

Aristide Fumagalli

L'AMORE MATRIMONIALE IN *AMORIS LAETITIA*

Desiderio, amicizia e carità

SOMMARIO: I. L'ORIGINALITÀ DI *AMORIS LAETITIA*: 1. *La concretezza dell'amore*; 2. *Il vero amore* – II. LA CARITÀ DI CRISTO – III. LA CARITÀ CONIUGALE: 1. *Distinzione*; 2. *Interazione*; 3. *Integrazione* – IV. IL MATRIMONIO CRISTIANO: 1. *Segno sacramentale*; 2. *Ideale pieno*; 3. *Progetto*; 4. *Fede e sacramento*

L'Esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia* verte propriamente, come recita il titolo completo, «sull'amore nella famiglia»¹. L'originalità di questo tema risalta più evidente se si considera che le due preve Assemblee, straordinaria (5-19 ottobre 2014) e ordinaria (4-25 ottobre 2015), del Sinodo dei Vescovi, pur riferite alla famiglia, riguardavano «Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione»² e «La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo»³.

I. L'ORIGINALITÀ DI *AMORIS LAETITIA*

L'amore, quale nucleo irradiante e chiave di volta dell'intera Esortazione è annunciato fin dal suo *incipit*: *Amoris laetitia*⁴. Il rilievo dell'amore

¹ FRANCESCO, *Esortazione apostolica postsinodale Amoris laetitia ai vescovi ai presbiteri e ai diaconi alle persone consacrate agli sposi cristiani e a tutti i fedeli laici sull'amore nella famiglia*, 19 marzo 2016 [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html]. Citeremo il testo indicando i numeri tra parentesi.

² L. BALDISSERI (ed.), *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015.

³ L. BALDISSERI (ed.), *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo. XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.

⁴ L'espressione *amoris laetitia* ricorre, in riferimento alla famiglia e presumibilmente per la prima volta, nell'insegnamento del Magistero in: GIOVANNI PAOLO II, «Esortazione apostolica *Familiaris consortio* circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di

è confermato dal quarto capitolo, intitolato *L'amore nel matrimonio*, che nella redazione del testo rappresenta il contributo più originale di Francesco⁵. Il quarto capitolo, infatti, insieme al quinto, dedicato a *L'amore che diventa fecondo*, sono da lui esplicitamente indicati come i «due capitoli centrali» (6) dell'Esortazione.

Rispetto a questi due capitoli, «cuore pulsante della Esortazione apostolica»⁶, lo svolgimento del discorso “risale a monte”, sino a raggiungere la radice dell'amore familiare nell'«infinito amore del Padre, che si è manifestato in Cristo», e “discende a valle”, contemplando la presenza dell'amore di Cristo «in tante storie d'amore» e invocando lo Spirito d'amore «su tutte le famiglie del mondo» (59)⁷.

Amoris laetitia è la declinazione familiare del duplice comandamento dell'amore, verso Dio e verso il prossimo, e specialmente del suo giungere a pienezza nella carità fraterna, «prima legge dei cristiani (cf. Gv 15,12; Gal 5,14)» (306). Nella comprensione e nella valutazione del matrimonio e della famiglia, l'Esortazione prospetta e privilegia chiaramente il criterio dell'amore cristiano, cogliendolo nella sua concretezza e mirando alla sua verità.

oggi (22 novembre 1981)», 52, in *EV* 7, 1689: «La famiglia cristiana, soprattutto oggi, ha una speciale vocazione ad essere testimone dell'alleanza pasquale di Cristo, mediante la costante irradiazione della gioia dell'amore (*laetitiae amoris*) e della sicurezza della speranza, della quale deve rendere ragione». Essa ricorre inoltre in: BENEDETTO XVI, «Lettera apostolica in forma di motu proprio *Porta fidei* con cui si indice l'Anno della fede (11 ottobre 2011)», 13, in *EV* 27, 771: «La gioia dell'amore (*amoris laetitia*), la risposta al dramma della sofferenza e del dolore, la forza del perdono davanti all'offesa ricevuta e la vittoria della vita dinanzi al vuoto della morte, tutto trova compimento nel mistero della sua [di Gesù Cristo] Incarnazione, del suo farsi uomo, del condividere con noi la debolezza umana per trasformarla con la potenza della sua Risurrezione».

⁵ In questo capitolo solo una volta si citano i documenti sinodali, al n. 158, ma trattando della verginità. Un solo altro capitolo, il primo, non cita i documenti sinodali, come invece frequentemente gli altri capitoli.

⁶ M. GRONCHI, *Amoris laetitia. Una lettura dell'esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2016, 61.

⁷ Cf A. SCOLA, «Prefazione. Il coraggio del cammino», in FRANCESCO, *Amoris laetitia. Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia*, Centro Ambrosiano, Milano 2016, 5-21: 12.

1. La concretezza dell'amore

Come attestano le molteplici citazioni di precedenti documenti conciliari (Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*) e pontifici (Paolo VI, *Humanae vitae*; Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*; Benedetto XVI, *Deus caritas est*; *Caritas in veritate*), e specialmente l'intero paragrafo dedicato a tali documenti (67-70), in *Amoris laetitia* fluisce la linfa proveniente dal magistero contemporaneo della Chiesa circa il matrimonio e la famiglia⁸. Focalizzando l'attenzione sull'amore nella famiglia, Francesco mette a frutto l'insegnamento conciliare e post-conciliare, che rinnovando una tradizione bimillenaria finalizzante il matrimonio alla realizzazione di alcuni beni, primariamente la procreazione, fissa nell'amore cristianamente inteso come mutua donazione della vita da parte dei coniugi il senso della sessualità umana e l'essenza del matrimonio⁹.

Il contributo originale di *Amoris laetitia* consiste nell'inscrivere l'insegnamento magisteriale sul matrimonio cristiano dentro la vita reale dei coniugi. La novità dell'apporto di Francesco, nella continuità del magistero precedente, è di considerare la vicenda dell'amore donato e comandato da Cristo nella concretezza della vita di famiglia. La convinzione che sostiene e affina il suo sguardo è che la storia concreta delle famiglie sia un *locus theologicus*, un luogo umano in cui il mistero del Dio amore si dà a conoscere. «È sano – scrive Francesco riprendendo *Familiaris consortio* e attraverso essa *Gaudium et spes* – prestare attenzione alla realtà concreta, perché “le richieste e gli appelli dello Spirito risuonano negli stessi avvenimenti della storia”, attraverso i quali “la Chiesa può essere guidata ad una intelligenza più profonda dell'inesauribile mistero del matrimonio e della famiglia”» (31).

L'innovativa originalità di *Amoris laetitia* rispetto al precedente corso della tradizione magisteriale potrebbe essere evidenziata ponendo a confronto l'esortazione su cui si chiude: «Camminiamo, famiglie, continuiamo a camminare!» (325) con quella che caratterizza *Familiaris consortio*: «Famiglia, “diventa” ciò che “sei”!»¹⁰. *Familiaris consortio*, secondo il

⁸ G. MARENGO, *Generare nell'amore. La missione della famiglia cristiana nell'insegnamento ecclesiale dal Vaticano II a oggi* (= Teologia Saggi), Cittadella, Assisi 2014.

⁹ A. FUMAGALLI, *L'amore sessuale. Fondamenti e criteri teologico-morali* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 182), Queriniana, Brescia 2017, 301-357.

¹⁰ Questo esortativo apre la terza parte di *Familiaris consortio*, riguardante «I compiti della famiglia cristiana» che costituiscono anche l'oggetto proprio dell'Esortazione di

più consueto stile magisteriale, fissa l'ideale della famiglia e richiama al dovere di raggiungerlo. *Amoris laetitia*, senza rinnegare questa prospettiva, si accompagna alla famiglia affinché sia invogliata e sostenuta nel raggiungere l'ideale dell'amore familiare. La verità dell'amore non è solo staticamente proposta come una meta da perseguire, ma come un cammino da percorrere. Nella condizione storica degli uomini e delle donne, l'amore vero non è uno stato ideale in cui si può definitivamente vivere su questa terra, bensì un dinamismo graduale in vista del suo compimento ultraterreno.

2. *Il vero amore*

Il Vangelo del matrimonio e della famiglia è seminato nell'amore vissuto e coltivato quotidianamente tra i coniugi e con i loro figli (cf 96). Ma in che cosa propriamente consiste l'amore coniugale e familiare? Che cosa si intende per amore? Che cosa esprimono un uomo e una donna quando si dicono «ti amo»?

