di molto meno: soltanto nel frammento troviamo il tutto, e non solo il frammento, soltanto nel precario troviamo l'eterno. A meno di tanto la soggettività e il suo volere sono esaltati come assoluti a fronte del frammento e del concreto, ridotti a oggetti manipolabili. Si radicalizza così quella concezione «razionalistica» dell'uomo che si contestava alla tradizione passata, concezione secondo la quale l'identità del soggetto è definita a monte rispetto alla considerazione dell'agire stesso, non riconosciuto quale mediazione imprescindibile dalla coscienza (32).

Se la coscienza e la libertà sono concepite come pura origine, aperta all'avvenire che si dona come possibilità indeterminata, e se il mondo su cui intervengono è un materiale inerte e sparato

(31) A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna, Il Mulino, 1994.

(32) Ciò corrisponde, nel «razionalismo» classico, al fatto che il nesso tra sostanza e attributi è fondamentalmente pensato in termini «ontologici», in termini cioè che non fanno riferimento a quella forma qualificante dell'uomo, che è la coscienza.

senza direzioni, senza un senso e un compito da decifrare e perseguire, la fedeltà al legame coniugale sembra proiettare su quella luce illimitata l'ombra del già fatto, arrestare la vita e sottometterla al predeterminato immutabile. La coscienza è sì pensata come luogo originario del pensiero a proposito dell'uomo, ma essa non include nella sua essenza nessun limite come il tempo, il mondo, il corpo. Queste realtà sono invece considerate procedendo da una rappresentazione puramente oggettiva e naturalistica ⁽³³⁾.

Le sfide della società complessa rappresentano una sfida a ridefinire il legame coniugale in termini di fedeltà creativa e di testimonianza di una donazione totale possibile. Per questo compito diventa necessario superare i presupposti «razionalistici» della concezione tradizionale dell'uomo senza cadere nel «soggettivismo» moderno, in modo da cogliere come la fedeltà implica l'accettazione di una finitudine senza appiattirsi nella ripetizione. Quando la libertà interviene c'è un «già dato» che rappresenta una promessa per me. Io non posso annullare questa dimensione che già trovo della mia coscienza perché è costitutiva del mio essere. Un mondo oggettivo mi precede sul fondamento del quale la libertà si attualizza e genera la coscienza pratica. Certe infedeltà sono il rinnegamento di questa oggettività e la fuga davanti alla finitudine. Il desiderio nostalgico di cominciare da una pagina bianca e di essere perpetuamente disponibile è contraddittorio perché nega la possibilità stessa di vivere, di radicarsi nel mondo. Il senso del legame coniugale è percepibile per una coscienza che rinuncia ad essere il suo proprio universo. «Devo ancorarmi nel mondo perché non posso fare tutto né scegliere tutto. Fondare la mia esistenza, appropriarmi del mondo, situarmi in esso, è tutt'uno» ⁽³⁴⁾. In questo senso il rischio di sbagliarsi, l'incertezza e l'ambiguità non sono mai totalmente superati in quanto sono manifestazioni della finitezza. Ciò vuol dire che le ragioni che fondano la fedeltà non vengono tutte intere dall'oggettività e che esse non possono apparire sufficienti che per il sovrappiù che loro apporta la scelta che è fatta ⁽³⁵⁾.

La fedeltà diventa quindi creativa: di fronte ad una molteplicità di avvenimenti che vanno in direzione contraria all'orientamento fondamentale; la coppia deve imporsi se non vuol perdere la verità

(33) J. JOLIF, *Fidélité humaine et objectivité du monde*, «Lumière et Vie» 110 (1972) 25-36.

(34) J. JOLIF, *Fidélité humaine*, 33.

(35) Solo la fedeltà risponde della fedeltà come solo l'amore risponde dell'amore. Diversamente nulla sfugge al dubbio. Si è fedeli perché si sceglie di vedere l'oggetto del proprio impegno in modo tale da eludere la tentazione di tradirlo.

di se stessa. Non si tratta solo della costanza intesa come immutabilità, di essere cioè fedele all'altro se non per puro sentimento del dovere (36). La «fedeltà creatrice» è comprensibile quando la volontà attiva di non rimettere in discussione l'impegno assunto interviene come fattore essenziale nella determinazione di ciò che sarà. La condotta sarà plasmata da quell'atto che è consistito nel decidere che l'impegno assunto non sarà rimesso in discussione. Un certo numero di possibilità sono precluse, ma questo fatto mette in condizioni di inventare un certo «modus vivendi» che altrimenti si sarebbe dispensati dall'immaginare. Dato poi che l'amore è in continua trasformazione e non potrebbe sussistere senza l'adattamento di un essere che cambia ad un altro essere che cambia, la fedeltà consiste nell'integrare in sé tutti i cambiamenti di tempo, di luogo, di struttura e nel nutrirsi. L'identità dell'amore è quella che assume in sé tutti questi cambiamenti e se ne fa degli alleati per creare la continuità (37).

