

StPat 67 (2020) 267-278

MATRIMONIO E FAMIGLIA
L'ESPERIENZA INTERROGA LA TEOLOGIA

L'affermazione per la quale "la teologia è una riflessione critica e sistematica sull'esperienza della fede" ben si attaglia a indicare la peculiare qualità dei contributi qui presentati e permette di metterne a fuoco la non comune originalità.

Le motivazioni che diedero vita nel 1975 al Centro della famiglia rispondevano a istanze squisitamente pastorali, tipiche del primo decennio post-conciliare. Nel più ampio contesto del decennale piano pastorale di *Evangelizzazione e sacramenti*¹, con cui la chiesa italiana intendeva recepire gli insegnamenti del Vaticano II, non si poteva non prevedere un forte investimento sulla preparazione al matrimonio², giustificato dalla presa d'atto di un cambio di fisionomia della società il cui tratto più caratteristico era indicato nel «fenomeno della secolarizzazione»: si doveva ritenere conclusa la stagione in cui «la quasi totalità dei cittadini e delle istituzioni accettava l'ispirazione cristiana della vita»³.

L'investimento sulla "preparazione" era dunque motivato dall'ampliarsi del fenomeno della secolarizzazione, all'origine della progressiva scomparsa di una cristianità di tradizione, in un contesto segnato da una generale messa in discussione delle "istituzioni" nella quale era coinvolto anche l'istituto del matrimonio.

Alla luce di queste valutazioni la pastorale familiare ha investito soprattutto in due direzioni: rilanciare la comprensione del matrimonio cristiano secondo il paradigma classico dei *tria bona* (unità, indissolubilità, fecondità) e guidare a pratiche virtuose della regolazione delle nascite, alla luce dei criteri fissati dall'enciclica *Humanae vitae* (25 luglio 1968).

In entrambi i casi, l'accento cadeva ancora sui paradigmi di una comprensione "naturale" dell'amore e del matrimonio, valorizzata in quanto

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, documento pastorale *Evangelizzazione e sacramenti*, Roma 12 luglio 1973, in *Notiziario CEI* 4 (1973/5) 77-104.

² *Ibid.*, documento pastorale *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, Roma 20 giugno 1975, in *Notiziario CEI* 6 (1975/6) 107-142.

³ *Ibid.*, n. 4.

universalmente condivisibile: la chiesa – investendo su di essa – si presentava come il soggetto capace di custodirne la verità e renderne possibile una piena attuazione.

Formazione integrale e l'unità dell'amore

Recependo queste istanze l'impegno iniziale del Centro si è concentrato su percorsi formativi all'uso dei metodi naturali di regolazione delle nascite, accogliendo l'insegnamento di Paolo VI che li aveva indicati nella sua enciclica come unici moralmente accettabili sottolineando, altresì, che attenersi a questo giudizio non solo era possibile, ma anche arricchente per i coniugi⁴.

Valorizzare questo accento ha condotto a muoversi nella direzione di «motivare la proposta dei metodi naturali entro una cornice di verifica del loro progetto di coppia»⁵ e ha collaborato a evitare un approccio a queste tematiche limitato a un orizzonte "moralistico" o "tecnico", isolandolo dal panorama complessivo delle relazioni coniugali.

Procedere in questa direzione non era scontato. Non va dimenticato che, invocando il peculiare compito dei genitori di collaborazione all'agire creante di Dio e assegnando loro il ruolo di "pro-creatori", l'insegnamento ecclesiale sul matrimonio e la famiglia ha ritenuto necessario investire soprattutto sul paradigma della "finalità".

Per secoli l'enfasi sulla procreazione come "fine primario" del matrimonio e come discriminante assoluto per la liceità o meno degli atti della sessualità non ha aiutato a mettere a fuoco il *proprium* della relazione sponsale uomo-donna, ma è stata piuttosto il mezzo per disciplinare le dinamiche della sessualità medesima.