Facendo eco a Benedetto XVI, il quale notava che «il termine “amore” è oggi diventato una delle parole più usate e anche abusate»¹¹, Francesco osserva che «la parola “amore” [...], una delle più utilizzate, molte volte appare sfigurata» (89).

La possibilità di scorgere il vero amore necessita la messa a fuoco dello sguardo, affinché lo si sappia riconoscere nelle pieghe della vita coniugale e familiare. Il vero amore seminato, germinante, fiorente nella vita coniugale e familiare è riconoscibile se si conosce il Cristo amante. La contemplazione di Gesù, ritratto autentico dell'Amore, consente di scorgere i suoi tratti nell'amore di coppia e di famiglia. A questo esercizio si dedica Francesco nel quarto capitolo di *Amoris laetitia*, dipingendo un dittico di cui la prima pala si riflette nella seconda. La prima pala ritrae la carità di Cristo, la seconda illustra la carità coniugale¹².

Giovanni Paolo II, giacché essa, come annuncia il titolo, verte su «i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi».

¹¹ BENEDETTO XVI, «Lettera enciclica *Deus caritas est* sull'amore cristiano (25 dicembre 2005)» 2, in *EV* 23, 1541.

¹² Questo esercizio, specialmente attuato nel capitolo quarto, è praticato lungo l'intera Esortazione, fungendo da metodo nello sviluppo del discorso. Il metodo di focalizzare lo sguardo sull'amore di Cristo per meglio discernere gli amori umani trae ispirazione dall'insegnamento conciliare di *Gaudium et spes*, 22, secondo cui «solamente nel

II. LA CARITÀ DI CRISTO

La carità di Cristo è delineata sulla falsariga dell'inno composto da Paolo nel tredicesimo capitolo della Prima lettera ai Corinzi (vv. 4-7). I singoli tratti della carità sono indicati dall'Apostolo privilegiando l'uso dei verbi rispetto a quello dei nomi. Illustrato da quindici verbi, in forma positiva e negativa, l'amore non è caratterizzato in modo astratto e teorico, bensì concreto e pratico, risaltando come un'«azione personificata» o, forse meglio, come una «persona in azione»¹³. Per quanto analitico, anche il ritratto del vero amore offerto da Paolo nell'inno alla carità non ne afferra tutto il dinamismo. La sequenza pur ricca dei verbi non è quindi esaustiva, ma solo esemplificativa, alla stregua di una sequenza fotografica che fissa solo alcune istantanee di una realtà in movimento.

«La carità è paziente (*macrothymei*)», poiché «comporta sempre «un senso di profonda compassione, che porta ad accettare l'altro come parte di questo mondo, anche quando agisce in un modo diverso da quello che io avrei desiderato» (92).

«Benevola (*chrēsteuetai*) è la carità», poiché «non è un atteggiamento totalmente passivo, bensì è accompagnata da un'attività, da una reazione dinamica e creativa nei confronti degli altri». La carità «fa del bene agli altri e li promuove» (93).

«Non è invidiosa (*ou zēloi*)», poiché «porta a un sincero apprezzamento di ciascun essere umano, riconoscendo il suo diritto alla felicità» (96).

«Non si vanta (*ou perpereuetai*), non si gonfia d'orgoglio (*ou physioutai*)», poiché «chi ama, non solo evita di parlare troppo di se stesso, ma inoltre, poiché è centrato negli altri, sa mettersi al suo posto, senza pretendere di stare al centro» (97).

mistero del Verbo incarnato trova luce il mistero dell'uomo», e corrisponde al metodo prospettato dalla stessa costituzione conciliare, quello di affrontare i «problemi contemporanei particolarmente urgenti che toccano in modo specialissimo il genere umano», ponendosi «*sub luce Evangelii et humanae experientiae*» (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 46). Questo metodo conciliare è reperibile, per esempio, nei primi tre capitoli di *Amoris laetitia*, che distendono ciò che nel quarto si trova concentrato. Il capitolo I, prestando attenzione alla Scrittura, e il capitolo III, riprendendo l'insegnamento della Tradizione e del Magistero, acquisiscono la luce del Vangelo che da esse irradia. Il capitolo II, considerando la situazione reale delle attuali famiglie, guadagna la luce che proviene dall'esperienza umana, vissuta e riflessa.

¹³ A. FUMAGALLI, *Ritratto d'amore. Commento in parabole dell'inno alla carità (1 Cor 13)* (= Dimensioni dello spirito 92), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2007.

«Non manca di rispetto (*ou aschēmonei*)», poiché «non opera in maniera rude, non agisce in modo scortese», ma «i suoi modi, le sue parole, i suoi gesti, sono gradevoli» (99), risultando «amore amabile» (100).

«Non cerca il proprio interesse (*ou zētei ta heautēs*)», poiché non attribuisce «priorità all'amore per se stessi» (101) e giunge sino «all'amore più grande, quello di «dare la vita» per gli altri (Gv 15,13)» (102).

«Non si adira (*ou paroxynetai*)», poiché quand'anche sente erompere interiormente l'irritazione e l'aggressività verso gli altri, oppure fremente di sana indignazione contro un'ingiustizia, non vi acconsente (cf 103-104).

«Non tiene conto del male ricevuto (*ou logizetai to kakon*)», poiché non lo annota con rancore, ma promuove il perdono nei confronti degli altri, tentando di «comprendere la debolezza altrui» e provando a «cercare delle scuse per l'altra persona» (105).

«Non gode dell'ingiustizia (*ou chairei epi tē adikia*) ma si rallegra della verità (*sygchairei de tē alētheia*)», poiché «si rallegra per il bene dell'altro» (109).

Il ritratto della carità si completa con quattro espressioni che parlano della sua totalità. Essa infatti:

«tutto scusa (*panta stegei*)», poiché convive con l'imperfezione, tacendo davanti ai limiti altrui (cf 113);

«tutto crede (*panta pisteuei*)», poiché nutre nell'altro quella fiducia che «rende possibile una relazione di libertà» (114);

«tutto spera (*panta elpizei*)», poiché sa «che l'altro può cambiare», se non del tutto nell'al-di-qua della vita terrena, certo nell'al-di-là della vita eterna, in cui l'essere autentico delle persone brillerà senza più fragilità, oscurità e patologie (cf 116);

«tutto sopporta (*panta hypomenei*)», poiché non soltanto tollera le contrarietà moleste, ma è «capace di superare qualsiasi sfida» (118), configurandosi come «amore malgrado tutto» (119).

III. LA CARITÀ CONIUGALE

L'illuminazione dello sguardo mediante la focalizzazione sul vero amore – lo stesso amore di Dio che in Cristo per mezzo dello Spirito inabitava gli uomini – consente di contemplarlo in «tante storie d'amore» (59). La conoscenza della carità di Cristo permette il riconoscimento, nella vita matrimoniale, della carità coniugale, definita da Francesco come «“unio-

ne affettiva”, spirituale e oblativa, che però raccoglie in sé la tenerezza dell’amicizia e la passione erotica» (120).

In questa definizione, la carità coniugale è intesa, in prima battuta, come «unione affettiva». L’unione affettiva, secondo Tommaso d’Aquino¹⁴, è ciò che costituisce l’amore in ogni sua forma, e quindi anche quella forma compiuta dell’amore matrimoniale che è la carità coniugale. La carità coniugale è, infatti, «amore che unisce» (120), è la «forza unitiva e aggregativa (*vis unitiva e concretiva*)»¹⁵ dell’amante con l’amato, «in quanto cioè chi ama considera la persona amata come un’unica cosa con se stesso, o come qualcosa che gli appartiene, e così si muove verso di essa».

La definizione dell’amore come «unione affettiva» lo caratterizza come «legame persistente» piuttosto che come «impeto istantaneo». «La passione dell’amore – spiega Tommaso – ha questo di particolare: che nasce non all’improvviso, ma in seguito a una considerazione insistente della cosa amata (*per aliquam assiduam inspectionem rei amatae*)»¹⁶.

L’unione affettiva, propria della carità coniugale, integra nella dimensione «spirituale e oblativa» altre due dimensioni qualificate come amicizia tenera e passione erotica. Questa triplice dimensione della carità coniugale evoca tre figure classiche dell’amore, che la filosofia occidentale improntata dal cristianesimo nomina come *agape*, *philia* ed *eros*¹⁷.