La vera fedeltà è inventiva nel comporre una trama compatta di tanti elementi divergenti, ma è anche libera esclusione di certe possibilità di realizzazione personale a preferenza di altre. Esclusione e preferenza chiedono di essere sempre di nuovo confermate: solo così consolidano la concretezza personale. Si è fedeli nella convinzione di trovare la pienezza di sé nella limitazione, liberamente accettata, delle proprie possibilità di azione. La decisione comporta la rinuncia ad alcune possibilità a favore di ciò che si è scelto, che soltanto così diventa possibilità effettiva della vita e in quanto tale permette un rapporto positivo verso le possibilità sacrificate (38). La rinuncia diventa quindi il presupposto alla pienezza. La fedeltà alla scelta di vita appare come continuazione e intensificazione della propria unicità e concretezza, che già in sé comprendono anche una limitazione. Si intraprende con la scelta libera un percorso di concentrazione che porta solo apparentemente un impoverimento. La ricchezza personale si manifesta in una decisio-

(36) J. MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione*, Roma, Città Nuova, 1976, 184-210. «L'interpretare la fedeltà come attaccamento alle proprie convinzioni è strettamente legato ad una interpretazione soggettivistica della conoscenza che mi preclude la possibilità di cogliere qualcosa di diverso dai miei stati di coscienza» (200).

(37) J. GUITTO, *L'amore umano*, Milano, Rusconi, 1989, 93-96, H. WATTIAUX, *Permanence et creation dans le lien coniugal*, RTL 1 (1981) 78-81; PH. ARIES, *La Durée, dans le mariage et en dehors, dans l'Histoire du couple*, in *La Couple e le risque*, Paris, 1977, 101-110.

(38) «Il grande prodigio della libertà entusiasta e gratuita arriva al suo proprio compimento solo nella forma sobria del dovere, della fedeltà e della costanza fino alla fine. Ciò che è stato ricevuto come grazia deve essere sempre ancora meritato nella fedeltà» (K. RAHNER, *Discepoli di Cristo*, Roma, EP, 1968, 214).

ne irrevocabile che trascende la storia interpretando la molteplicità degli avvenimenti della sua vita. Tale ricchezza «implicita» nell'atto della scelta, si chiarisce nel corso di un processo decisionale che dura tutta la vita. Nella misura in cui è stata accettata la sfida della continuità creatrice, essa è realizzata in «pienezza»: «Il criterio decisivo per la riuscita di una scelta di vita sta nel superamento della storia» (39).

La scelta vincolante di vita coniugale, in quanto coinvolge tutta la persona nei confronti della decisione di vita, si configura come assoluta: tutte le nuove conoscenze ed esperienze nel corso della vita devono essere in essa integrate. E tutta la vita mette alla prova la sua forza di integrazione. La possibilità di fare scelte vincolanti deriva dalla temporalità dell'uomo che ha ed è nello stesso tempo il suo passato, presente e futuro anche se in maniera diversa: «L'etica della fedeltà è in fondo la forza della perseveranza della persona» (40). Ecco la risposta all'obiezione che ha radici nell'esistenzialismo, secondo cui è impossibile una donazione dell'io per sempre: non c'è continuità tra l'io che sono adesso e l'io che sarò domani (41). L'io è ridotto a coscienza effimera di un istante fuggitivo che passa senza lasciar traccia dietro di sé. Certamente tra l'io che sono ora e quello che sono stato prima e sarò dopo vi sono grandi differenze. Ma l'io protagonista ultimo e radicale della mia esistenza ha una continuità. Se l'uomo dona alla donna il suo io profondo, quello che fa di lui un io irripetibile e unico, ed essa fa lo stesso con lui, allora il loro amore sarà autentico, capace di essere fedele e impegna la libertà a tutti i livelli. Il provvisorio regna al piano delle espressioni, che si dà l'opzione di fondo, e la sua dinamica diventa l'espressione della fedeltà. Più la fedeltà è radicale e impegna, meglio può sopportare il cambiamento e l'innovazione. La coppia può cambiare e deve cambiare, ma è sempre in nome della scelta radicale, dell'apertura verso un compimento pieno che resta sempre da attendere e sperare (42).

(39) K. DEMMER, *La decisione irrevocabile. Riflessioni sulla teologia della scelta di vita*, «Communio» 16 (1974) 9-16: 11.

(40) H. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, 1935, 425.

(41) J. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, vol. I, Milano, 1967, 446-72.

(42) Approfondiscono il concetto di opzione fondamentale anche in rapporto all'indissolubilità del matrimonio K. DEMMER, *La decisione irrevocabile. Riflessioni sulla teologia della scelta di vita*, 9-16; H. KRAMER, *Scelta irrevocabile: pretese di un'ideologia o aiuto per la formazione della propria personalità cristiana?*, in *Problemi e prospettive di teologia morale*, a cura di T. GOFFI, Brescia, Queriniana, 1976, 117-137. Anche M. LEGAUT, *Perseverance dans l'engagement et fidélité fondamentale*, «Lumière et Vie» 110 (1972) 37-58. Elementi convergenti si trovano in ciò che la moderna ricerca psicologica della persona ha chiamato rinvenimento

Il vincolo reale d'amore in quanto coinvolge tutta la persona, non è un inizio a cui bisogna far ritorno, ma un'origine vivente che si deve attualizzare in una conseguente continuazione di un libero autoimpegno.

In forza di ciò la fedeltà al legame coniugale possiede la capacità di rinnovare colui che la esercita e il suo oggetto, rendendoli permeabili al soffio della trascendenza. Rivela così la sua vera natura che consiste nell'essere una testimonianza e un'attestazione: «Un'etica che ne faccia il proprio fulcro è portata ad aggrapparsi a qualcosa di sovrumano, a quella volontà di incondizionalità che in noi è l'esigenza e il segno stesso dell'Assoluto» (43).

