



9A

Quale tipo di famiglia per il futuro?

Nicola REALI



BSTRACT RESUMO ABSTRACT RESUMO ABSTRACT

Riassunto *«Tempora sunt tria praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris [...] praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio»⁹³. Questa famosa affermazione de «Le confessioni» di S. Agostino, che ha conosciuto (insieme a tutto l'undicesimo libro della stessa opera) infinite letture ed interpretazioni delle quali sarebbe impossibile dare conto brevemente, risulta tuttavia utile per introdurci direttamente nel tema che ci è stato chiesto di esporre. Chiedersi, infatti, quale tipo di famiglia si dà da pensare, ipotizzare e/o (forse) da sperare per il futuro, è un interrogativo che mette a tema direttamente – prima ancora che la domanda sul “tipo” di famiglia – la questione del futuro e, dunque, quella della temporalità che occorre riconoscere al vivere umano nella famiglia. In altri termini, la questione appartiene a quel complesso di argomentazioni che cercano di rendere intelligibile all'uomo storicamente esistente quella dimensione così fondamentale della sua vita che è rappresentata dalla propria temporalità. Certamente a questa osservazione deve essere subito obiettato che qui non si tratta genericamente di comprendere la temporalità del vivente, ma della famiglia, pertanto la domanda sul futuro della famiglia non può confondersi indistintamente con quella sul futuro dell'uomo, ma deve essere elaborata mantenendo intatta la sua specificità. Contemporaneamente non si può non notare, tuttavia, che, se questa precisazione appare indiscutibile, in maniera altrettanto cogente la dimenticanza che nel futuro della famiglia ne va dell'uomo in quanto tale è altrettanto dannosa. Parlare della famiglia senza tematizzare quando (e a quali condizioni) in definitiva si possano dichiarare “umani” l'uomo e la donna è, infatti, una dimenticanza che priverebbe qualsiasi considerazione sulla famiglia del risvolto necessario a comprenderne l'intrinseca plausibilità “umana” della relazione tra i sessi che lì si realizza.*

In questo senso si capisce come l'aver evocato il suggerimento agostiniano sull'esperienza che l'uomo ha del tempo può risultare utile a rispondere alla domanda del titolo proposto, domanda che a questo punto può essere tranquillamente riformulata senza correre il rischio di fraintenderne la posta in gioco: indicare quale “tipo” di famiglia ci sarà in futuro è tentare di mostrare quale “tipo” di futuro caratterizza la vita dell'uomo e della donna in famiglia.

Parole Chiavi Famiglia, Futuro, Coniugalità

⁹³ «I tempi sono tre: il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro [...] il presente del passato è la memoria, il presente del presente è la visione, il presente del futuro è l'attesa»: AGOSTINO, *Confessionum*, XI, 20,26.



1. MATRIMONIO E FAMIGLIA

Proviamoci, allora, a tentare di illuminare questa questione iniziando proprio dal tentativo di mostrare che cosa significhi caratterizzare la famiglia come il luogo nel quale si realizza una vera esperienza di umanità dell'uomo e della donna.

Da questo punto di vista può essere utile, anzitutto, segnalare brevemente il quadro entro cui la teologia contemporanea (in particolar modo la teologia morale) ha cercato di illuminare il problema in questione. La reazione che a vario titolo, e in vario modo, recentemente si è strutturata contro l'ideale razionalistico (che unanimemente viene riconosciuto come parte integrante della cosiddetta "teologia manualistica"), ha spinto in direzione di una rivisitazione del tema della famiglia che ha preso le mosse da una rielaborazione dei suoi presupposti antropologici. In particolare si è largamente diffusa la convinzione che fosse impossibile perseverare in una visione sostanzialistica del soggetto dalla quale dedurre l'essenza del vincolo coniugale e, conseguentemente, si è fatto largo il tentativo di restituire valore riflessivo alla dimensione di storicità che contraddistingue inesorabilmente la vita dell'uomo. Si è prodotta così una denuncia dell'astrattezza della teologia precedente, unitamente ad un rifiuto di una visione meramente giuridica del legame familiare che ha dichiarato implausibile procedere attraverso una preventiva dichiarazione dell'identità della famiglia, cui seguirebbe l'indicazione dei comportamenti morali adeguati.