Provvediamo dapprima allo studio della loro distinzione, per poi passare a quello della loro interazione e quindi a quello della loro integrazione.

¹⁴ Tommaso d’Aquino è il teologo più citato (13 volte) in *Amoris laetitia*.

¹⁵ TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, 20, 1, ad 3, che riprende un’espressione di DIONIGI PS.-AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, 15.

¹⁶ TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, 27, 2, c.

¹⁷ X. LACROIX, *Les mirages de l’amour*, Bayard, Paris 1997³, 77-108 ; J.M. MORILLA DELGADO (ed.), *Eros, philia, agape. Le declinazioni dell’amore*, Lombard Key, Bologna 2008. Il vocabolario dell’amore sarebbe ben più consistente, potendo comprendere, in una logica che va dal più sensuale al più spirituale: l’amore appetito (*porneia*), l’amore bisogno (*póthos*), l’amore passione (*mania, pathé*), l’amore erotico (*éros*), l’amore amicizia (parentale: *physiké*; erotico: *erotiké*; ospitale: *hetairiché*; scambievole: *xeniké*), l’amore tenerezza (*storghé*); l’amore armonia, bontà (*harmonía*), l’amore dedizione (*eunoía*), l’amore gratitudine, celebrazione (*cháris*), l’amore gratuito e incondizionato (*agápe*). Per la presentazione e l’analisi di tutti questi termini vedi: C. BENSARD - J.-Y. LELOUP, *Chi ama quando ti amo? Dall’amore che soffre all’amore che si offre* (= Quaderni di Ricerca 93), Servitium, Sotto il Monte (Bg) 2007, 119-149.

1. *Distinzione*

L'esperienza umana e cristiana dell'amore coniugale può conoscere diversi percorsi, che procedono dall'una o dall'altra sua dimensione. In epoca contemporanea, essa ha prevalentemente il suo innesco nel desiderio erotico, il suo approfondirsi nell'amicizia e il suo compiersi nella carità.

In *Amoris laetitia*, tuttavia, l'ordine di presentazione delle tre dimensioni della carità coniugale è inverso, privilegiando l'ordine essenziale piuttosto che quello esistenziale. Questa sequenza lascia intendere il primato della carità nell'amore coniugale e suggerisce come la carità alimenti l'amicizia e nutra il desiderio. Se l'amore coniugale non affonda le radici nella carità, l'amicizia languisce e il desiderio si smorza, così come l'albero che non affonda le radici nella terra rinsecchisce e smette di produrre frutti gustosi.

Nell'intento di meglio corrispondere all'odierna esperienza dell'amore coniugale, cominciamo dalla sua dimensione oggi più evidenziata, quella erotica, per poi discendere, attraverso la dimensione amicale, sino alla sua dimensione agapica.

1.1. Amore erotico

La carità coniugale è amore erotico¹⁸. Il dinamismo erotico acquisisce alla carità coniugale il vissuto psico-fisico dell'uomo e della donna, ossia i «desideri, sentimenti, emozioni», classicamente dette «passioni» (143), come pure le espressioni corporee della carezza, dell'abbraccio, del bacio, dell'unione sessuale (cf 157). La dimensione erotica caratterizza la carità coniugale come amore «appassionato» e «sessuale».

La passione amorosa, che sorge «quando un "altro" si fa presente e si manifesta nella propria vita», genera il «tendere verso» (143) l'altro. Il sentimento passionale accende il desiderio sessuale che, a sua volta, alimenta il sentimento passionale.

Non da oggi l'insegnamento magisteriale ha decisamente tolto l'ipoteca negativa che, pressoché lungo tutta la storia della Chiesa, ha gravato sul vissuto passionale e sessuale, non solo al di fuori ma anche dentro il

¹⁸ Lo studio ampio e critico della categoria di *eros* lungo la storia è affrontato da: L. RENNA, *Eros Persona e Salvezza. Un'indagine nella filosofia e nella teologia* (= Quaderni della Rivista di scienze religiose 9), Edizioni Vivere In, Molfetta 2005.

matrimonio¹⁹. Sensibilizzata dalle istanze del cosiddetto “personalismo”, la dottrina matrimoniale, specialmente a partire dal concilio Vaticano II, ha riconosciuto il valore positivo della dimensione erotica dell'amore coniugale. Tutto l'insegnamento di Giovanni Paolo II e, specialmente, le sue catechesi sull'amore umano documentano approfonditamente il superamento della censura e anche della sola tolleranza a riguardo dell'amore erotico, e attestano la notevole valorizzazione del corpo sessuato e del piacere sessuale²⁰.

Proprio richiamando le catechesi di Giovanni Paolo II, Francesco esclude decisamente che l'erotismo coniugale sia un «male permesso o un peso da sopportare per il bene della famiglia». Al contrario, invita ad apprezzarlo come «dono di Dio» (152), come «un regalo meraviglioso» (150) del Creatore alle sue creature.

1.2. Amore amicale

La carità coniugale è amore amicale. «Dopo l'amore che ci unisce a Dio – afferma Francesco citando Tommaso d'Aquino²¹ – l'amore coniugale è la “più grande amicizia”» (123).

Per meglio qualificare l'amicizia è opportuno distinguere – come insegna Aristotele – l'autentica amicizia dalle amicizie solo utili o piacevoli, quelle per cui l'altro è benvenuto perché ne deriva qualche utilità o piacere per se stessi²². Gli autentici amici, invece, sono «coloro che vogliono bene agli amici proprio per gli amici stessi»²³. Nell'amore amicale l'io vuole bene all'altro in sé²⁴.

La differenza tra il desiderio erotico e la benevolenza amicale dipende dal diverso coinvolgimento della libertà personale. Nel desiderio erotico, la libertà personale è più spettatrice che attrice. All'opera sono soprattutto

¹⁹ M. PELAJA - L. SCARAFFIA, *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia* (= Storia e società), Laterza, Roma - Bari 2008.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - Libreria Editrice Vaticana, Roma 1992³.

²¹ TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, III, 123, 6. Cf ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 8, 12 (ed. Bywater), Oxford 1984, 174.

²² ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 3, 1156°. Cf TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, 26, 4, ad 3.

²³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 3, 1156, b.

²⁴ Cf TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, 26, 4.

i dinamismi psico-fisici, i sensi e i sentimenti. Il soggetto si sente attratto, colpito, emozionato, sedotto. Nella benevolenza amicale, la libertà personale prende più decisamente l'iniziativa. In azione è ora principalmente lo spirito umano. L'amicizia sorge dalla libera scelta e persiste perché viene coltivata. Nei termini classici della filosofia e della teologia, il desiderio erotico è una passione (*páthos*), mentre la benevolenza amicale è una virtù (*héxis, habitus*)²⁵. L'amicizia è cioè una disposizione stabile della libertà, frutto di scelte continuative.

La benevolenza virtuosa, che caratterizza l'amore amicale, non è il suo unico tratto distintivo. Ad esso si debbono aggiungere la reciprocità e la condivisione. La peculiarità dell'amore di amicizia – insegna infatti Tommaso – è data dalla «mutua benevolenza» ed è fondata su una «qualche comunanza (*aliqua communicatione*)»²⁶. Nel caso dell'amicizia coniugale la comunanza consiste in quella «somialianza» tra i coniugi «che si va costruendo con la vita condivisa» (123).

La condivisione della vita trova una «modalità privilegiata» nel dialogo, mirante non all'«uniformità», ma all'«unità nella diversità», a una «diversità riconciliata» (141). Il processo dialogico richiede un «lungo e impegnativo tirocinio» (136) per: apprendere il linguaggio altrui, così segnato dalla differenza di genere e di generazione; disporsi ad «ascoltare con pazienza e attenzione» (137); sviluppare «l'abitudine di dare importanza all'altro» (138); prevenire le «“interferenze” che possono comparire, in modo che non distruggano un processo di dialogo» (139); acquisire quella «ricchezza interiore» che consente di avere «qualcosa da dire» (141).

L'amicizia coniugale si differenzia da tutte le altre forme di amicizia in quanto persegue «un'esclusività indissolubile, che si esprime nel progetto stabile di condividere e costruire insieme tutta l'esistenza» (123). Questa progettazione comune della vita condivisa è il senso peculiare che l'amicizia coniugale assegna all'illustrazione di Omero degli amici come di «due persone che insieme vanno»²⁷.

²⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 1, 1155a.

²⁶ TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, 23, 1, c.

²⁷ Omero, *Iliade*, X, 224, citato in: ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 1, 1155a. L'andare insieme, peraltro, si traduce nella lingua latina come *co-ire*, da cui coito: l'andare insieme dei coniugi contempla la copula.

1.3. Amore agapico

La carità coniugale è amore agapico. L'amore agapico è amore spirituale e oblativo: spirituale perché scaturente dallo Spirito santo, che versa nel cuore dell'uomo e della donna credenti l'*agape* divina (cf Rm 5,5); oblativo, perché dispone i coniugi al dono della propria vita per la vita dell'altro, amandosi come Cristo ha amato (cf 120).

Il nome *agape*, che può essere ritenuto «conio della religione cristiana»²⁸, indica una forma inedita di amore; non solo l'amore disinteressato, incondizionato, ma, ancor più essenzialmente, l'amore gratuito, offerto gratis, donato per grazia. La fede cristiana crede, infatti, che l'amore, prima di essere donato agli altri, sia gratuitamente ricevuto in dono da Dio: «In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi [...] Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo» (1 Gv 4,10.19). L'amore agapico è il dono gratuito, la grazia dello Spirito santo che abilita i coniugi al dono di se stessi all'altro, così come Cristo ha dato la propria vita per la vita del mondo.

La gratuità propria dell'amore agapico aggiunge all'amore amicale una «certa perfezione». Lo sguardo contemplativo sull'altro come «un fine in se stesso» (128), il riconoscimento del suo «alto valore», del suo essere «caro»²⁹, l'apprezzamento della «sacralità della sua persona» è tale per cui *agape* non solo ricerca il bene dell'altro, ma lo ricerca quand'anche l'altro diventasse «sgradevole, aggressivo o fastidioso» (127). L'amore agapico è dono gratuito di sé quand'anche l'amico divenga nemico. *L'agape* è amore «malgrado tutto» (119), amore sopportante l'insopportabile. La gratuità dell'amore agapico sopravanza la reciprocità dell'amore amicale: «alla carità spetta più amare che essere amati»³⁰.

Eros, *philia* e *agape* sono tre dimensioni del vero amore. Il vero amore, ovvero la carità coniugale, è desiderio dell'altro, amicizia con l'altro, dono di sé per l'altro. La carità coniugale è «l'amore che unisce gli sposi», ovvero l'amore erotico e amicale, «santificato, arricchito e illuminato dalla grazia del sacramento del matrimonio» (120), ovvero dall'amore agapico.

²⁸ R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. I primi predicatori cristiani* (= Commentario teologico al Nuovo Testamento - Supplementi 2), Paideia, Brescia 1990, vol. 2, 270.

²⁹ TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, 26, 3, c.

³⁰ TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, 27, 1.

2. Interazione

La distinzione delle tre dimensioni della carità coniugale, erotica, amicale e agapica, intendeva metterne in luce la ricchezza, non certo supporre che fossero irrelate. La loro intrinseca relazione può essere apprezzata considerando la loro interazione nel configurare la carità coniugale. Procediamo analiticamente trattando in sequenza dell'interazione tra desiderio e amicizia, poi tra amicizia e carità, quindi tra carità e desiderio.

2.1. Desiderio e amicizia

Il desiderio erotico, appassionato e sessuale ha carattere di emozione e di promessa. *L'eros* è e-mozione nel senso per cui muove fuori da se stessi verso l'altro, col bisogno, persino bramoso, di congiungersi all'altro. *L'eros* è inoltre pro-messa, nel senso per cui pone in vista, lascia intravedere l'unione con l'altro come benefica.

Il desiderio erotico connota tipicamente l'innamoramento. L'affetto sentimentale e l'attrazione sensuale degli innamorati invocano l'«ancora» e il «di più» di un amore pieno e duraturo. L'innamoramento è amore *statu nascenti*, elettrizzato dalla prospettiva di un'intera vita felicemente amorosa³¹. «Chi è innamorato – osserva Francesco invitando a riconoscere “i segni della realtà” – non progetta che tale relazione possa essere solo per un periodo di tempo» (123).

Per quanto imparentato con l'amore coniugale, l'innamoramento non coincide con esso. Può indurlo, ravvivarlo, agevolarlo, ma non eguagliarlo, poiché l'amore coniugale contempla l'amicizia benevolente. Affinché l'unione con l'altro sia reale, occorre che l'altro sia voluto per se stesso, che la sua alterità sia custodita. La custodia e la promozione dell'altro sono proprie dell'amicizia, il cui tratto distintivo è quello della benevolenza, del volere il bene dell'altro in sé.

L'amicizia apporta all'innamoramento, sensuale e sentimentale, la dimensione più specificamente personale dell'amore, quella per cui l'altro non solo piace e attrae, ma è consapevolmente e volontariamente scelto. L'amicizia coniugale personalizza il desiderio erotico, evitando la sua eventuale riduzione a mero istinto fisico o sola pulsione psichica e valorizzandolo nella sua qualità propriamente umana.

³¹ F. ALBERONI, *Innamoramento e amore*, Garzanti, Milano 1979.

La personalizzazione del desiderio erotico permette di evidenziare, oltre ai due caratteri già indicati di emozione e di promessa, il carattere di manifestazione. «Se una passione accompagna l'atto libero – osserva Francesco – può manifestare la profondità di quella scelta» (146). Il carattere manifestativo non semplicemente notifica mediante i sensi e i sentimenti l'invisibile disposizione dello spirito umano, ma la «arricchisce» e la «abbellisce» (146). Nella bellezza del desiderio erotico risplende la bontà dell'amicizia coniugale.

Il desiderio erotico e l'amicizia personale sono dimensioni peculiari dell'amore coniugale, la cui armonia, però, è tutt'altro che scontata. Il sano realismo di *Amoris laetitia* ricorda che «l'equilibrio umano è fragile, che rimane sempre qualcosa che resiste ad essere umanizzato e che in qualsiasi momento può scatenarsi nuovamente, recuperando le sue tendenze più primitive ed egoistiche» (157).

Le forme squilibrate dell'amore coniugale hanno la loro comune radice nella spersonalizzazione del desiderio erotico, non più vissuto cioè entro un'amicizia personale. Molteplici sono le patologie dell'*eros* che, privato della benevolenza amicale, scade a strumento di affermazione egoistica e soddisfazione edonistica (cf 153). In tal caso, il desiderio erotico, invece che favorire e manifestare l'amore interpersonale, s'incurva nell'autoerotismo, il quale, oggigiorno, più che il nome di una pratica sessuale, quella più comunemente definita masturbazione, sembra essere la mentalità con cui si vive la sessualità, quand'anche fosse praticata con altri.

La patologia del desiderio erotico ricorre costantemente nella storia nelle molteplici forme di «dominio, prepotenza, abuso, perversione e violenza sessuale» e assume nell'attuale epoca dei consumi, la velenosa forma dell'«usa e getta» (153).

La patologia egoistica ed edonistica del desiderio erotico non risparmia il matrimonio, dove la sessualità, invece che praticata «in modo veramente umano», può diventare «fonte di sofferenza e di manipolazione» (154). La patologia erotica matrimoniale conosce due principali forme. L'una, più classica, è quella della «sottomissione sessuale» (156), che impone al coniuge gli atti sessuali «senza nessun riguardo alle sue condizioni ed ai suoi giusti desideri» (154). L'altra, più attuale, è quella della «insaziabilità» dell'uomo e della donna, che perseguono l'unione sempre più intensa mirando a cancellare ogni loro differenza. Esasperazione della differenza sino al conflitto o eliminazione della differenza sino alla confusione sono le due minacce che sfidano la comunione amorosa coniugale.

Il criterio che Francesco evince da un'adeguata interpretazione del noto passo della lettera agli Efesini in cui si chiede alle mogli di stare sottomesse ai loro mariti (5,22) è l'esclusione di ogni genere di sottomissione di un coniuge all'altro, in specie della moglie al marito, e la promozione invece di quella «reciproca donazione» che, semmai, genera la «sottomissione vicendevole» dell'uno all'altro, secondo l'amore di Cristo (cf 156).