Quando quella finalità procreativa è stata messa in discussione, proprio per il diffondersi di pratiche di controllo della natalità, la risposta ecclesiale a questi mutamenti si è mantenuta in quel paradigma in due direzioni: il rispetto della finalità "naturale" degli atti della sessualità (contro le pratiche contraccettive) e il recupero dell'amore come cifra sintetica del fine perseguito dalla coppia nella relazione sponsale.

Per andare oltre questa impostazione è necessario tenere in conto quanto l'atto del generare non sia solamente il momento finale di una

⁴ Cf. PAOLO VI, lettera enciclica *Humanae vitae* sulla regolazione della natalità, 25 luglio 1968, in *AAS* 60 (1968) 481-503, qui nn. 12; 16.

⁵ M. CUSINATO, Percorso famiglia fertile. *Un servizio multidisciplinare di accompagnamento per il superamento dell'infertilità di coppia*, in *Studia patavina* 67 (2020) 225-238.

Gilfredo Marengo, *Matrimonio e famiglia: l'esperienza interroga la teologia* 269

relazione di cui sancire la “verità” o in riferimento all’oggettività della legge naturale o all’amore reciproco dei coniugi.

Solo in questo modo è possibile evitare la deriva moralistica nel trattare l’esercizio responsabile della paternità che conduce a guardare la fertilità come un problema “da governare”.

L’evoluzione del Centro dalla prospettiva della “preparazione” a quella della “formazione” ha permesso di superare questi limiti: si è stati capaci di andare oltre un prendersi cura del matrimonio e della famiglia avendo di mira il fine, limitato, di assicurarsi che i nubendi sapessero che cosa facevano contraendo il vincolo sponsale e fossero consapevoli dei criteri “oggettivi” cui conformare la loro vita coniugale e familiare.

Le ampie prospettive con cui il Centro si è occupato della dimensione procreativa del matrimonio si sono manifestate appieno quando il Centro medesimo si è impegnato, in maniera del tutto originale, in una nuova avventura: la realizzazione del “Percorso famiglia fertile”⁶. Muoversi in questa direzione attesta un importante guadagno: la fertilità non può essere ridotta a un problema da “gestire”, per lo più nella direzione di una sua limitazione. Dal momento che essa attiene nativamente alla relazione sponsale essa va riconosciuta come «una preziosa risorsa sia per la coppia fertile, sia per quella infertile»⁷. Alla luce dei profondi mutamenti accaduti negli ultimi anni l’attenzione alla dimensione della fecondità delle coppie ha dovuto confrontarsi non solo con l’esigenza di un suo esercizio responsabile, ma anche con quanti si misurano con problemi di infertilità e li vogliono risolvere: per questi motivi è maturata un’attenta presa in carico di tutto quanto si riferisce al complesso ambito della procreazione assistita, con indubbi esiti originali che hanno permesso di rivalutare in questo contesto le dinamiche di una fertilità naturale⁸.

Tutto questo percorso ben s’accorda con quanto, già a partire dal Vaticano II, il magistero ecclesiale ha insegnato: la piena positività dell’esercizio responsabile della paternità, riconosciuto come un valore da perseguire e non appena come male minore o concessione a talune esigenze affettive delle coppie⁹.

⁶ Cf. *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla chiesa nel mondo contemporaneo (GS), 7 dicembre 1965, in *AAS* 58 (1966) 1070-1071, qui n. 50; tutto il magistero post-conciliare ha mantenuto questo indirizzo fino ad *Amoris laetitia* (FRANCESCO, esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* sull’amore nella famiglia [AL], 19 marzo 2016, in *AAS* 108 [2016] 311-446, qui nn. 166; 222).

Storicità e libertà nella relazione coniugale

Se la centralità della “formazione” ha favorito un rinnovato approccio alla fecondità nell’orizzonte della cura della relazione di coppia, altrettanto doveroso è mettere in luce quanto questo indirizzo abbia permesso di tenere in debito conto la dimensione storica di quella medesima relazione.