La supremazia dell'esperienza sulla norma è diventata così il cavallo di battaglia di una teologia che, pur sentendosi finalmente libera dai lacci del razionalismo moderno, aveva tuttavia il problema di non degenerare in uno storicismo che l'avrebbe condotta tra le braccia di quel diffuso scetticismo post-moderno sull'identità della famiglia che si voleva combattere. In questo modo la teologia ha cercato di ovviare a questo pericolo, da una parte ribadendo il valore universale dell'immagine tradizionale della famiglia, dall'altro cercando nella filosofia un modello di pensiero che potesse essere utile a questa riaffermazione. La scelta, quasi unanimemente, è caduta su ciò che in maniera estremamente generale e grossolana possiamo chiamare la filosofia dialogica o dell'interpersonalità. In pratica si è preso in prestito questo dato della filosofia (in parte moderna in parte contemporanea) identificando in esso il principio normativo dell'esperienza familiare, poiché universalmente accessibile. Il procedimento, seppur declinato con dizioni di volta in volta differenti (la



carità, il dono, la responsabilità, la solidarietà)⁹⁴, ha condotto sempre al medesimo risultato: sottolineare l'impossibilità di abbandonare l'istituzione familiare quale forma originaria di quella dimensione universale del vivere umano che è la relazione io-tu.

In questo modo, tuttavia, non si può non notare che il tentativo di comprendere l'elemento specifico della famiglia facendo ricorso alle categorie dell'interpersonalità, ha paradossalmente ribadito le difficoltà connesse al modello teologico che pur si voleva superare. Il problema è illustrabile partendo dalla modalità con cui si è assunto il principio dell'interpersonalità: spostando l'attenzione dalla descrizione della norma alla fondazione della norma, si è pensato di ritrovare nella nozione di interpersonalità il radicamento "ontologico" della norma stessa. Così facendo, è la nozione di interpersonalità ad assumere la funzione di elemento qualificante di una teologia che, una volta asserita la struttura fondante della relazione io-tu, può successivamente rivolgere la sua attenzione alla giustificazione dell'identità della famiglia come della realtà universalmente dotata di valore, e, quindi, oggetto del volere. Nella pacifica convinzione di aver trovato una nuova base "naturale" al discorso teologico, il ragionamento può successivamente declinare lo specificità cristiana della famiglia da una parte rifacendosi al mistero trinitario (come modello originario della relazione interpersonale⁹⁵) e dall'altra introducendo il tema della grazia per significare la dimensione salvifica della compagine familiare dove «*ci si salva o ci si perde insieme*»⁹⁶.

Indice di questa riproposizione delle difficoltà imputate allo schema precedente è la difficoltà della teologia recente ad integrare nella riflessione sulla famiglia il tema del matrimonio. In altri termini il peso che nel ragionamento viene ad assumere la premessa di tipo interpersonale, finisce per configurare il momento matrimoniale solamente come l'atto che sancisce pubblicamente l'inizio dell'esperienza familiare, poiché questa è già spiegata dal principio interpersonale. Non si cerca, infatti, di mostrare l'identità della famiglia partendo dal matrimonio, ma si enuncia solamente il principio secondo cui il matrimonio è riservato a quella relazione di coppia che voglia assumere (o che possa assumere) tutti i diritti e doveri che spettano alla famiglia in quanto tale. Simile procedimento dimentica, tuttavia, di indicare la necessità a partire dalla quale matrimonio e famiglia non possono essere considerati

⁹⁴ Tra gli altri, cfr. G. GATTI, *Morale matrimoniale e familiare*, in ID., *Corso di morale*, vol. III: *Morale sessuale, educazione dell'amore*, LDC, Torino 1979, pp. 161-327; G. B. GUZZETTI, *Per vivere in pienezza il matrimonio e la famiglia*, Ufficio diocesano per la famiglia, Milano 1980; D. TETTAMANZI, *I due saranno una carne sola. Saggi teologici sul matrimonio e famiglia*, LDC, Torino 1986; ID., *La famiglia e l'ethos del dono*, in ID., *La famiglia, via della chiesa*, Massimo, Milano 1987, pp. 146-162; L. CICCONE, *Per una cultura della vita a partire dalla famiglia. Responsabilità generosa nel dono della vita*, LDC, Torino 1988.

⁹⁵ Cfr. G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna 2001, pp. 247-277.

⁹⁶ GATTI, *Morale matrimoniale ...*, op. cit., p. 225.



separatamente, poiché non viene chiarita la ragione per cui una relazione di coppia deve originarsi dal matrimonio, dal momento che la relazione stessa è spiegata dalla “legge universale” dell’interpersonalità e non dal matrimonio.