La continuità del legame coniugale può essere allora interpretata alla luce dell'Evangelo come la concretizzazione e la rappresentazione nel mondo della decisione di fede in Dio fedele all'uomo nella persona di Gesù. L'amorevole ingresso nella vita unica e irripetibile del prossimo e la «kenosi» di Dio nella storia, dove è diventato prossimo all'uomo a livello di una radicale uguaglianza e fraternità, continuano nel legame coniugale indissolubile. La coppia decide definitivamente della sua vita perché guidata dalla convinzione che esiste un senso definitivo della sua esistenza, fondato nella decisione fedele e irrevocabile di Dio per essa. Poiché Dio si comunica nella «comunione di vita e d'amore» della coppia, l'unione della coppia si innalza alla dimensione di realizzazione di un significato definitivo. Così la limitazione legata ad ogni decisione concreta non è una deficienza, ma una promessa di compimento personale e nasconde in sé tutte le possibilità a tale fine (44).

L'atteggiamento di fondo che sta alla radice è la speranza e non la rassegnazione, atteggiamento che giunge ultimamente come una grazia. La tranquillità dell'essere donati si determina nella decisione, e non nella tensione spasmodica di una prestazione centrata su di sé. È allora possibile un impegno fedele illimitato senza circoscrivere le misure della propria donazione. L'attitudine dilatoria

della propria identità e socializzazione (E. H. ERIKSON, *Infanzia e Società*, Roma, Armando, 1966; *Gioventù e crisi di identità*, Roma, Armando, 1974; *Introduzione e responsabilità*, Roma, Armando, 1972; D. CLAESSENS, *Familie und Wertsystem*, Berlin, 1972).

(43) G. MARCEL, *Homo Viator*, Roma, Borla, 1980, 156, «Là dove l'amore persiste, là dove esso trionfa di tutto ciò che tende a degradarlo, la morte non può in definitiva non essere vinta» (Id., *Présence et immortalité*, Paris, 1959, 182). Per una presentazione sintetica della concezione di fedeltà di Marcel nel contesto generale del suo pensiero M. COZZOLI, *L'uomo in cammino verso...*, Roma, Abete, 1979, 215-223.

(44) K. DEMMER, *La decisione irrevocabile*, 13-15.

che consiste nel risparmiarsi, nell'impegnarsi con riserva o nella messa in prova, non permette alla coppia di conoscersi perché la conoscenza sarà reale se non a patto di essersi innanzitutto impegnati totalmente (45).

La coppia si identifica totalmente con la propria scelta perché vive di una identità che gli è donata. E solo una disponibilità ad una donazione totale nella pretesa di un simile legame duraturo, necessario per poter scoprire il prossimo della sua scelta, può condurre alla riuscita. Ne deriva una salutare distanza di fronte al proprio atteggiamento di attesa dalla vita nei confronti della scelta compiuta, la tranquilla accettazione di sé e dell'altro superando l'esperienza della disillusione, la capacità di sapersi ritrovare nei modi adeguati di realizzazione della propria decisione spesso condizionati da circostanze esterne e non dipendenti dalle proprie libere disposizioni, la capacità di adattamento per vincere creativamente la strettezza causata dalla molteplicità delle esperienze del limite. La tensione verso la promessa di compimento intravista e creduta dà la libertà di fronte alla propria storia, senza finire nel nichilismo.

In definitiva la rivelazione cristiana libera per una nuova immagine di uomo e di donna che fornisce un fondamento pieno alle esigenze del legame coniugale: un alto grado di autoconoscenza personale, una coltivata capacità di incontro interpersonale e di rinuncia creativa, una logica della verità personale nella storia che si svolge gradualmente. In particolare diventa manifesta la fusione di absolutezza e storia: l'uomo viene costituito come signore della propria storia personale e dà alla sua vita una direzione libera, modellando il suo tempo con la pretesa di un significato di vita riconosciuto una volta per sempre.

Il legame coniugale indissolubile consente così di assumere la dimensione storico-temporale quale condizione di autenticità dell'amore uomo-donna, affidato alla libertà come una promessa.

(45) «Teoricamente per impegnarmi devo innanzitutto conoscermi, ma di fatto non mi conosco se non a patto di essermi innanzitutto impegnato» (G. MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione*, 199). Anche Id., *Il mistero dell'essere*, vol. 2, Torino, Borla, 1971, 58ss.

5. IL LEGAME CONIUGALE COME FEDELTÀ ALLA PROMESSA

All'inizio del matrimonio sta l'esperienza immediata di una promessa gratuita che l'uomo e la donna avvertono come buona. Nella fase originaria dell'innamoramento l'amore accade al soggetto e precede la sua deliberazione. Mediante tale accadimento si realizza insieme la presenza a sé dei soggetti della coppia.

Attraverso la forma di questo accadere e accedere all'esistenza si dischiude insieme per la coppia la possibilità e il compito di far durare l'amore, di scegliersi nella fedeltà. Quello che già essi sono grazie all'accadimento dell'amore-sentimento è realtà precisa che non può persistere o trovare compimento che a condizione che i coniugi vogliano. La necessità e il senso della scelta libera del soggetto si comprende solo sullo sfondo di quella specie di distanza che in prima battuta sembra separare l'amore spontaneo dall'amore maturo (fedele). Solamente scegliendo tra le molte possibilità che via via si prospettano alla coppia come possibili, i soggetti della coppia producono insieme le condizioni necessarie per integrare nella coscienza tutto quello che naturalmente e oscuramente concorre a costituirli.