Sottolinearne l’importanza significa richiamare un elemento fondativo e peculiare della vita cristiana e dell’intelligenza della fede. Sebbene non si debba dimenticare che ogni slancio affettivo porta in sé, in modo più o meno esplicito, la proiezione verso una totalità e un “per sempre”, non si può dimenticare la figura, in qualche modo paradossale, con la quale la fede cristiana confessa di voler accompagnare l’uomo ad amare nel tempo, a sperare e decidersi per un “per sempre” in un’esperienza che sembra, invece, vocata a consumarsi, proprio per la sua intensità originaria, tutta nell’istante, e a scontrarsi con l’impossibilità dell’uomo a “garantire” l’atto della sua libertà in una dimensione (il futuro) che ancora non gli appartiene.

Il registro della storicità gioca nella riflessione cristiana sull’amore un duplice ruolo: da un lato è l’elemento che, presente di per sé nell’esperienza dell’erotico, la urge a non chiudersi nell’«istante estatico»; d’altra parte è proprio nel dare la possibilità di una storia all’eros che la novità del fatto cristiano rende possibile l’accadere dell’*agape* e del compimento dell’amore umano, trovando proprio nella storia lo spazio ove l’unità dell’unico amore si rivela capace di dare ragione di tutta la sua ricchezza e varietà di dimensioni.

Alla pretesa, talora ingenua, di un amore che sia perfetto una volta per tutte, segno drammatico del desiderio dell’uomo di una pienezza sperimentabile nel qui e ora, e insieme sottile tentazione dell’uomo di scrollarsi di dosso la fatica del cammino e del riprendere tutti i giorni la strada del suo compimento, abbracciando fino in fondo la sua qualità di *homo viator*, la rivelazione cristiana offre la prospettiva di un reale compiersi dell’amore, senza che a ciò facciano ostacolo quelle continue trasformazioni che non ne contraddicono lo slancio iniziale, ma ne rivelano progressivamente il volto.

L’insuperabile storicità dell’esperienza dell’amore umano contesta alla radice la riduzione “estatica” e “romantica” dell’amore stesso che oggi appare a molti osservatori dominante nella cultura e nella sensibilità condivisa dai più. Nel medesimo tempo mette radicalmente in discussione la possibilità che l’azione formativa e la cura pastorale delle coppie venga risolta nella proposta di un “modello” ideale al quale conformarsi, sviluppato a partire da un rigoroso impianto dottrinale¹⁰.

¹⁰ «Una pastorale in chiave missionaria non è ossessionata dalla trasmissione disarticolata di una moltitudine di dottrine che si tenta di imporre a forza di insistere» (EG 35);

Gilfredo Marengo, Matrimonio e famiglia: l'esperienza interroga la teologia 271

Nell'attuale «cambiamento d'epoca» la fragilità di questo modo di procedere è apparsa in tutta la sua evidenza, producendo un divario sempre più profondo tra l'insegnamento ecclesiale sul matrimonio e la famiglia e il vissuto di molti cristiani.

L'attuale contesto culturale e sociale esprime un sentire comune sempre più estraneo ai paradigmi cristiani circa l'uomo, l'amore e il matrimonio; di fronte a questa situazione le reazioni più diffuse, in ambito ecclesiale, hanno oscillato tra la tendenza a ritornare a una forte divisa anti-moderna e quella invece di un'accettazione acritica di profili antropologici obiettivamente distanti, se non contrari alla sensibilità cristiana. Ne è conseguita un'evidente incapacità a misurarsi con successo con le nuove questioni presenti nel mondo contemporaneo, dal momento che investire unicamente sulla proposta di un modello ideale di matrimonio e famiglia ha impedito un incontro reale con il vissuto concreto delle famiglie del nostro tempo. Questa incapacità si è documentata sia in tutti gli atteggiamenti deprecatori sia quando si è andati nella direzione di adeguarsi banalmente alla mentalità dominante.