La formalità con cui questo ragionamento sulla famiglia assume il momento matrimoniale, diventa ancor più lampante nel caso della famiglia cristiana. Qui, infatti, l’affermazione secondo cui alla base della famiglia cristiana si pone inequivocabilmente il sacramento del matrimonio è spesso intesa in modo riduttivo rispetto a ciò che propriamente vi è in gioco. La spiegazione più consueta arriva a fissare il carattere originario della famiglia nel sacramento, nella misura in cui quest’ultimo appare “divinamente istituito”. Ragion per cui, di fronte all’impossibilità di reperire nel sacramento l’identità della famiglia, si opera un generico appello alla “volontà” di Dio (o di Gesù) al fine di mostrare che la famiglia non sorge solamente dalla risposta al “bisogno” dell’uomo e della donna. Il ragionamento, tuttavia, non apporta significative novità, perché, ancora una volta, la necessità di legare i due momenti non appare intrinsecamente al rapporto tra matrimonio e famiglia, ma nel positivisticò richiamo ad una volontà istitutiva. Così facendo, il sacramento del matrimonio si configura come l’inizio pubblico di una famiglia cristiana, la cui identità, nondimeno, è da reperire al di là del sacramento stesso.

C’è, insomma, nella teologia contemporanea una spiccata tendenza a separare matrimonio e famiglia che, seppur mai affermata, nondimeno pesa notevolmente nella sviluppo del ragionamento. Prova ne è che, se volessimo tentare di offrire una risposta all’interrogativo che si è proposto all’inizio, dimenticando l’intrinseco nesso che lega la famiglia al matrimonio, saremmo costretti a giungere ad un’aporia insuperabile. Quest’ultima è l’evidente impossibilità di argomentare sul futuro dell’uomo e della donna che vivono in famiglia in maniera differente da una generica argomentazione sul futuro di ogni vivente. Su questa impostazione graverebbe, allora, come un macigno la consapevolezza che non vi sarebbe alcunché di esistenziale a dare differenza specifica al futuro della famiglia, la quale – cosa ancor più grave – sarebbe assorbita nella vicenda di tutti coloro che appartengono al tempo destinato a scorrere *verso la morte*.

2. LA “VISIONE VOLGARE DEL TEMPO”

L’aporia cui giunge la riflessione più consueta sulla famiglia obbliga, pertanto, a cercare una nuova soluzione alla domanda iniziale partendo dal legame, che occorre riconoscere come vincolante, tra matrimonio e famiglia. Che cosa significa per l’uomo e la donna che vivono in famiglia l’antecedente del matrimonio? E, più precisamente ancora, perché per pensare il



futuro dell'esperienza familiare occorre fare riferimento al momento passato del matrimonio? La domanda, come si vede, mette a tema la questione del futuro della famiglia a partire dal suo passato, cosa che evidentemente chiede di essere specificata partendo dal legame che necessariamente il futuro possiede col passato.

Per poter svolgere adeguatamente questo compito, forse, conviene anzitutto indicare – in negativo – a quali condizioni esso risulterebbe impossibile. Da questo punto di vista è utile in primo luogo mostrare l'imprecisione di una riflessione che si limitasse a considerare la misura oggettiva del tempo (il tempo dell'orologio) indipendentemente dalla sua verità soggettiva (il tempo vissuto)⁹⁷. La perpetua rotazione di una lancetta attorno ad un punto fisso su un quadrante o l'incessante susseguirsi di cifre su uno schermo presenta solamente una "successione di istanti" che in realtà non dice assolutamente nulla della maniera con cui l'uomo fa esperienza del tempo. Prove ne è che chiunque ha sperimentato quanto un tempo oggettivamente breve (l'attesa di un autobus) può essere in realtà lungo e, viceversa, quanto un tempo oggettivamente lungo (vacanza) può essere breve. Non c'è bisogno, dunque, di soffermarsi ulteriormente a mostrare come simile presentazione del tempo, nel nostro caso, sarebbe letteralmente inutile.