Ma possono l'uomo e la donna essere fedeli a quella promessa buona intravista fin dall'inizio e promettere a loro volta fedeltà per sempre? Potrebbe essere una pretesa eccessiva ● assumere la forma di un ricatto, quasi un chiedere all'altro di abdicare alla propria autonomia per dimostrarmi persuasivamente la sua fiducia. Sarebbe anche menzognero esprimere il grandioso impegno a farmi garante del bene suo ● per ogni tempo ● che verrà, pur sapendo di non poter affatto disporre del futuro.

La promessa della fedeltà per sempre esprime piuttosto la fiducia nella praticabilità e bontà della strada che si dischiude davanti alla coppia, esige l'impegno di dare parola a quel bene promettente e gratuito dischiuso dall'esperienza dell'incontro originario tra l'uomo e la donna, e dispone la legge del rapporto (46). In tal senso ● la promessa di fedeltà è formulata non offrendo come pegno semplicemente un'inespressa e improbabile affidabilità della propria persona, ma offrendo come pegno l'ordine «divino», «sacro», che attraverso il sorprendente incontro reciproco si manifesta e si impone (47). La forma della promessa dispone la coppia a lasciarsi istruire

(46) P. GAUTHIER, *L'Enjeu de la Promesse*, «Revue de Droit Canonique» 49 (1993) 165-173.

(47) «Non si tratta di fare affidamento su di sé, sulle proprie forze, per far fronte a questo impegno, illimitato, ma nell'atto con il quale mi impegno apriori nello stesso tempo ● un credito infinito a Colui verso il quale lo assumo, e proprio

re dallo svolgersi effettivo dell'esperienza in questione. Il loro amore nel tempo assume il segno della prova di fedeltà alla promessa ricevuta e corrisposta reciprocamente all'inizio. Questo segno definisce il senso e la serietà dell'amore. Per serietà si intende l'aspetto per il quale nel legame coniugale la coppia anzitutto si sente, ma poi anche deve praticamente riconoscersi, come interrogata a proposito delle sue intenzioni morali, della sua fedeltà alla promessa originaria. Ogni insuccesso e scacco ha per la coppia anche la consistenza obiettiva di un'accusa morale. In tale sua consistenza occorre riconoscere il suo aspetto più serio.

La parola umana diviene promessa che risponde ad una promessa antecedente e gratuita, ad un dono di Dio che interpella la libertà dell'uomo e della donna. Il legame creato nell'istante è sufficientemente forte per rivendicare a suo vantaggio la totalità del tempo. Rinnegare la fiducia a questo dono promettente significa sospettare di menzogna la promessa divina che si dispiega nel tempo, fatta una volta per tutte e mai messa in questione.

Chi è fedele dunque non sta sotto la pretesa di una norma astratta che obbliga come se venisse dal di fuori, né è affascinato dalla propria realizzazione personale. Egli è piuttosto affascinato da una vocazione che gli perviene nel modo dell'incontro personale e che è fondata nella irripetibilità della propria storia personale. Egli sceglie sempre se stesso, ma non nell'isolamento solipsistico, ma nel legame a qualcuno che sta di fronte e viene riconosciuto e accolto liberamente come appartenente alla verità di se stessi. La situazione di gratitudine, di aver ricevuto dall'altro come dono e senza merito la propria vocazione, si tramuta in un coinvolgimento per l'altro. Vivendo del carattere di dono del proprio essere, egli può farsi dono al prossimo. La realizzazione di sé viene donata così a colui che sa di doversi donare senza riserve ⁽⁴⁸⁾.

La fedeltà non ha senso che nel rapporto con l'altro. Non è il mio giuramento passato che mi lega, ma l'altro a cui devo quel che ho promesso. Si svaluta la fedeltà interpretandola come se non

in questo consiste la Speranza» (G. MARCEL *Dal rifiuto all'invocazione*, 204) E ancora: «Non si può separare la fedeltà dal giuramento, la fedeltà implica la conoscenza del sacro» (Ib., *Il mistero dell'essere*, 154).

(48) «La perpetuità dell'amore coniugale (indissolubilità intrinseca) deriva dalla stessa donazione della persona nella sua totalità, dalla donazione della totale sua capacità di amore e di essere amata coniugalmente» (S. LENER, *Concezione personalistica e indissolubilità intrinseca del matrimonio*, «La Civiltà Cattolica» 2 (1970) 326. J. Guitton giunge ad affermare che «il campo della fedeltà è a volte assurdo, come il martirio. Sarebbe inconcepibile che l'amore non avesse le sue vittime, mentre è tra tutti i sentimenti umani quello che più spinge verso l'oblazione» (*L'amore umano*, 125).

fosse altro che una forma di attaccamento a se stessi, una forma del rispetto umano e dell'orgoglio. La fedeltà verso se stessi non può essere chiaramente distinta né si sa esattamente in che consista a prescindere dalla fedeltà all'altro: «Chiunque abbia amato sa bene che quel che esiste nell'altro non può essere ridotto a qualità definibili, e appunto questo mistero che io sono, è quel che mi si rivela solo all'amore»⁽⁴⁹⁾. La fedeltà coniugale, quando è sottomesa al criterio dell'espansione personale, è vissuta come un contratto di due soggetti liberi, che si legano per un momento a misura dell'interesse che si trovano l'un l'altro. Ma nel momento in cui il partner non offre più i beni che si attende, allora la fedeltà a se stessi prevale sulla fedeltà all'altro⁽⁵⁰⁾. È invece la gratuità della relazione che è il fondamento della fedeltà. Essa è dell'ordine della fede nell'altro⁽⁵¹⁾.