Ne è venuta una significativa sterilità della presenza della vita della chiesa nell'ambito del matrimonio e della famiglia come se le circostanze, obiettivamente non facili, fossero un'obiezione e non la condizione del suo agire e della sua testimonianza nel mondo. Purtroppo anche molti membri della comunità ecclesiale faticano a comprendere le ragioni di molti contenuti dell'insegnamento ecclesiale e, di conseguenza, non li assumono come criteri di vita.

In questo complesso scenario, risulta quanto mai appropriato investire nella formazione delle coppie a partire dalla loro relazione, prendendo atto che per ognuna di esse il cammino è differente e possiede una sua specificità¹¹.

Per questo motivo occorre congedarsi da una lettura del matrimonio e della famiglia incardinata sull'opposizione tra i due modelli, mondano

«Abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono. Questa idealizzazione eccessiva, soprattutto quando non abbiamo risvegliato la fiducia nella grazia, non ha fatto sì che il matrimonio sia più desiderabile e attraente, ma tutto il contrario» (FRANCESCO, *Alla comunità accademica del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia*, Roma 27 ottobre 2016, in www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161027_pontificio-istituto-gpii.html).

¹¹ «Nell'unirsi, gli sposi diventano protagonisti, padroni della propria storia e creatori di un progetto che occorre portare avanti insieme. Lo sguardo si rivolge al futuro che bisogna costruire giorno per giorno con la grazia di Dio» (AL 218).

e cristiano¹²: si tratta, piuttosto, di prendersi cura della difficile condizione in cui oggi molti uomini sono chiamati a mettere in gioco la propria libertà; non piccoli sono i condizionamenti legati all'attuale temperie storica, ma è quanto mai necessario mantenere viva la promessa di un bene possibile e di una vita buona.

Andare oltre la tendenza a perseguire un'immagine ideale di famiglia, permette di tenere insieme la certezza della fede nel piano di Dio sulla vita degli uomini e riconoscere che aderire pienamente a quel progetto passa anche dentro l'esperienza dell'errore e della fragilità¹³.

Farsi carico di uno dei problemi più urgenti del tempo (la famiglia), secondo i principi e la luce che provengono da Cristo chiede di mostrare tutta la capacità che la novità cristiana ha di accompagnare ogni uomo a rischiare la propria libertà nel grande «lavoro» del vivere e dell'amare.

Ripensare la sacramentalità del matrimonio

Se la speciale attenzione alla “relazione di coppia” ha contribuito a sviluppare rinnovati percorsi di formazione, questo tratto peculiare dell'esperienza del Centro promette interessanti sviluppi anche su un terreno squisitamente teologico, in specie nella linea di una più convincente presentazione della sacramentalità del matrimonio¹⁴.

¹² «Dobbiamo investire le nostre energie non tanto nello spiegare e rispiegare i difetti dell'attuale condizione odierna e i pregi del cristianesimo, quanto piuttosto nell'invitare con franchezza i giovani a essere audaci nella scelta del matrimonio e della famiglia» (*Ibid.*). Nella stessa direzione: «Non ostacolate ciò che è buono – dice Gesù –, al contrario, aiutatelo a crescere. Mettere in dubbio l'opera dello Spirito, dare l'impressione che essa non ha nulla a che fare con quelli che non sono “del nostro gruppo”, che non sono “come noi”, è una tentazione pericolosa. Non solo blocca la conversione alla fede, ma costituisce una perversione della fede» (Id., *Omelia*, Philadelphia, 27 settembre 2015, in www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150927_usa-omelia-famiglie.html).