2.2. Amicizia e carità

Vissuto sull'esempio di Cristo, «l'amore coniugale raggiunge quella pienezza a cui è interiormente ordinato, la carità coniugale» (120). L'amore coniugale, erotico e amicale, si realizza pienamente quando diviene agapico. Il desiderio dell'altro, proprio dell'*eros*, e il bene per l'altro, proprio della *philia*, giungono a compimento mediante il dono di sé all'altro, proprio dell'*agape*.

L'*agape*, dono gratuito dello Spirito santo, non rappresenta un *optional* dell'amore coniugale, cui basterebbero l'*eros* e la *philia*, ma la condizione necessaria affinché non venga meno e anzi cresca. La promessa di un amore grande e senza fine, per quanto dischiusa dal desiderio erotico e perseguita dall'amicizia benevolente, sfida gli innamorati e i coniugi, i quali debbono fare i conti con la loro fragilità e le loro possibilità³².

La fragilità dell'amicizia benevolente ha una duplice causa, ontologica e morale. La causa ontologica è dovuta alla natura stessa dello spirito umano, che non genera se stesso e nemmeno è in grado di ri-generarsi. La libertà umana è libertà di una creatura, che può agire, dunque, perché riceve da un altro, il Creatore, l'energia vitale. Non è dunque in possesso di energie inesauribili. E poiché la vita coniugale comporta un dispendio di energie amorose, se non viene alimentata, diviene logora e finisce per esaurire l'amicizia coniugale.

Sulla causa ontologica, s'innesta la causa morale della fragilità dell'amicizia coniugale. A differenza dell'innamoramento, in cui basta che la libertà non inibisca emozioni e sentimenti, lasciandoli spontaneamente fluire – il che costituisce la sorprendente meraviglia e l'affascinante malia dell'innamorarsi –, l'amicizia coniugale esige il laborioso disporsi della

³² G. CUCCI, «La coppia e la sfida del tempo», in *Amoris laetitia. Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia. Testo integrale e commento de «La Civiltà Cattolica»* (= Crocevia), Ancora, Milano 2016, 271-287.

propria libertà a servizio del bene dell'altro. Affinché l'amicizia coniugale sorga e permanga, il «sentire innamorato» deve integrare il «lavoro dell'amore»³³.

L'incremento lavorativo richiesto dall'amicizia coniugale “scomoda” la libertà personale, che nell'innamoramento non avvertiva alcuna fatica nel ben disporsi verso l'altro. Inoltre, l'investimento di energie spirituali, di intelligenza, cioè, e di volontà, induce il calcolo economico circa i costi e i ricavi dell'amore, insinuando il sospetto circa i risultati: ne vale davvero la pena? Il rischio del fallimento non può, del resto, essere escluso. Se anche s'investisse tutto pur di “salvare il matrimonio” chi può escludere che il coniuge faccia altrettanto? E, in ogni caso, sino a quando è giusto continuare in una fatica senza trarne vantaggio per sé? La vita non è una sola?

A fronte di questi impegni, sospetti e rischi l'uomo e la donna possono avviare una politica di risparmio energetico, non investendo nell'amore coniugale oppure compensando il mancato guadagno, almeno in taluni frangenti della vita coniugale, i cosiddetti “momenti di crisi”, con altre forme d'investimento più immediatamente gratificanti, quali un'avventura extra-coniugale.

La fragilità dell'amicizia coniugale è attualmente alimentata da un ambiente sociale notevolmente condizionato dall'individualismo, dalla cultura del provvisorio, e dal disinteresse politico.

I maggiori spazi di libertà di cui oggi godono gli individui, se per un verso permettono di meglio coltivare la propria personale autenticità, per altro verso inducono un «individualismo sfrenato che snatura i legami familiari» (33), trasformando la famiglia in un «luogo di passaggio». La confusione tra «la genuina libertà con l'idea che ognuno giudica come gli pare» fa sì che l'«impegno di esclusività e di stabilità» del matrimonio sia soppiantato «dalle convenienze contingenti o dai capricci della sensibilità» (34). Il narcisismo affettivo trasferisce nelle relazioni amorose la logica dei consumi, per la quale «tutto è scartabile, ciascuno usa e getta, spreca e rompe, sfrutta e sprema finché serve. E poi addio».

L'individualismo narcisista è alimentato da una «cultura del provvisorio» (39), che trova riscontro nella sbrigatività con cui si risolvono le crisi coniugali (cf 41) e nella «rapidità con cui le persone passano da una

³³ F. BOTTURI, «Etica degli affetti?», in *Affetti e legami* (= *Annuario di Etica* 2004/1), Vita e Pensiero, Milano 2005, 37-64: 57.

relazione affettiva a un'altra» (39) dando vita a «nuove relazioni, nuove coppie, nuove unioni e nuovi matrimoni» (41), similmente a ciò che avviene con le connessioni informatiche. La destabilizzazione della famiglia si ripercuote nella diffusione delle separazioni e dei divorzi, nonché nel calo demografico e nella mentalità antinatalista.

Insidiata dalla cultura del provvisorio, la famiglia non gode del sostegno di «un'adeguata politica familiare da parte delle pubbliche autorità nell'ambiente giuridico, economico, sociale e fiscale» (44). Il disinteresse politico appare ancora più grave rispetto alle famiglie prive di abitazione (cf 44), costrette a migrare (cf 46) o con persone disabili (cf 47) e anziane (cf 48). Le politiche internazionali e statali, oltre che disattente, appaiono persino ostili nei confronti della famiglia, quando, per esempio, promuovono politiche di salute riproduttiva che pianificano, anche con interventi coercitivi, la contraccezione, la sterilizzazione e addirittura l'aborto (cf 42) o anche l'eutanasia e il suicidio assistito.

La fragilità dell'amicizia coniugale evidenzia che il vero amore, pieno e duraturo, è «un disegno più grande dei propri progetti» (123), un disegno che non può realizzarsi «senza un grande mistero». Affinché l'amore coniugale «possa attraversare tutte le prove e mantenersi fedele nonostante tutto, si richiede il dono della grazia che lo fortifichi e lo elevi» (124). L'attraversamento delle crisi insite nell'amore coniugale, nonché la sua compiuta maturazione esigono un'energia che i coniugi non possono produrre. Senza *agape*, *philia* ed *eros* inciampano e vengono meno. Ciò che è realisticamente impossibile sulla scorta della *philia* e dell'*eros* umani, diviene possibilità reale con il dono divino di *agape*. L'amore agapico fortifica l'amicizia coniugale, affinché la volontà di bene per l'altro giunga al dono di sé all'altro. Sanando la fragilità morale e potenziando i limiti creaturali dell'uomo e della donna, il dono dell'*agape* fortifica e potenzia la loro amicizia sino alla misura della carità coniugale.

L'amore agapico, fortificando e potenziando l'amicizia coniugale, aumenta la benevolenza per l'altro, la disposizione a volere il suo bene. Ciò ravviva i sentimenti e accende la sensibilità, alimentando il desiderio erotico³⁴.

³⁴ J. BASTAIRE, *Eros redento. Amore e asceti*, Qiqajon, Magnano (Vc) 1991.

2.3. Carità e desiderio

Se per un verso, l'amore divino, agapico, potenzia l'amore coniugale, amicale ed erotico, per altro verso l'amore coniugale potenzia l'amore divino, consentendogli di manifestarsi umanamente. Non solo *agape* alimenta *philia* e anche *eros*, ma *eros* e *philia* arricchiscono *agape*.

L'arricchimento di *agape* da parte di *eros*, specialmente, è ritenuto essenziale da Francesco sia per la verità dell'amore, sia per la sua testimonianza.

A riguardo della verità dell'amore Francesco raccoglie l'eredità di Benedetto XVI, il quale, nella sua prima enciclica *Deus caritas est*, apprezzando l'amore erotico, affermava che «l'uomo non può neanche vivere esclusivamente nell'amore oblativo, discendente. Non può sempre soltanto donare, deve anche ricevere. Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono»³⁵. Se è infatti vero che l'*eros* senza *agape* degrada a «puro “sesso”» diventando «merce»³⁶, è altrettanto vero che l'*agape* privo di *eros* si rinchiude in «un mondo a sé, da ritenere forse ammirevole, ma decisamente tagliato fuori dal complesso dell'esistenza umana»³⁷. Facendo eco al suo predecessore, Francesco ricorda che «un vero amore sa anche ricevere dall'altro, è capace di accettarsi come vulnerabile e bisognoso, non rinuncia ad accogliere con sincera e felice gratitudine le espressioni corporali dell'amore nella carezza, nell'abbraccio, nel bacio e nell'unione sessuale» (157).