Risulta vantaggioso, invece, indicare come esista un'altra visione che, apparentemente rispettosa del "tempo vissuto", conduce anch'essa ad una *impasse* che precluderebbe la possibilità di rispondere alla domanda che si è posta. Tale soluzione ultimamente è riconducibile a ciò Heidegger ha chiamato il "concetto volgare di tempo": la ri(con)duzione del passato e del futuro al presente⁹⁸. In altri termini passato e futuro sarebbero un doppio "non-presente" o un doppio "non-tempo", sulla pacifica convinzione che solo il presente "è" il tempo del quale l'uomo può fare esperienza: il passato termina e il futuro comincia nel momento stesso in cui il presente comincia o finisce. Pertanto, l'equivalenza tra presente ed essere, condurrebbe all'affermazione dell'inesistenza ontica del passato e del futuro come ciò che rispettivamente "non-è-più" e "non-è-ancora". In questa interpretazione che, sempre seguendo Heidegger, accomuna la storia della metafisica da Aristotele a Nietzsche (passando per Hegel), la mutua relazione tra passato e futuro sarebbe disponibile solo nel "qui e ora" della coscienza umana che al presente si assicura la presenza del passato e del futuro. Nel nostro caso, dunque, l'unico orizzonte temporale della famiglia sarebbe quello dell'attività intenzionale del soggetto che, al presente, anticipa

⁹⁷ Tra gli altri, cfr. J. -Y. LACOSTE, *Notes sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, PUF, Paris 1990; C. ROMANO, *L'événement et le temps*, PUF, Paris 1999; E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004.

⁹⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, §§ 81-82, tr. it., Longanesi, Milano 1976, pp. 502-520.



la presenza del futuro ed estrae dalle sue reminiscenze il tempo ormai trascorso. Il matrimonio si troverebbe, pertanto, confinato nel passato inteso come un'entità o una località in cui giacerebbero i ricordi dimenticati che l'*anamnesis* potrebbe estrarre.

A questo punto dovrebbe essere chiaro che conferire un favore indiscusso al presente non aiuta una reale comprensione della temporalità, poiché l'esperienza del tempo mette in crisi proprio questo univoco privilegio del presente e corrompe l'idea che non esiste passato e futuro senza presente. Mai come in questo caso, infatti, la celebrazione del presente va di pari passo con un riduzione del linguaggio che, mentre tende a sostantivare i tempi ("il passato", "il futuro"), ne proclama allo stesso tempo quella sostanzialità che finisce per omologarli a due entità o località⁹⁹. Così, non deve suscitare meraviglia affermare come il linguaggio stesso possa ribaltare la "visione volgare del tempo", denunciando, da una parte, la scelta – ancora una volta unilaterale – di privilegiare una dizione puramente privativa del passato e del futuro (ciò che "non-è-più" e "non-è-ancora"), dall'altra, evidenziando che del passato e del futuro se ne possa parlare anche nei termini di ciò che "è stato" (essente stato) e "sarà". Se la prima definizione, di tipo avverbiale, ha carattere privativo; la seconda, di tipo verbale, lo ha positivo. Anzi, si può perfino dire che la seconda accentua il carattere "reale" del passato e del futuro poiché entrambi sono affermati non in relazione ad una mancanza d'essere ("non-è più" "non-è ancora"), ma per riferimento alla loro realtà effettuale: "è stato" e "sarà".

Quanto a questa seconda indicazione è noto che proprio Heidegger, nel quadro di un'ontologia del *Dasein* incentrata sulla *Sorge* (cura), ne abbia imposto la legittimità, giungendo a decretare il primato del futuro che nella «risolutezza precorritrice (*vorlaufende Entschlossenheit*)» anticipa il «precorrimiento (*Vorlaufen*)» della morte. Le differenze delle tre istanze temporali, sono, pertanto, poste a partire dall'unità presunta che il futuro garantisce alla temporalità e che, nondimeno, si contrappone nettamente al privilegio del presente proprio della "visione volgare del tempo". L'antitesi che in questo modo si crea tra l'affermazione del carattere "privativo" e di quello "reale" del passato e del futuro sancisce la netta opposizione tra le due, consegnando alla riflessione successiva un'inconciliabilità radicale.

La lezione di Heidegger è, dunque, di resistere a tutti i costi rifiutando ogni compromesso e ogni tentazione di accordo tra le due visioni. Pur tuttavia, è lecito ritenere che questa scelta heideggeriana possa a buon diritto essere messa in discussione, affermando, contrariamente al filosofo tedesco,

⁹⁹ In questo senso sarebbe preferibile non parlare più de "il passato" e de "il futuro", ma ipotizzare una nuova terminologia, come propone, per esempio, P. Ricoeur parlando di "passeità" e "futuraità". In proposito cfr. P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2004.



che probabilmente entrambe le visioni hanno pari diritto di coesistere e che, anzi, proprio dalla loro reciproca implicazione possa emergere una comprensione del tempo che – non limitandosi ad affermare il primato del presente – consente l’apertura di nuove prospettive.