¹³ «Non esistono famiglie perfette e questo non ci deve scoraggiare. Al contrario, l'amore si impara, l'amore si vive, l'amore cresce “lavorandolo” secondo le circostanze della vita che ogni famiglia concreta attraversa. L'amore nasce e si sviluppa sempre tra luci e ombre. L'amore è possibile in uomini e donne concreti che cercano di non fare dei conflitti l'ultima parola, ma un'opportunità. Opportunità per chiedere aiuto, opportunità per chiedersi in che cosa dobbiamo migliorare, opportunità per scoprire il Dio-con-noi che mai ci abbandona. Questo è un grande lascito che possiamo dare ai nostri figli, un ottimo insegnamento: noi sbagliamo, sí; abbiamo problemi, sí; però sappiamo che queste cose non sono la realtà definitiva. Sappiamo che gli errori, i problemi, i conflitti sono un'opportunità per avvicinarsi agli altri, a Dio» (*Ibid.*).

¹⁴ Lo documenta il contributo di F. PESCE, *Come accompagnare una coppia quando*

Gilfredo Marengo, *Matrimonio e famiglia: l'esperienza interroga la teologia* 273

Diventa, infatti, piú agevole “ridimensionare” il paradigma contrattualista del matrimonio, per secoli il fattore che ha impedito di mettere a fuoco il *proprium* della sua sacramentalità.

Quando gli sposi celebrano (come ministri) il sacramento del loro matrimonio non si limitano infatti a sancire in maniera definitiva l'intenzione di vivere per sempre la loro relazione di amore. Essi assumono questa decisione “nella fede”: qui si deve attingere lo specifico del matrimonio come sacramento. Esso non individua un matrimonio “differente” da quello che possono vivere anche gli uomini e le donne non credenti (fedele, indissolubile e fecondo), ma piuttosto specifica una modalità di vivere quella singolare relazione uomo-donna: secondo la fede¹⁵.

Per questa ragione diventa possibile prendere in carico la “relazione di coppia”, attenti a cogliere tutte le dimensioni e problematiche, non avendo la preoccupazione di ricondurla subito a uno specifico modello (quello cristiano).

Se il profilo sacramentale del matrimonio dipende non da una *res* differente, ma dal modo – nella fede – con cui la coppia decide di vivere la sua relazione amorosa, si coglie tutta la fragilità del paradigma dell'*elevazione*, su cui la teologia post-tridentina ha strutturato la sua riflessione in merito¹⁶, fondata sull'inseparabilità tra contratto e sacramento che ha giustificato la competenza quasi esclusiva assegnata al sapere e alla prassi canonica in ordine al matrimonio¹⁷. Ne è seguita la sostanziale assenza di una nutrita riflessione antropologica e di un'attenzione al profilo spirituale e pastorale della vita degli sposi.

Per colmare queste lacune è indispensabile tenere presente che quando una coppia si sposa non sceglie innanzitutto un matrimonio naturale e/o sacramentale, ma piuttosto ognuno si decide non appena per l'altro, ma per la relazione che entrambi riconoscono esistente tra di loro.

accompagniamo una coppia? Nodi teologici a partire da un percorso di formazione al matrimonio, in *Studia patavina* 67 (2020) 211-223.

¹⁵ Cf. N. REALI, *Quale fede per sposarsi in chiesa? Riflessioni teologico-pastorali sul sacramento del matrimonio*, EDB, Bologna 2014.

¹⁶ Cf. DS 1797-1816. Al riguardo S. ARDITO, *Il matrimonio nella teologia postridentina*, in A.M. TRIACCA-G. PIANAZZI (curr.), *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*, Las, Roma 1976, 155-172; H. JEDIN-K. REINHARD, *Il matrimonio. Una ricerca storica e teologica*, Morcelliana, Brescia 1981, 9-87; G. BALDANZA, *La grazia sacramentale del matrimonio al Concilio di Trento. Contributo per uno studio storico critico*, in *Ephemerides Liturgicae* 97 (1983) 88-140; A. DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, Cerf, Paris 1985; G. ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, in P. PRODI-W. REINHARD (curr.), *Il concilio di Trento e il moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, 437-483.