La relazione all'altro nell'amore accede all'autenticità quando assume la dimensione storico-temporale. La totalità della persona amata non è nell'istante, ma nella sua durata storica. Solo all'interno di una fiduciosa continuità le profondità dell'io possono emergere ed essere sottoposte a cambiamento. Non è possibile rivelare subito tutto il proprio io, perché l'aumento di fiducia dell'io incompleto e ferito può dipendere da vari fattori ed eventi, come l'arrivo del primo figlio e della mezza età⁽⁵²⁾. Il legame coniugale consente un graduale processo di rivelazione che emerge in circostanze adatte, integrando il tempo e la durata come dei fattori personali dell'amore e non come delle condizioni oggettive imposte in modo arbitrario. Il tempo acquisisce così una dimensione etica in quanto consente all'alterità di donarsi e impegnarsi in una relazione che all'inizio si propone come un accadere sorprendente. La scansione tra l'accadere e il volere non può essere pensata che per riferimento alla distensione temporale della vita. Il tempo è quindi tempo favorevole, *kairós*, tempo di grazia, tempo come dono di relazio-

(49) G. MARCEL, *Homo Viator*, 154.

(50) Come fa notare, si tratta di superare uno stile di civiltà «contrattualistica» che rompe la solidarietà e che fa di ciascuno di noi dei possidenti. «La verità è che nella coppia, ma in generale nelle relazioni personali, l'uno è sempre debitore dell'altra e viceversa, debitori della grazia che essi si fanno di riconoscersi tali quali sono» (J. THOMAS, *Le temps de la vertige*, «Christus» 77 [1972] 100).

(51) «Credere in senso forte è sempre credere in un tu suscettibile di essere invocato come posto al di là di ogni giudizio riferentesi ad un qualunque dato oggettivo» in modo tale da essere «indotti a pensare che la credenza non solo si fonda sull'essere, ma che sia l'essere, che essa sia il mio essere, che essa sia veramente il fondo di ciò che sono» (G. MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione*, 206).

(52) J. DOMINIAN, *Matrimonio: fede e amore*, 89; J. GUITTON, *L'amore umano*, 115ss.

ne. Diversamente la libertà si spegnerebbe subito dopo la sua origine, perché non ha dove alimentare il dono, quello ricevuto e quello corrisposto⁽⁵³⁾. Il tempo costringe l'amore a divenire fedeltà, dove non si spengono e non si mortificano le relazioni con l'altro, dove l'altro è affidato, raccolto e non muore. È l'invocazione di un rapporto fedele che sfonda i singoli momenti della storia per nutrirsi in quello che si chiama eternità⁽⁵⁴⁾.

La durata porta alla luce la verità dell'esperienza originaria. L'amore che nella fase iniziale dell'innamoramento era colto come il brivido di un istante e come fatalità, si manifesta nella durata come l'opera comune di due libertà, con una storia e incarnato nella società. Contrariamente all'ideale romantico, l'amore non è solo nell'istante ma nella continuità: «L'arte di amare è la scienza di far durare e crescere per tutta la lunga vita umana l'amore immediato della giovinezza»⁽⁵⁵⁾.

Conservare del tempo vissuto solo l'istante, è ridurre l'amore ad un'astrazione poiché ogni istante vissuto si radica in un passato che gli rimane presente e invade un avvenire che già sboccia là. Questa astrazione libera l'amore dalla minacce dell'avvenire, ma gli fa perdere la possibilità di inserirsi in un tempo reale. Fare come se l'istante fosse tutta la storia significa identificare l'istante con l'eterno e riconquistare il tempo nell'immaginario: l'amore è vissuto sotto forma di sogno e in conflitto con la vita quotidiana. È vero che l'amore nella sua esperienza non esiste che nell'istante, ma in questo istante non è che si leghi ad una parte dell'essere amato, ma alla persona tutta intera. E la persona non esiste totalmente nell'istante: essa è storia e sviluppo. Così il destino dell'amore è la fedeltà, cioè il legame ad una persona che è durata e storia. Ciò implica il rifiuto dell'illusione della falsa pienezza dell'istante. Non esiste profondità umana che là dove si crea un legame, allacciato dall'esperienza originaria che la libertà assume come promettente. Poiché l'uomo non è puro istante né eternità attuale, la promessa è il solo modo per lui di disporre della totalità del suo destino e dunque della sua persona: essa è la relazione interper-

(53) Il tempo viene negato quando non ha uno spazio e un contesto in cui collocarsi: il tempo è sospeso, senza coordinate. Così per «l'uomo senza casa», senza un sintetico collocamento di sé nella realtà, con la certezza che non sarà possibile costruire una sintesi globale dove egli si possa collocare. Siamo in presenza di una generale contrazione dove tutto viene tendenzialmente schiacciato: tutto e subito.

(54) G. PIANA, *Il significato dell'indissolubilità matrimoniale nella riflessione personalistica*, RTM 2 (1969) 127-129; A. DESSERPRIT, *Durée-Fidélité*, «Le Supplément» 135 (1980) 509-512.

(55) J. GUITTON, *L'amore umano*, 93.

sonale che si fa storia ed è il solo modo umano di disporre totalmente di se stessi ⁽⁵⁶⁾.