A riguardo della testimonianza del vero amore, Francesco, considerando l'insegnamento comune ai mistici, secondo cui l'amore divino trova privilegiata espressione simbolica nell'amore dei coniugi più che in altre forme³⁸, osserva che «un amore senza piacere né passione non è sufficiente a simboleggiare l'unione del cuore umano con Dio» (142)³⁹.

³⁵ BENEDETTO XVI, «Lettera enciclica *Deus caritas est* sull'amore cristiano», 7, in *EV* 23, 1552.

³⁶ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 5, in *EV* 23, 1548.

³⁷ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 7, in *EV* 23, 1552.

³⁸ Francesco cita il testo del neotomista francese ANTONIN-DALMACE SERTILLANGES, *L'amour chrétien*, Paris 1920, 174: «Tutti i mistici hanno affermato che l'amore soprannaturale e l'amore celeste trovano i simboli di cui vanno alla ricerca nell'amore matrimoniale, più che nell'amicizia, più che nel sentimento filiale o nella dedizione a una causa. E il motivo risiede giustamente nella sua totalità» (142).

³⁹ Già la fede antico-testamentaria, del resto, scorge nelle «vampe» della passione erotica «una fiamma divina (di Jah!)» (Ct 8,6).

3. *Integrazione*

L'interazione tra le dimensioni erotica, amicale e agapica della carità coniugale deve essere meglio qualificata come «integrazione». L'amore integrale – sottolinea *Amoris laetitia* richiamando *Familiaris consortio* – è un «processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio» (122). Il processo integrativo delle dimensioni della carità coniugale, dato il prolungarsi della vita, conosce oggi una durata e una varietà di tempi insolita in passato. «La relazione intima e la reciproca appartenenza – osserva Francesco – devono conservarsi per quattro, cinque o sei decenni, e questo comporta la necessità di scegliersi a più riprese» (163).

3.1. La trasformazione dell'amore

La maggiore quantità e la variegata qualità dei tempi coniugali sfida l'integrazione delle dimensioni dell'amore, non al riparo da tendenze disgreganti. Le dimensioni della carità coniugale, infatti, non sono automaticamente o magicamente integrate. Come si è già osservato, esse possono anzi risultare disgregate, sino al punto da perdere la loro stessa peculiarità.

Ciò che risulta più evidente e consueto è il calo del desiderio erotico, ossia della vivacità sentimentale e del piacere sensuale. Questa crisi, tipica delle storie d'amore coniugale, può indurre alla rassegnazione nel matrimonio e alla trasgressione del matrimonio. La rassegnazione, prendendo atto dello spegnersi della passione erotica, induce a trascinare avanti, stoicamente, la convivenza matrimoniale, oppure a subire, passivamente, il suo logorarsi sino alla rottura. La rassegnazione è altrimenti il terreno fertile della trasgressione del matrimonio, alla ricerca di riaccendere altrove il desiderio smarrito. La trasgressione può essere motivata dalla convinzione di avere commesso un errore, ché altrimenti il desiderio non sarebbe scemato, oppure nella consapevolezza che il desiderio inevitabilmente scema e può solo essere ripetutamente cercato in nuove relazioni.

L'ossessiva pretesa di preservare intatto il desiderio erotico degli inizi, come pure la ripetuta ricerca di nuove sue accensioni sono entrambe affette dalla concentrazione su una forma dell'amore e non s'avvedono della sua possibile trasformazione. La trasformazione dell'amore, tale per cui «si mantiene viva ogni giorno la decisione di amare, di appartenersi, di

condividere la vita intera e di continuare ad amarsi e perdonarsi» (163), implica la crescita nella carità coniugale.

La crescita nella carità, ovvero nel dono di sé all'altro (*agape*), non rientra nelle possibilità umane, ma può avvenire «soltanto corrispondendo alla grazia divina mediante più atti di amore, con atti di affetto più frequenti, più intensi, più generosi, più teneri, più allegri» (134). La corrispondenza alla grazia divina comincia disponendosi ad accoglierla. La carità coniugale non può crescere «se non si invoca lo Spirito Santo, se non si grida ogni giorno chiedendo la sua grazia, se non si cerca la forza soprannaturale, se non gli si richiede ansiosamente che effonda il suo fuoco sopra il nostro amore per rafforzarlo, orientarlo e trasformarlo in ogni nuova situazione» (164). L'invocazione dell'amore divino non è l'atto con cui i coniugi ne ottengono l'invio da parte di Dio, ma l'atto con cui i coniugi accolgono un dono già loro offerto.

La crescita nella carità consente la sussistenza dell'amicizia coniugale, quand'anche la passione erotica s'attenuasse (cf 120). L'incremento della carità coniugale dilata infatti lo spettro dei piaceri oltre quelli sensuali e sentimentali, conseguendo la gioia spirituale.

3.2. Piacere sensibile e gioia spirituale

L'ossessiva concentrazione sul piacere sessuale non solo impedisce di trovare «altri tipi di soddisfazione» (126), ma finisce per «debilitare e far ammalare lo stesso piacere» (148)⁴⁰. Anche l'utilitarismo più classico, che pur vede nell'ottimizzazione del piacere la ragione di vita dell'uomo, insegna che è la qualità a distinguere i piaceri propri ed esclusivi dell'uomo da quelli che appartengono anche agli animali, motivo per cui la qualità del piacere è più elevata se «impegna le nostre facoltà superiori»⁴¹. Il piacere solo sensuale non appaga l'uomo quanto la gioia spirituale; come recita un celebre aforisma di John Stuart Mill: «È meglio essere una creatura umana inappagata che un maiale appagato»⁴².

⁴⁰ Cf TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, 32, 7.

⁴¹ J.S. MILL, «L'utilitarismo», in J.S. MILL - E. LECALDANO - E. MISTRETTA (edd.), *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne* (= BUR Classici del Pensiero), RCS libri, Milano 2007⁴, 229-327: 243.

⁴² J.S. MILL, «L'utilitarismo», 245.

La gioia spirituale, propria dell'*agape*, è quella di chi «si compiace del bene dell'amato, che si riversa nell'altro e diventa fecondo in lui». Si tratta di una «gioia maggiore» rispetto a ogni altra, la cui intensità rappresenta «un anticipo del Cielo» (129). Si tratta, peraltro, di una gioia seminata sulla terra, che si vive «in mezzo al dolore», accettando «una necessaria combinazione di gioie e di fatiche, di tensioni e di riposo, di sofferenze e di liberazioni, di soddisfazioni e di ricerche, di fastidi e di piaceri» (126).

La gioia (*gaudium*), di natura spirituale, non coincide con il piacere sensibile (*delectatio*); tra l'una e l'altro, però, data la natura spirito-corporea dell'uomo, non vi è estraneità⁴³. È così che la profondità spirituale della gioia si riflette sulla sensibilità psico-fisica, risvegliando una «nuova forma di emozione» e originando «altre espressioni sensibili» (164). Visuto nell'*agape*, l'*eros* è una «manifestazione specificamente umana della sessualità», diviene «linguaggio interpersonale» (151).

La gioia spirituale non è gustabile senza il coinvolgimento dello spirito dell'uomo e della donna, che deve corrispondere allo Spirito Santo. «Il dono dell'amore divino che si effonde sugli sposi è al tempo stesso un appello ad un costante sviluppo di questo regalo di grazia» (134). L'appello di mettere a frutto la grazia dello Spirito Santo, impegnando la libertà nell'intensificare gli atti dell'amore agapico, sembrerebbe pregiudicare la passione dell'amore erotico. L'*ethos* non sottrae spontaneità all'*eros*? Richiamando la teologia del corpo di Giovanni Paolo II, Francesco osserva che, al contrario, l'*ethos* dell'amore agapico consente all'*eros* di raggiungere una «piena e matura spontaneità», capace di valorizzare «il significato sponsale del corpo e l'autentica dignità del dono» (151). La «spontaneità più profonda e matura», acquisita mediante la pratica dell'amore agapico, trasforma il «desiderio puro e semplice» in «nobile compiacimento», l'«eccitazione sessuale» nella ben diversa «emozione profonda con cui non soltanto la sensibilità interiore, ma la stessa sessualità reagisce all'integrale espressione della femminilità e della mascolinità»⁴⁴.