¹⁷ Cf. Decreto *Tametsi* del Concilio Tridentino, 11 novembre 1563, DS 1813-1816.

L'atto della decisione nel quale i coniugi affermano una scelta stabile dell'altro, tendenzialmente orientata a un per sempre, non può essere inteso solamente come una "dichiarazione d'amore". Piuttosto si colloca nella linea della "promessa" e del "giuramento", quindi con un'ineludibile proiezione nel futuro che fa emergere un profilo singolare di quella che appare – a prima vista – una "scelta/elezione" dell'altro. L'atto di consenso, infatti, porta in sé una totale consegna di se stesso a colui che viene riconosciuto come l'unica condizione di possibilità per la quale un Io può "essere amante", può gustare l'amore come esperienza e non solo come desiderio e attrazione fascinante.

Tale dinamismo individua la forma di un incontro tra due libertà che scoprono un tratto singolare della loro relazione: trovarsi totalmente dipendenti nella possibilità del loro diventare (essere amanti) da un'altra libertà sulla quale non hanno nessuna capacità d'intervento.

Questa figura di un incontro di libertà che insieme si consegnano l'una all'altra, ma che nulla possono "decidere" di tale consegna, è il cuore dell'interrogativo che antropologicamente e teologicamente occorre affrontare per poter dire qualcosa di decisivo sulla "relazione di coppia".

Per potere cogliere la ricchezza e profondità di questo intreccio di scelta e consegna di sé, in cui si manifesta il drammatico gioco delle libertà degli amanti, è necessario prendere in attenta considerazione alcune caratteristiche della decisione/consenso.

Da un certo punto di vista, infatti, quello che un uomo e una donna si dicono in tale atto è poca cosa: possono solo promettere di amarsi, senza nulla conoscere del futuro di sé e dell'altro, di tutto quello che potrà o non potrà accadere loro.

Contemporaneamente, però, in questo atto emerge la grandezza della libertà dell'uomo che, con buona ragione, può essere rappresentato secondo la categoria del supererogatorio che manifesta una delle più significative esperienze della libertà: accettare un vincolo cui niente e nessuno può obbligarlo, come è l'impegnarsi a una fedeltà senza limiti¹⁸.

Si comprende, allora, perché l'atto del consenso normalmente si pone sempre in un contesto di carattere rituale, e, quindi, religiosamente caratterizzato.

Nel rito, infatti, si attesta quella condizione di possibilità che trascende la pur necessaria libertà degli amanti: essa è collocata nella sfera del

¹⁸ J.-Y. LACOSTE, *Voler amare. Note sull'amore e sulla fedeltà*, in N. REALI (cur.), *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion* (Studi sulla persona e la famiglia, 8), Lateran University Press, Roma 2007, 56.

Gilfredo Marengo, *Matrimonio e famiglia: l'esperienza interroga la teologia* 275

divino, ma di un divino che – in qualche modo – è attingibile all'uomo nell'atto rituale che compie¹⁹.

È di grande importanza sottolineare la specificità con la quale il rito attesta in chi lo attua l'appello a una dimensione trascendente e divina. Nel rito, infatti, non è semplicemente in gioco un orientamento al divino che può nascere dalla percezione che l'uomo può avere della sua limitatezza e che, come tale, esprime un generico appello a un orizzonte trascendente imprecisato, una mera attesa di un "di più" che l'uomo o rischia di immaginare secondo la propria cultura o di affermare in modo atematico.

In forza della sua dimensione "pratica", il rito fa direttamente appello a un altro atto che, liberamente posto in essere da un'altra libertà, si presenta come condizione di possibilità dell'agire dell'uomo. In questa prospettiva l'azione rituale si trova immediatamente collocata nella differenza tra la necessità e indeducibilità: la ripetizione rituale è necessaria all'uomo per la verità dell'atto della sua libertà, ma essendo tale ripetizione consegnata a un altro atto libero, essa non è disponibile al soggetto medesimo.