La fedeltà indissolubile verifica l'amore dato e a sua volta promesso nell'istante e rappresenta la vittoria di una libertà tentata di sottrarsi al senso della promessa iniziale, senso che può essere custodito e perseguito solo nell'impegno fiducioso della libertà. La fedeltà suppone sempre una distanza: l'altro non appartiene mai totalmente a qualcuno, la sua fede è data all'essere amante nella sua parola e la risposta è ugualmente dell'ordine della fede. L'ambiguità del gesto amoroso è l'espressione di una esitazione più fondamentale: la libertà non è mai pienamente determinata, se non nella durata che svela la scelta essenziale. Poiché l'essere umano non si identifica all'istante, la pienezza non è mai data e la reciprocità perfetta non è mai realizzata. L'appartenenza reciproca dell'amore e del tempo dona all'esperienza dell'incontro uomo e donna il suo significato profondamente umano: l'amore non può essere compreso senza che divenga manifesto il dramma della condizione umana, cioè una sorta di impotenza a stabilirsi nel pieno possesso di sé, dramma che deve essere riconosciuto e assunto nel movimento stesso che tende a sorpassarlo.

Ciò che fa la ricchezza dell'amore, cioè la promessa di tutto ciò che c'è bisogno per essere uomo e donna nella forma corrispondente all'esistenza attuale, fa nello stesso tempo la sua povertà. Le categorie mondane, secondo le quali si costituisce e che danno un vero accesso all'altro, non sopportano che ci si arresti ad esse, perché esse rinviando ad altre categorie e riportano fino ad un orizzonte inaccessibile il compimento del progetto stesso che esse permettono di formare. L'amore sembra dare troppo e troppo poco insieme. È impossibile infatti raggiungere in se stesso e immediatamente questo essere profondo che è intravisto e decifrato nell'essere amato. L'amore dona l'accesso alla soggettività dell'amato ma in modo indiretto e di sbieco. Il più profondo dell'altro è donato mediatamente. L'espressione corporale non avrebbe alcun senso se non si superasse essa stessa verso questa profondità, ma ciò verso cui essa si supera non è dato in se stesso ma designato ed evocato. La mediazione è insuperabile. Il rifiuto dell'immediato non è il risultato di un'impotenza accidentale, ma è legato all'essenza stessa della corporeità dell'amore umano. L'amore suscita l'essere amato nel senso che accetta di vedere più che ciò che gli è immediatamente visibile. Ma interpreta e comprende, non crea. L'amore come scelta di esistere per l'altro non è frutto di una liber-

(56) J. JOLIF, *Le temps d'aimer*, «Lumière et Vie» 60 (1962) 20-51.

tà pura ⁽⁵⁷⁾. Egli non può sradicare l'essere amato dalla sua condizione naturale ed ha bisogno di ciò che la morte minaccia giorno per giorno. Il tempo dell'amore appare inseparabile dal tempo biologico che si apre sulla morte ⁽⁵⁸⁾.

La fragilità dell'amore non è accettata quando sorge la gelosia che ha per oggetto una libertà amabile e nello stesso tempo esecrabile in quanto si dona senza abbandonare se stessa. L'incontro amoroso appare infatti aperto ad una dimensione trascendente che non può eguagliare. Ciascuno dei partners si dona all'altro nella sua libertà, ma questa libertà non è colta che mediatamente. Come essere sicuro che l'altro risponde al mio amore, se la sua libertà resta fuori della mia presa, se io non posso che decifrarla in questo linguaggio ambiguo che è la presenza corporale? Come può l'amore accettare di vivere in questa incertezza perché la libertà dell'altro non si identifica mai in ciò che l'esprime?

Come può l'amore accettare poi la morte che minaccia e già tocca questa persona particolare e unica che è l'essere amato? Si può fuggire la morte tagliando il radicamento naturale dell'amore. Tale è una certa mitologia moderna del cinema: l'essere corporale è come glorificato, non è più che mezzo di accesso all'altro e acquista l'agilità dello spirito. In tal modo perviene alla sua perfezione, privandosi della sua consistenza. Dotato della temporalità dell'istante, non dona alcun senso al tempo dell'esistenza reale, abbandonata alla sua oscurità, come destino la cui potenza è incomprendibile. Non raggiunge l'eternità a cui mira, ma un'istantaneità senza contenuto.

L'amore vero, che si temporalizza nella fedeltà, accetta la fragilità e l'impotenza a costituire un io senza falle. La necessità di una ripresa permanente nella libertà appartiene alla sua natura perché l'uomo e la donna si incontrano come esseri corporei e il loro incontro suscita una distanza che l'amore scavalca. Il passato non garantisce l'amore nel senso che non lo determina necessariamente, e non è garante dell'avvenire che nella misura in cui è ripreso in una decisione presente, che decifra in lui il senso dell'esperienza originaria dell'amore. Proprio perché il dialogo tra l'uomo e la donna non è che mediato, esso reclama una durata indefinita: non

(57) La libertà non si esercita che sollecitata da un dato e innestandosi su questo dato che è là prima di ogni altra scelta. L'amore coniugale è sempre ratificare un'oggettività antecedente donandole un senso umano, riconoscendola e assumendola come ciò in cui e per cui l'esistenza diviene reale. Ciò significa che l'amore incontra l'altro al livello dove la minaccia di distruzione si concretizza: il corpo.