3. REALTÀ, PERDITA E ASSENZA

Chiediamoci, allora, quale sia questa reciproca implicazione, iniziando col mettere in evidenza che la memoria del passato e l’attesa del futuro è legata indissolubilmente ad una duplice e simultanea esperienza: da una parte proprio il carattere “reale” del passato e del futuro afferma quanto l’uomo ritrovi in essi la condizione della sua attività, dall’altra il passato e il futuro implicano un’assenza rispettivamente anteriore e irreale che determina l’impossibilità dell’uomo ad intervenire su quello che è successo e succederà. In altri termini fa parte dell’esperienza di ognuno verificare come il passato è ciò su cui non è data nessuna possibilità di intervento da parte dell’uomo poiché esso è definitivamente perso e, quindi, “non-è-più”. Ma, parimenti, questa esperienza non è dissociabile dalla consapevolezza che nessuno può disfarsi del suo passato, dal momento che quel che “non è più” è realmente accaduto e, come tale, si ripercuote sulla vita presente. Allo stesso modo niente è tanto più assente dalla vita di quel che “non-è-ancora”, ma nulla è tanto più determinante per la vita di un uomo quanto ciò che “sarà” il suo futuro: l’attesa del futuro, infatti, è quanto più fortemente individua l’esperienza umana tanto meno è a disposizione dell’uomo.

Di conseguenza il carattere di perdita del passato e di assenza del futuro non contraddicono la realtà effettiva con cui l’uomo percepisce il suo passato e il suo futuro, anzi, ne costituiscono un elemento essenziale. La perdita del passato e l’assenza del futuro si ritrovano indissolubilmente legate alla “realtà” del passato e del futuro in modo tale da poter affermare che il passato “non-è-più” solo perché “è stato” (e viceversa) e il futuro “non-è-ancora” solo perché “sarà” (e viceversa).

Il passato, infatti, è qualcosa di inderogabilmente perso e sul quale non si può intervenire, ma proprio questa sua definitività non gli impedisce di essere stato realmente ciò che determina il presente del vivente. Analogamente il futuro è effettivamente assente, ma questa sua assenza non gli vieta di poter essere veramente il costitutivo della decisione attuale dell’uomo. Il passato e il futuro possono, dunque, essere osservati partendo dal legame che essi hanno col presente, a condizione, però, di stabilire contemporaneamente il legame che il presente possiede col passato e col futuro. In altri termini, se il presente è il *non essere più* del passato e il *non essere ancora* del futuro, allora solo nel legame al presente si



può pensare il passato e il futuro, perché solo nel presente “ciò che è stato” *non è più* e “ciò che sarà” *non è ancora*. Tuttavia, questo non può fare dimenticare che esiste anche un legame del presente al passato e al futuro, dal momento che solo nel passato ciò che ora “non è più” è *stato*; e solo nel futuro ciò che al presente “non è ancora” *sarà*.

L'univoco privilegio del presente proprio della “visione volgare del tempo” cade e con esso decade anche la possibilità di descrivere la temporalità favorendo indiscriminatamente una delle sue dimensioni. La complessità dell'esperienza temporale fa intuire che il profilo riflessivo capace di accostare la questione del tempo deve salvaguardarne anzitutto l'unità. Ma tale unità rimanda a un interesse per la piena valorizzazione della specificità delle tre istanze del tempo che – proprio perché si tratta dell'unico tempo – emerge dalla loro reciproca implicazione. È per questo, allora, che la formula sintetica della “visione volgare del tempo” – secondo cui “non esiste passato e futuro senza presente” – ha da essere rifiutata nella sua unilateralità, ma il suo rifiuto non si condensa, per così dire, nella mera indicazione della sua faziosità: in gioco non c'è solamente la battaglia contro il privilegio del presente, semmai la richiesta di restituire al presente la sua appartenenza all'unità del tempo, lasciando apparire “al presente” il peso *reale* del passato e del futuro. Null'altro che la temporalità stessa può permettere simile restituzione, per cui non si tratta di cancellare (in nome di una ragione postmoderna) l'affermazione che “non esiste passato e futuro senza presente”, ma solamente di indicare che essa deve – obbligatoriamente – andare di pari passo assieme all'altra secondo cui “non esiste presente senza futuro e senza passato”.