Dunque nel rito della celebrazione del sacramento del matrimonio gli sposi – nel loro consegnarsi l'uno alla libertà dell'altro nella promessa/giuramento di amore – si consegnano a Colui che irrevocabilmente si è dato *propter nos homines et propter nostram salutem* perché il *Suo Amore fosse riversato nei nostri cuori* (Rm 5,5). La reale partecipazione all'amore di Cristo offre all'uomo la possibilità di essere protagonista dell'amore: nella singolare forma del segno sacramentale quanto lo può "fare amante" gli è stato dato una volta per tutte e quell'"essere fatto amante" non si realizza senza di lui. Infine, la forma rituale e simbolica del sacramento attesta, all'interno dell'incontro della libertà degli amanti, che in tale incontro essi consegnano a un Altro amore la possibilità di amarsi.

Per questi motivi l'enfasi sulla "relazione di coppia" può favorire una migliore comprensione della sacramentalità del matrimonio. L'agire di

¹⁹ Cf. L. BOYER, *Il rito e l'uomo. Sacralità naturale e liturgia*, Morcelliana, Brescia 1964; AA.VV., *Rites, symboles, sacrements* (Travaux et Conférences du Centre Sèvres, 13), Centre Sèvres, Paris 1988; J.-Y. LACOSTE, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, PUF, Paris 1994; S. UBBIALI, *Il simbolo rituale e il pensiero critico. Per una teoria del segno sacramentale*, in A.N. TERRIN (cur.) *Liturgia e incarnazione* (Caro Salutis Cardo. Contributi, 14), Messaggero, Padova 1997, 251-284; ID., *Il sacramento cristiano e l'agire libero dell'uomo. Per una «drammatica» dell'azione sacramentale*, in N. REALI (cur.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, 239-265; N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucarestia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001, 271-284.

Cristo nella vita di coloro che si sposano si manifesta in tutta la sua novità, donando la possibilità di fare esperienza – nell'amore per il proprio amato – dello stesso amore di Cristo. Ciò accade unicamente in forza della volontà graziosa di Gesù che ha fissato (istituito) nel libero consegnarsi amoroso degli sposi il luogo che manifesta e rende possibile partecipare all'amore di Cristo per la sua Sposa.

La novità del sacramento non si giustappone né si sostituisce alla relazione, ma è quell'elemento che accompagna la coppia a sperimentare, nella fede, cosa vuol dire viverla nel Signore secondo l'originario disegno divino (Mt 19,3-8)²⁰.

Per questa ragione diventa possibile «superare fin da subito una sbrigativa valutazione che oppone teologico (o spirituale) a psicologico, ascrivendo al primo ambito tutto ciò “che inizia con una preghiera o si basa direttamente su un brano biblico” e al secondo tematiche che riguardino la relazione *tout court*»²¹.

Si coglie così il necessario raccordo tra momento cristologico e antropologico: la forma che Gesù Cristo esprime dell'amore umano è, nella sua singolarità, l'unica capace di permettere a ogni uomo di ritrovare la propria consistenza nell'esperienza dell'amore, nel quale ognuno può pienamente ritrovare se stesso e la sua stessa capacità di amare.

Conclusioni

Registrare il contributo di riflessione offerto da un'esperienza di formazione come quella del Centro richiama uno dei fattori che, intorno alla metà del secolo scorso, hanno favorito una certa rinascita della teologia del matrimonio e della famiglia: i movimenti di spiritualità familiare²².

²⁰ Cf. J. RATZINGER, *Per una teologia del matrimonio*, Marcianum Press, Venezia 2018, 25.