(58) J. JOLIF, *Le temps d'aimer*, 43.

dona ciò che promette che in una totalità di tempo. Se l'amore è questa promessa, deve accettare di inserirsi in un tempo illimitato. La fedeltà è contenuta nell'amore stesso e salvaguarda la verità del legame d'amore. L'altro, che si dona ad ogni istante, non ha mai finito di donarsi: bisogna lasciargli il tempo. Accettare il tempo è rispettare l'altro, rifiutare di possedere la sua libertà. Questa apertura ad un avvenire imprevedibile, in cui l'amore può decifrare la minaccia della sua rovina o la promessa della sua permanenza, interPELLa la libertà a passare dalla certezza alla fede, dal possesso all'invocazione. Non posso costringere l'altro ad amarmi, ma posso solo dargli fiducia, rimettermi interamente alla sua libertà ⁽⁵⁹⁾.

Il legame indissolubile dell'amore coniugale sembra essere da questo punto di vista la volontà di mantenere fino alla fine l'esperienza che annuncia la sua propria fine, un'esperienza che esalta l'esistenza presente fino ad augurarsi che non finisca mai, ma senza poterla spogliare della sua fugacità. Ciò che è fugace è l'amore stesso, il cui oggetto è promesso alla morte e già toccato da essa. La fedeltà rifiuta di dissimulare la fugacità del tempo e di conferire una falsa eternità a ciò che finisce, e integra nel progetto d'amore il corpo oggettivo, che è la sorgente della vita come della morte ⁽⁶⁰⁾. L'amore riprende il tempo senza sradicarlo dalla sua precarietà, pena il rinnegamento di se stesso. La fedeltà è null'altro che la ferma volontà di ricercare la pienezza dell'amore senza mai oltrepassare i suoi limiti.

6. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Il richiamo alla fedeltà appare astratto e moralistico, anche se pertinente nei suoi contenuti di fondo, se non interpreta il vissuto dell'amore e della sue forme concrete così come si presentano nella società «complessa». L'amore, ridotto a stato d'animo passivo e a momento nel quale il desiderio è fine a se stesso, ben si combina con la divisione dei compiti: alla ragione il compito di regolare la vita civile, all'amore il compito di dare significato alla vita personale, e dunque con un carattere assoluto e totale ⁽⁶¹⁾. Perché

(59) La difesa della fedeltà umana prodotta dal matrimonio cristiano consiste propriamente nella difesa del partner quanto «altro uomo» nella sua identità specifica e individuale, come dimostra O. H. PESCH, *Ehe in Blick des Glaubens*, in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, 7, Freiburg, 1981, 8-43.

(60) F. D'AGOSTINO, *Matrimonio e indissolubilità*, «Communio» 51 (1980) 35-43.

(61) Come la complessità è qualificata dalla figura della frammentazione degli ambiti, sempre più segnati da logiche proprie verificabili solo in se stesse, e

l'amore tocca l'ambito del personale soggettivo, esso appare senza tempo e senza storia, si ancora in quello che immediatamente si sente e si percepisce, sganciato quindi dalla dimensione etica. L'amore si presenta come passione del momento che non avverte la necessità di cogliere la sua verità nella durata. Il presupposto ingenuo è che il sentire da sé solo garantirebbe l'accesso all'autenticità del rapporto tra uomo e donna: il corpo e l'immagine sono ridotti ad occasione di un sentire continuo ed inesaurito ⁽⁶²⁾.

Per rendere plausibile la predicazione morale della fedeltà si tratta di mostrare come la dimensione passiva del sentire quale momento primo mediante il quale la persona è provocata nella sua soggettività, richiama una dimensione di trascendenza e di compimento che nel rapporto tra l'uomo e la donna si nasconde e si promette. Il problema è quello di riconoscere come ogni sentire sia rivelatore di una verità. Questa tuttavia, affinché possa essere riconoscibile e costituire poi l'identità del soggetto, ha bisogno dell'implicazione della libertà. La particolarità e l'unicità dell'amore passione portano in sé l'apertura all'universale del bene morale, cioè l'esigenza che la libertà si senta interpellata ⁽⁶³⁾. Esso è così seducente e attrattivo nei confronti della persona proprio perché ha a che fare con la sua libertà e il suo coinvolgimento. Come momento passivo è già un modo di essere collocato e di aprirsi all'essere da parte del soggetto, un modo di conoscere dove si dice prima di tutto l'essere colpito e interpellato da una alterità, l'aspetto per il quale la libertà non predispone le condizioni dell'apparire del bene e della verità, ma queste condizioni le sono date affinché essa e solo essa, mediante tale condizioni, lo possa riconoscere. Si

dall'enfasi sull'immediato e nell'assenza di progettualità, così anche l'amore presenta i tratti siffatti di autoreferenzialità e brevità della durata (F. ALBERONI, *Innamoramento e amore*, Milano, Garzanti, 1979; N. LUHMANN, *Amore come passione*, Bari, Laterza, 1985).

(62) L'esito più recente dell'amore passione nella società complessa è il suo superamento e negazione nel «sentire inorganico». Il sentire diventa per definizione infinito, proprio perché la prestazione presenta mille possibilità e variabilità. Tale infinitezza è data dal carattere vuoto della cosa che sente. Il soggetto non è più un'identità, ma una cosa senziente. L'amore-passione è trasformato nella più tecnologica sensazione di un corpo vuoto avido di sensazioni, come illustra M. PERNICOLA, *Il sex appeal dell'inorganico*, Torino, Einaudi, 1994. Anche *Informatica e affettività*, a cura di A. PELUSO, Roma, Città Nuova, 1995.