In questo senso si comprende come l'iniziale citazione di Agostino possa essere assunta quale filo conduttore del ragionamento proposto. Il legame, infatti, che il Vescovo d'Ipbona vede tra le tre dimensioni della temporalità non è esclusivamente indirizzata a affermare – come suggeriscono i critici moderni e postmoderni – una “metafisica della presenza”. Agostino è sicuramente preoccupato di segnalare quello che abbiamo chiamato il carattere privativo del passato e del futuro, che al presente acquistano “presenza”, ma tale attenzione non è separabile dal fatto che esistono *tre* differenti forme di conoscenza del tempo (la memoria, la visione e l'attesa). Questo significa che, allora, non si tratta semplicemente di raddoppiare il presente, trasferendo la coscienza del momento attuale al passato e al futuro, quanto nel riconoscere che “c'è stato” e “ci sarà” un modo di essere dell'uomo differente da quello presente e che può essere conosciuto solo rispettando la sua differenza dall'oggi del vivente. In questo senso per Agostino si dà un triplice presente perché la memoria e l'attesa sono il presente rispettivamente *del* passato e *del* futuro dal momento che, non solo fanno



ricordare il passato e immaginare il futuro, ma appartengono al passato e al futuro in quanto si l'una si è realizzata nel passato l'altra si realizzerà nel futuro. Pertanto, Agostino può affermare che esiste un presente che è realmente *del* passato e *del* futuro e che si pone come requisito indispensabile alla conoscenza dell'unità del tempo, poiché la condizione che rende possibile pensare la presenza dell'assente al presente è quanto effettivamente appartiene al passato e al futuro, dunque, quanto "è stato" e "sarà": «*I tempi sono tre: il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro [...] il presente del passato è la memoria, il presente del presente è la visione, il presente del futuro è l'attesa*».

4. L'EVENTO E LA PROMESSA

L'esito a cui è giunto il confronto con la "visione volgare del tempo" permette, a questo punto, di riprendere il filo del ragionamento sul futuro della famiglia. Rispetto alle aporie precedentemente segnalate, adesso, si può per lo meno evidenziare che qualsivoglia discorso sulla famiglia deve necessariamente integrare il momento del matrimonio. A richiederlo non è solamente la positivistic dichiarazione che non esiste famiglia senza matrimonio, ma l'evidente necessità che l'uomo ha di ritornare alla realtà del suo passato, in quanto anteriormente passato e, per questo, effettivamente reale. Lo si è or ora evidenziato: non esiste presente senza passato e senza futuro, e la memoria del passato non ha mai la forma della puntualità dell'intuizione sensibile o intellettuale, nel senso che l'uomo non ricorda il proprio passato alla maniera con cui conosce il suo presente. La memoria, per riprendere ancor una volta Agostino, è *del* passato; ad esso appartiene e, pertanto, il riandare al passato per l'uomo non è solamente il far emergere immagini più o meno nitide dall'oblio, sforzandosi di trasferire il proprio io nel tempo andato. Semmai, si tratta di occuparsi dell'uomo che ciascuno di noi è stato e di confrontarsi con la sua realtà effettiva.

Confrontarsi significa agire e interagire, quindi, avvicinare il proprio passato equivale mettere in gioco le proprie passioni, desideri e attese: tutti elementi che sarebbe astratto limitare retrospettivamente, perché essi sono appartenuti, appartengo e appariranno all'uomo. In breve, si tratta di riconoscere che il passato ha un rapporto indiscutibile col presente e il futuro e che, proprio tale relazione, determina la qualità del ricordo. Agostino ce lo ha ricordato congiungendo il presente *del* passato al presente *del* futuro, adesso si tratta di farlo valere specificatamente per la realtà della famiglia, con l'avvertenza, tuttavia, di riconoscere che in questo caso non è in questione solamente il peso che la protensione al futuro fa pesare sul ricordo (nel senso di come i



progetti, le attese e desideri influenzano l'apprensione del passato), quanto l'influsso che il passato esercita sul futuro.

Da questo punto vista, il matrimonio è qualcosa di privilegiato: esso, qualunque sia il suo contesto (religioso o civile), rappresenta un evento passato che ha un influsso diretto sul futuro. Il matrimonio, infatti, obbliga e l'obbligazione che stabilisce ha, fin dal primo istante, il carattere della promessa futura. La promessa di una comunione di vita stabilita da una comunanza di interessi, la promessa di un impegno reciproco, la promessa di darsi reciprocamente una discendenza, la promessa (perché no?) di un amore eterno. Certo, in alcuni casi la promessa potrà non essere mantenuta, e, allora, il matrimonio sarà un fardello che il passato fa pesare sul futuro, in altri casi sarà una risorsa sulla quale costruire il proprio futuro. In tutti i casi, comunque, appartiene intrinsecamente al matrimonio questo carattere di promessa, e come tale è immediatamente evidente che la memoria del matrimonio non si riduce nel riandare a riappropriarsi del suo significato, quanto nel riconoscere che il futuro deve fare i conti con quel momento passato che *realmente* influisce sull'avvenire.