⁴³ Non a caso nel vocabolario di Tommaso ritorna frequentemente l'espressione «*delectationes spirituales*»: cf *Summa Theologiae*, II-II, 141. 4, ad4.

⁴⁴ Cf GIOVANNI PAOLO II, «La spontaneità è veramente umana quando è il frutto maturo della coscienza (12 novembre 1980)», in ID., *Uomo e donna lo creò*, 198-200.

IV. IL MATRIMONIO CRISTIANO

La carità coniugale, che non sussisterebbe senza l'amore amicale ed erotico, è specificamente e pienamente configurata solo dall'amore agapico. La carità dà pienezza all'amore coniugale nel senso che non soppianta, bensì fortifica ed eleva la tenerezza dell'amicizia e la passione erotica. Il rapporto che, implicitamente, *Amoris laetitia* rinviene tra carità e amore coniugale può essere indicato col classico effato della teologia scolastica: *gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*. Benché perfetto, l'amore agapico non è superfluo e nemmeno opzionale rispetto all'amore coniugale, amicale ed erotico. Affinché l'amore coniugale giunga vitale «sino alla fine» (Gv 13,1) necessita della carità. Vale anche per il perfezionamento dell'amore coniugale l'insegnamento di Paolo secondo cui se non si avesse la carità, null'altro servirebbe (cf 1 Cor 13,3).

Il perfezionamento dell'amore coniugale in carità coniugale motiva l'annuncio del «Vangelo della famiglia» (60)⁴⁵, poiché «davanti alle famiglie e in mezzo ad esse deve sempre risuonare il primo annuncio [di] ciò che è più bello, più attraente e allo stesso tempo più necessario» (58).

Il Vangelo della famiglia annuncia il matrimonio come un «dono» del Signore e insieme «pone un forte accento sulla cura di questo dono divino» (61). «Da Cristo attraverso la Chiesa, il matrimonio e la famiglia ricevono la grazia necessaria per testimoniare l'amore di Dio e vivere la vita di comunione» (63). Dono offerto all'uomo e alla donna, il matrimonio è una «vocazione», ovvero «una risposta alla specifica chiamata a vivere l'amore coniugale». Il dono e la vocazione del matrimonio sono annunciati dal Vangelo della famiglia per riferimento al sacramento del matrimonio, concepito non come «una convenzione sociale, un rito vuoto o il mero segno esterno di un impegno», bensì come una «rappresentazione reale» del «rapporto stesso di Cristo e della Chiesa» (72).

⁴⁵ L'espressione «Vangelo della famiglia», proposta da: W. KASPER, *Il vangelo della famiglia* (= Giornale di Teologia 371), Queriniana, Brescia 2014, non sembra avere altra pretesa teologica che quella di fungere da «nodo sintetico per dire il lieto annuncio di Gesù che rende ogni famiglia partecipe della grazia del suo amore» (M. GRONCHI, *Amoris laetitia*, 40).

I. Segno sacramentale

Integrando la più classica definizione dei sacramenti come «segni efficaci della grazia»⁴⁶, Francesco qualifica il sacramento del matrimonio come «segno prezioso». La preziosità del matrimonio sacramentale consiste nel suo divenire «icona dell'amore di Dio per noi», cosicché nell'unione dei due sposi si «rispecchia» la comunione delle tre Persone divine, si rende «visibile» l'amore di Cristo per la sua Chiesa (121).

La qualificazione del sacramento del matrimonio come «segno prezioso» deve essere integrata da quello di «segno imperfetto dell'amore tra Cristo e la Chiesa» (72). Tra «la coppia marito-moglie e quella Cristo-Chiesa» sussiste una «analogia imperfetta» (73). L'imperfezione del matrimonio rispetto all'amore di Cristo dipende dalla sua collocazione nella storia della salvezza, tale per cui esso è una realtà processuale e drammatica, che si realizza cioè gradualmente ed è soggetta ai limiti della libertà umana.

La peculiarità del segno sacramentale del matrimonio trova ulteriore illustrazione per raffronto con la verginità. Questi due stati di vita, al di là di ogni inferiorità o superiorità dell'uno rispetto all'altro, sono «complementari, in modo tale che uno può essere più perfetto per qualche aspetto e l'altro può esserlo da un altro punto di vista» (159). Verginità e matrimonio sono due segni cristiani specifici: «mentre la verginità è un segno “escatologico” di Cristo risorto, il matrimonio è un segno “storico” [...] di Cristo terreno» (161). Il segno escatologico della verginità indica «la premura per il Regno, l'urgenza di dedicarsi senza riserve al servizio dell'evangelizzazione (cfr *1 Cor 7,32*), ed è un riflesso della pienezza del Cielo, dove “non si prende né moglie né marito» (159). Il segno storico del matrimonio «manifesta la vicinanza di Dio che condivide la vita dell'essere umano unendosi ad esso nell'Incarnazione, nella Croce e nella Risurrezione» (161).

In quanto sacramento, il matrimonio è più che un segno della grazia, è un suo segno reale. «Il matrimonio cristiano è un segno che non solo indica quanto Cristo ha amato la sua Chiesa nell'Alleanza sigillata sulla Croce, ma rende presente tale amore nella comunione degli sposi» (73). In

⁴⁶ «I sacramenti sono segni efficaci della grazia, istituiti da Cristo e affidati alla Chiesa, attraverso i quali ci viene elargita la vita divina» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1131).

tal modo, l'unione sessuale e l'intera rete di relazioni che i coniugi intessono tra loro, con i loro figli e con il mondo è «impregnata e irrobustita dalla grazia del sacramento che sgorga dal mistero dell'Incarnazione e della Pasqua di Cristo» (74). Il sacramento rende i beni costitutivi di ogni matrimonio – la fedeltà, l'indissolubilità e l'apertura alla vita – «impegni meglio sostenibili con l'aiuto della grazia» (73).

Sostenuto dalla grazia sacramentale, l'istituto del matrimonio, con le sue proprietà obbliganti di unità e indissolubilità, non risulta estrinseco all'amore coniugale, alla stregua di un'impalcatura esterna che nel migliore dei casi lo sorregge e nel peggiore lo soffoca. L'istituzione matrimoniale appare piuttosto come l'esigenza intrinseca all'amore coniugale di manifestarsi nel mondo ambiente e nel corso della storia. A fronte di una diffusa «privatizzazione del matrimonio», che lo riduce a una «mera associazione spontanea per la mutua gratificazione», la sua «configurazione visibile nella società con determinati impegni, manifesta la sua rilevanza» (131).

2. *Ideale pieno*

«Il matrimonio cristiano, riflesso dell'unione tra Cristo e la Chiesa, si realizza pienamente – secondo *Amoris laetitia* – nell'unione tra un uomo e una donna, che si donano reciprocamente in un amore esclusivo e nella libera fedeltà, si appartengono fino alla morte e si aprono alla trasmissione della vita, consacrati dal sacramento che conferisce loro la grazia per costituirsi come Chiesa domestica e fermento di vita nuova nella società» (292)⁴⁷. Questa realizzazione, secondo Francesco, costituisce l'«ideale» (292) del matrimonio. L'impiego frequente in *Amoris laetitia* della categoria di «ideale» per indicare la pienezza e la perfezione del matrimonio cristiano merita di essere precisata, a scanso di equivoci.

«L'ideale pieno del matrimonio» (307) non deve anzitutto essere confuso con un'idea astratta, tanto desiderabile quanto irrealistica, che può essere ammirata e anche perseguita, alla stregua però di un'utopia, che

⁴⁷ In questa definizione, come già in quelle dei precedenti documenti magisteriali (cf LEONE XIII, *Arcanum divinae sapientiae*, 1880; PIO XI, *Casti connubi*, 1930; CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 1965; PAOLO VI, *Humanae vitae*, 1968; GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 1981), sono ovviamente contemplati tutti gli aspetti fondamentali del matrimonio e della famiglia: il segno sacramentale; l'unione coniugale; la generazione e l'educazione filiale; la funzione sociale; la missione ecclesiale.

non ha luogo di realizzazione. Riprendendo le considerazioni dei Vescovi del Cile a riguardo della «pubblicità ingannevole e consumistica», Francesco lamenta che «non fanno bene alcune fantasie su un amore idilliaco e perfetto, privato in tal modo di ogni stimolo a crescere. Un'idea celestiale dell'amore terreno dimentica che il meglio è quello che non è stato ancora raggiunto, il vino maturato col tempo» (135). Dall'«idealizzazione eccessiva» non è esente lo stesso annuncio della Chiesa, se è vero che talvolta – come riconosce Francesco – «abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie come sono» (36).