(63) Nella stessa radicalizzazione del sentire emerge la stretta relazione tra sentire e corporeità, cioè nel corpo e attraverso di esso si dà un'apertura alla realtà, anche se non ricondotta al compito morale. Anche se paradossalmente, l'enfasi del corpo senziente suppone un riconoscimento della capacità del corpo di interagire con ciò che è esterno ad esso e di cogliersi come investito da un accadere.

segnala dunque un compito per la libertà, la quale non può coincidere con la pura e vuota sensazione che mira semplicemente all'eccesso e all'infinita possibilità, quasi per verificarne i risultati. È piuttosto il momento nel quale il bene morale attrae la persona e dà luogo a quel legame che è appunto l'amore.

Compito dell'etica della fedeltà sarà allora di cogliere le tracce di bene morale, cioè di eternità che si danno nell'esperienza del sentire tra i due soggetti reciprocamente inclinati. Nell'attimo che si vive attraverso il sentire, si percepisce un bene che non coincide con il sentire semplicemente, e dunque tale bene può e deve essere riconosciuto e accolto anche oltre il sentire stesso⁽⁶⁴⁾. Si coglie ciò che è oltre il tempo, ma che ugualmente è nel tempo. La ricerca di pienezza nell'attimo può negare questa dimensione di eternità, se la fa coincidere con l'attimo stesso. Si tratta piuttosto di riconoscere come il bene morale non si dia fuori del fluire del tempo e delle situazioni vissute dagli uomini, e come proprio per questo essi non coincidono con tale fluire.

La cultura contemporanea, segnata dalla ricerca ossessiva del sentire e del provare emozioni rappresenta una sfida per l'istanza morale a comprendere adeguatamente la legge della fedeltà come inerente all'amore già nel suo momento immediato. La fedeltà si caratterizza proprio per questo suo essere consenso libero al bene che si manifesta nel momento del sentire, che anticipa il consenso stesso. Il bene promettente dell'amore accade anteriormente alla libertà, ma non permane senza il suo consenso e solo nel suo consenso esso è conosciuto. Si tratta di tenere insieme due dimensioni: l'amore è ultimamente quello che la libertà stessa si fa ed è in prima battuta anteriormente all'atto della libertà e in maniera tale che proprio questo essere anteriore le assegna il compito di volersi, ma assegnandogli insieme una norma.

L'ermeneutica della fede cristiana porta a compimento il destino originario dell'amore coniugale e radica la fedeltà indissolubile nelle profondità dell'iniziativa amante di Dio stesso che autorizza la risposta fedele della coppia. Dell'amore fedele di Dio è in qualche modo, oscuramente e indegnamente, un'espressione e una rivelazione. La caduta generalizzata della fedeltà coniugale implichereb-

(64) La presenza dell'immaginazione nel sentire indica ad un tempo l'aspetto di trascendenza, di riferimento ad una realtà altra e la possibilità, proprio per questo, di vivere il bene «raffigurato» anche in altre condizioni diverse rispetto a quelle del puro sentire. La positiva determinazione di senso delle immagini rimanda alla determinazione pratica dell'uomo stesso. Il fatto che l'immagine effettivamente serva ad istituire il rapporto pratico della coscienza con l'Assoluto trascendente, o al contrario solo serva a rappresentare un'illusoria soddisfazione autosufficiente all'uomo, è alternativa che solo la scelta libera può sciogliere.

be una perdita per l'annuncio cristiano nel suo complesso: Dio apparirebbe più lontano, proprio perché la sua fedeltà sarebbe privata di una sua fondamentale espressione. In questo senso la fedeltà coniugale assume un particolare significato in una società ormai largamente secolarizzata: la testimonianza della fedeltà di Dio attraverso la fedeltà degli uomini.

Il simbolismo dell'amore coniugale quale rinvio, insito nell'intimo del rapporto della coppia stessa, ad un sovrappiù che è dono e che costituisce il valore distintamente umano, tendenzialmente offuscato nella cultura della "complessità", è chiarito nella fedeltà personale di Dio agli uomini. L'irrevocabile fedeltà di Dio all'uomo è proposta come simbolo del suo amore a cui la coppia partecipa attraverso la sua propria capacità di fedeltà, trovando così in esso il compimento del suo proprio destino originario. In questo senso la fedeltà indissolubile diventa il segno di un nuovo rapporto dell'uomo con Dio, della cui "immagine" viene riproposto nel matrimonio, secondo i limiti consentiti dalla condizione umana, un tratto essenziale, appunto la fedeltà definitiva e creativa.

Il matrimonio appare come un luogo privilegiato in cui si rende in qualche modo manifesta l'assoluta fedeltà di Dio; e insieme come la prova da parte dell'uomo (attraverso la sua fedeltà) della disponibilità ad accogliere l'invito di Dio ad un rapporto definitivo di amore. Proprio per questo l'annuncio della fedeltà nel matrimonio è parte dell'Evangelo che la Chiesa è chiamata a proporre al mondo. Oscurare il senso della fedeltà coniugale significa in qualche modo attenuare la forza rinnovatrice dell'Evangelo, capace di trasformare dall'interno il rapporto tra uomo e donna.

DON GIANNI MANZONE
fraz. SS. Annunziata
12064 La Morra (CN)

30 settembre 1996