Questa posizione ha, tuttavia, da essere precisata poiché, se la promessa appare incontestabilmente come il contrassegno del peso che il matrimonio esercita sul futuro della famiglia, nondimeno occorre riconoscere che la promessa è direttamente resa possibile solo dal matrimonio. In altri termini, il matrimonio non è il nudo evento trascorso che la promessa trasferisce sul futuro della famiglia: il decidersi di promettere – e quindi l'obbligarsi per il futuro – è il modo con cui l'uomo trasmette il fatto accaduto come memoria *del* passato. Di conseguenza, prima di promettere, l'uomo ha visto, sentito e sperimentato quel che è successo, e quindi è stato raggiunto e toccato dal fatto accaduto. Verrebbe, allora, da dire che il matrimonio reclama la promessa dal fondo stesso della sua essenza, in quanto esso anticipa la possibilità di poter promettere da parte dell'uomo e, dunque, anticipa il suo futuro. Così, si comprende che non ha senso contrapporre la definitività del matrimonio (poiché il passato non può essere cambiato) all'incertezza del futuro della famiglia, dal momento che il fatto del quale non ci si può sbarazzare è proprio l'inesauribile risorsa del futuro della famiglia. Anzi la differenza sta proprio qui: rimanere imprigionati nel sentimento doloroso dell'irreversibile che fa apparire la storia della famiglia come il cimitero delle promesse non mantenute, oppure imparare a ridire continuamente l'evento originante della famiglia facendo risorgere – nelle nostre promesse – tutte le promesse che il matrimonio possiede, anche quelle che non sono state mantenute.



5. IL SACRAMENTO: DONO E COMPITO

Pensare il futuro dell'esperienza familiare si ritrova in questo modo inevitabilmente congiunto al momento passato del matrimonio in quel binomio di *promessa-evento* che non per nulla sigla, emblematicamente, anche la base sulla quale riproporre una lettura teologica della famiglia. È indubbio, infatti, che il legame evidenziato tra la promessa e l'evento del matrimonio induce a una ripresa dell'insegnamento della Scrittura che, contro ogni possibile determinismo, fissa nella formula del "mito" genesiaco l'evento originario al quale guardare per interpretare la totalità della vicenda affettiva dell'uomo e della donna. La ripresa di quell'evento, che libertà che è chiamata ad operare nel dispositivo rituale messo a disposizione dal sacramento, appare contemporaneamente come un dono e un compito: il dono di una totalità che, rappresentando l'unità delle forme storiche con cui l'uomo si attua, si offre all'uomo come lo spazio in cui egli può di volta in volta effettivamente determinare se stesso, senza però mai affermare una volta per sempre. Il mito allora predispone una visione del rapporto trascendenza/libertà in cui si evitano gli estremi di una pura passività dell'uomo e di un insensato attivismo antropologico: l'attività dell'uomo è necessariamente anticipata nella figura assolutamente originaria della condizione umana, la quale assume la forma di una storia umana al di là dell'umano che rende umana la storia dell'uomo, giacché dona a quest'ultimo la possibilità concreta di dare forma a se stesso. Il rapporto alla differenza della trascendenza si caratterizza pertanto nel mito come relazione ad un evento assoluto che, proprio per questa sua caratteristica, può essere ritualmente ripetuto. Ciò che fonda la vicenda storica dell'uomo non può avere la forma del principio da cui dedurre le scelte umane, ma deve caratterizzarsi come una storia di una libertà assoluta che donandosi concretamente comprende tutte le possibilità della libertà umana, e pertanto si rivela come la verità dell'uomo che necessita di essere continuamente ripetuta per favorirne la ripresa nella forma di un accadimento nuovo e libero. La verità del mito è pertanto ciò che consente alla libertà di essere tale e quest'ultima, a sua volta, diventa la manifestazione e l'attuazione della verità perché la verità stessa nel suo accadere l'ha già implicata¹⁰⁰.