²¹ Cf. F. PESCE, *Come accompagnare una coppia quando accompagniamo una coppia? Nodi teologici a partire da un percorso di formazione al matrimonio*, in *Studia patavina* 67 (2020) 211-223; in questa linea anche il contributo W. COLESSO-S. FILIPPETTO, *Accompanying the separated, divorced, and remarried in a pastoral context: fostering dialogue between psychology and spirituality*, in *Ibid.*, 251-265.

²² Cf. C. COLOMBO, *Per una spiritualità della vita familiare*, in *Id.*, *Scritti teologici*, La scuola cattolica, Milano 1966 [I ed. 1951], 561-572; *Id.*, *La santità della famiglia*, *Ibid.*, 573-593 [I ed. 1954]; P. DE LOCHT, *La spiritualité conjugale entre 1930 et 1960*, in *Concilium* (1974) 33-45; G. CAMPANINI, *La spiritualità familiare nell'Italia del '900. Percorsi, profili, prospettive*, EDB, Bologna 2011; G. ANGELINI, *La chiesa e la famiglia*, in *La scuola cattolica* 120 (1992) 422-472.

Gilfredo Marengo, Matrimonio e famiglia: l'esperienza interroga la teologia 277

Essi nacquero dalla riscoperta di una peculiare soggettività ecclesiale della coppia/famiglia, coniugata con una speciale attenzione alle dinamiche affettive dei coniugi in vista di una rivalutazione della sessualità e del profilo unitivo dell'amore sponsale, ricollocate al centro delle dinamiche della vita della coppia.

L'esperienza del Centro sembra in un certo modo ricollegarsi a quel filone, ma – nel medesimo tempo – ne assume la sensibilità evitando talune possibili derive riduttive presenti in quelle esperienze. Interessante è che questo accade pur in presenza di formule (“il noi di coppia”, “il protagonismo della coppia”) che potrebbero essere lette proprio secondo un accento di autoreferenzialità.

Hanno permesso di superare questi rischi l'insistenza sulla dimensione storica dell'esperienza dell'amore umano e il forte investimento su un approccio organicamente interdisciplinare²³.

Da ultimo appare determinante l'attenzione prestata con grande cura alla “soggettività sociale” della famiglia²⁴.

Certamente ciò ha consentito di tenere a distanza qualunque approccio “narcisista” alla coppia e ha favorito una cura della famiglia che non teme di inoltrarsi in mare aperto, senza lasciarsi confinare in ambiti ristretti (una certa “preparazione” al matrimonio) e senza subire il ricatto di dovere reagire solamente a situazioni di “crisi” della famiglia medesima.

Il lungo percorso fatto da allora, ben documentato nei testi qui raccolti, non testimonia solamente una durata nel tempo, ma anche la capacità di lasciarsi interrogare dai mutamenti dello scenario sociale ed ecclesiale e dagli esiti di una riflessione sull'esperienza maturata nella cura della famiglia che ha permesso di ampliare e talvolta riformulare con intelligenza e creatività il proprio impegno.

GILFREDO MARENGO

*docente ordinario di Antropologia teologica
Pontificio Istituto teologico Giovanni Paolo II
per le scienze del matrimonio e della famiglia
Roma*

²³ Prospettiva che emerge in tutti e quattro i contributi di F. Pesce, M. Cusinato, A. Bordignon e W. Colesso-S. Filippetto.

²⁴ Cf. A. BORDIGNON, *L'impegno di politiche familiari integrate nella dottrina sociale e le scienze socio-politiche*, in *Studia patavina* 67 (2020) 239-250.

Abstract

Experience queries theology. *The article re-considers the previous contributions regarding the forty-year-old experience of the Centro della famiglia (Treviso) within the ecclesial pathway of both the post-council and the contemporary challenges facing marriage and family. Three main elements emerge which consult theology: first the formative perspective allowing a broadening look on the reductive setup of both unifying and procreating aspects of marriage; secondly the relevance of the historical experience of human love; third the rethinking of holiness starting from the couple's relationship in all its aspects.*