L'indizio per intendere correttamente l'ideale pieno del matrimonio può essere rivenuto nella stessa definizione, proposta in *Amoris laetitia*, del matrimonio cristiano, come «riflesso dell'unione tra Cristo e la Chiesa». L'immagine evoca il passo della Seconda lettera ai Corinti in cui Paolo illustra il dinamismo proprio della vita cristiana: «Il Signore è lo Spirito e, dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà. E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio (*katoptrizómenoi*) la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine (*metamorphoúmetha*), di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore (3,17-18)»⁴⁸. In questa illustrazione, il riflesso dell'immagine gloriosa di Cristo da parte dei cristiani è il graduale – di gloria in gloria – apparire della trasformazione in loro operata dallo Spirito di Cristo. Stando a questa illustrazione, il matrimonio cristiano riflette l'unione di Cristo per la Chiesa quando lo Spirito Santo trasforma gradualmente l'amore coniugale secondo quell'immagine. Il pregio di questa illustrazione è di evidenziare come il matrimonio cristiano, quand'anche sia indicato come ideale, vada inteso in chiave dinamica, non dunque come una meta, dalla quale o si è a distanza o alla quale si è giunti, ma come un processo in corso. L'ideale del matrimonio cristiano non è la raggiunta compiutezza dell'amore donato e comandato da Cristo, ma l'incessante conformarsi dell'amore coniugale all'amore di Cristo. Il matrimonio è un ideale già incarnato, benché non ancora compiutamente. L'ideale del matrimonio, infatti, corrisponde alla carità coniugale, la cui crescita non ha limite, poiché la carità – secondo

⁴⁸ Per un'accurata esegesi di questo passo, che pur rimane una *crux interpretum*, vedi: F. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento* (= I Libri Biblici. Nuovo Testamento 9), Paoline, Milano 2002, 153-171.

l'insegnamento di Tommaso – è «una partecipazione dell'infinita carità, che è lo Spirito Santo». Crescendo nell'accoglienza della carità, quindi, «cresce sempre più anche la capacità di un aumento ulteriore» (134)⁴⁹.

3. Progetto

L'interpretazione dinamica dell'ideale pieno del matrimonio è già effettiva in *Amoris laetitia* nel ripetuto riferimento al medesimo matrimonio nei termini di «progetto», ed emblematicamente di «progetto stabile di condividere e costruire insieme tutta l'esistenza» (123). Il matrimonio in quanto pro-getto è lo sporgersi nel futuro dei coniugi, il loro proiettarsi nel tempo comune di vita. In questo senso, il matrimonio, più che uno stato di vita, sarebbe da comprendere come un moto, il moto graduale della carità coniugale, incipiente, proficiente, perfetta⁵⁰.

Il maggiore rilievo assegnato in *Amoris laetitia* alla categoria di «progetto» rispetto alla categoria di «patto», introdotta dal concilio Vaticano II e già innovativa rispetto alla precedente categoria di «contratto», può essere interpretato come un ulteriore sviluppo nella dottrina matrimoniale della Chiesa. Se con «patto» si è guadagnata una visione più personale del matrimonio, rispetto alla visione normativa significata dal «contratto», con «progetto» si acquisisce una visione dinamica del matrimonio. Il matrimonio è ora più adeguatamente compreso come la «storia» dell'alleanza personale pattuita dai coniugi.

La comprensione del matrimonio come progetto storico non deve dimenticare la sua matrice sacramentale. Il matrimonio cristiano è un progetto promosso dallo Spirito Santo, che agisce specialmente nel sacramento nuziale. Nel matrimonio sacramentale lo Spirito dona il medesimo amore di Cristo, abilitando i coniugi ad amarsi l'un l'altro come Lui ama. Il progetto matrimoniale cristiano non è pertanto lo svolgersi di una storia d'amore che l'uomo e la donna decidono in proprio, ma il loro corrispondere all'amore di Cristo. In tale senso, il matrimonio cristiano non è un progetto autonomo, ma un progetto responsoriale dei coniugi, il loro corrispondere al progetto di Dio. Non si dà soggettivismo e relativismo nel concepire il matrimonio come un processo graduale dei soggetti nel-

⁴⁹ TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, 24, 7, c.

⁵⁰ TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, 24, 9.

la carità, poiché tale processo è oggettivamente promosso orientato dalla carità di Cristo.

4. *Fede e sacramento*

L'annuncio del matrimonio cristiano come Vangelo per la famiglia è effettuato da *Amoris laetitia* prospettando il sacramento del matrimonio come dono e vocazione. Il matrimonio cristiano è dono della grazia divina che promuove e sostiene la vocazione all'amore coniugale. *Amoris laetitia*, in questo riflettendo il complessivo insegnamento di Francesco, attira l'attenzione specialmente sulla gratuità del dono e sulla qualità dell'amore che esso genera. Minore attenzione è dedicata a come l'amore divino si traduca in amore coniugale. L'amore divino non effettua l'amore coniugale senza coinvolgere la libertà dei coniugi e la libertà dei coniugi non attua l'amore coniugale senza accogliere l'amore divino. Il trasfondersi dell'amore divino in amore coniugale, della carità di Cristo in carità coniugale, rimanda alla fede cristiana, e più puntualmente, per riferimento al matrimonio cristiano, al rapporto tra fede e sacramento.

Il rilievo della questione della fede era stato messo in evidenza nella relazione che il card. Walter Kasper aveva tenuto, su invito del Papa, davanti al concistoro straordinario il 20-21 febbraio 2014, prima tappa del successivo processo sinodale coinvolgente tutta la Chiesa. Introducendo la sua relazione, il cardinale teologo ricordava che «il sacramento del matrimonio può diventare efficace ed essere vissuto solo nella fede» e che dunque, la domanda essenziale da porsi fosse: «Com'è la fede dei futuri sposi e dei coniugi?»⁵¹.

Già prima di lui, l'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, card. Joseph Ratzinger, ricordando che «all'essenza del sacramento appartiene la fede», auspicava «ulteriori studi approfonditi» per chiarire «se veramente ogni matrimonio tra due battezzati è "ipso facto" un matrimonio sacramentale» e «quale evidenza di "non fede" abbia come conseguenza che un sacramento non si realizzi»⁵².

⁵¹ W. KASPER, *Il vangelo della famiglia* (= Giornale di Teologia 371), Queriniana, Brescia 2014, 11.

⁵² J. RATZINGER, «Introduzione», *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 7-29: 27-28.

L'approfondimento teologico del rapporto tra la fede di coloro che si preparano al matrimonio, lo celebrano e lo vivono, e la grazia del sacramento appare decisiva in ordine alla migliore intelligenza e al più efficace annuncio del Vangelo della famiglia⁵³. La conferma dell'importanza di questo sviluppo teologico proviene dallo stesso magistero di Francesco, che a seguito di *Amoris laetitia* ha riportato l'attenzione «sul tema del rapporto tra fede e matrimonio, in particolare sulle prospettive di fede insite nel contesto umano e culturale in cui si forma l'intenzione matrimoniale»⁵⁴.

21 marzo 2016

ARISTIDE FUMAGALLI
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

⁵³ La questione della fede è messa a tema nel volume patrocinato dal Pontificio Consiglio per la Famiglia: *Famiglia e Chiesa: un legame indissolubile. Contributo interdisciplinare per l'approfondimento sinodale* (= Famiglia e Vita 7), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, in particolare nei due lucidi contributi di: A. BOZZOLO, «Matrimonio: fede, sacramento, disciplina», 27-67; «Matrimonio e sacramento», 491-508, e negli interventi (67-103) e nel dibattito (103-153) di altri studiosi. Più sinteticamente si veda: A. FUMAGALLI, *Il tesoro e la creta. La sfida sul matrimonio dei cristiani* (= Giornale di Teologia 375), Queriniana, Brescia 2014², 87-107.

⁵⁴ FRANCESCO, *Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del tribunale della Rota romana*, 21 gennaio 2017 [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/january/documents/papa-francesco_20170121_anno-giudiziario-rotaromana.html].