Di conseguenza la «rappresentazione» mitica dell'esperienza culmina nel riconoscimento che la figura di per sé assolutamente originaria della condizione umana, che ripetendosi consente alla libertà di essere stessa, deve assumere la forma di un evento. Ciò che unifica il senso della particolarità del tempo della libertà finita deve accadere nella

¹⁰⁰ In proposito cfr. N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di J. -L. Marion*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 271-284; S. UBBIALI, *La teologia della famiglia in Italia. A proposito dell'uomo, la donna e l'originario simbolo della vita*, in «La Famiglia» XXVI (1992), pp. 5-17.



forma di quanto è indisponibile alla libertà, per questo rimanda ad un'iniziativa trascendente che deve avere la forma dell'evento dove verità e libertà coincidono. Solo l'evento della rivelazione cristologica nel suo carattere insuperabilmente evenemenziale dà ragione di una comprensione dell'esistenza dell'uomo resa possibile unicamente a partire da un'origine di cui il soggetto non dispone e che gli diviene accessibile simbolicamente, grazie all'evento della sua attuazione definitiva. La simbolicità di questa donazione va pertanto compresa nel senso di ciò che indica il carattere libero del fondamento non separatamente dalla libertà umana: soltanto riconoscendo in atto l'iniziativa attraverso cui Dio ha già posto nel tempo di Gesù il compimento della libertà, è possibile per l'uomo riconoscere e attuare effettivamente la propria condizione di uomo libero. Compito del sacramento è proprio quella di rendere presente l'evento assoluto della redenzione umana, che avendo preso la forma di un atto di libertà, si pone come manifestativo dell'identità di Dio e dell'uomo. Ripetuto ritualmente poiché assoluto, l'evento prende la forma della mediazione simbolica dell'attuazione della fede, poiché l'esistenza dell'uomo viene dischiusa da un'origine che non è a disposizione della libertà umana, ma diviene ad essa accessibile nella donazione simbolica che il sacramento garantisce. Il simbolo sacramentale non ha quindi solamente il significato di ciò che indica il carattere libero della libertà di Dio – per cui Egli si dà e si ritrae, si dona e si nasconde – né tanto meno specifica platonicamente il richiamo a quell'aspetto spirituale del dato materiale che si cela all'attitudine naturalistica dello sguardo del soggetto. Il rito liturgico della celebrazione identifica nel simbolo del sacramento la necessità della presenza della libertà di Dio e dell'uomo perché ci possa essere manifestazione della verità assoluta.

Va da sé che, in questo modo, si possa garantire una considerazione appropriata e non nominalistica del movimento d'inclusione che esiste tra matrimonio e famiglia, unitamente al chiarimento del motivo che spiega l'altrettanto necessaria distinzione tra il matrimonio e la famiglia. Dal momento che il sacramento offre l'inderogabile promessa di amore di Cristo alla sua chiesa, questo diventa l'unico ambito in cui l'uomo può decidere dell'orientamento del suo amore: la famiglia non sorge sul presupposto di un'impossibile adeguazione dell'amore di Cristo, ma dalla possibilità effettiva di poter ridire l'unico amore di Cristo.

La famiglia ha un unico punto al quale guardare per capire che “tipo” di futuro possiede: il matrimonio.



BIBLIOGRAFIA

CICCONE, L., *Per una cultura della vita a partire dalla famiglia. Responsabilità generosa nel dono della vita*, LDC, Torino 1988.

FALQUE, E., *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004.

GATTI, G., *Morale matrimoniale e familiare*, in ID., *Corso di morale*, vol. III: *Morale sessuale, educazione dell'amore*, LDC, Torino 1979.

GUZZETTI, G. B., *Per vivere in pienezza il matrimonio e la famiglia*, Ufficio diocesano per la famiglia, Milano 1980.

HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, §§ 81-82, tr. it., Longanesi, Milano 1976.

LACOSTE, J. -Y., *Notes sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, PUF, Paris 1990.

MAZZANTI, G., *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna 2001.

REALI, N., *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di J. -L. Marion*, Città Nuova, Roma 2001.

RICOEUR, P., *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2004.

ROMANO, C., *L'événement et le temps*, PUF, Paris 1999.

TETTAMANZI, D., *I due saranno una carne sola. Saggi teologici sul matrimonio e famiglia*, LDC, Torino 1986.

----- *La famiglia e l'ethos del dono*, in ID., *La famiglia, via della chiesa*, Massimo, Milano 1987.

UBBIALI, S., *La teologia della famiglia in Italia. A proposito dell'uomo, la donna e l'originario simbolo della vita*, in «La Famiglia» XXVI (1992).