

Questo significa che anche la privatizzazione ha i suoi limiti, e che chi per dare forma alla sua unione si rivolge agli istituti giuridici, siano il contratto oppure il matrimonio, intuisce almeno la necessità di una dimensione terza. Intuisce che il rapporto tra due persone non è la semplice somma di due solitudini, ma rimanda a una solidarietà sociale ineliminabile sebbene ridotta alla forma del diritto. Ma allora anche la parola matrimonio deve pur continuare a potersi pronunciare, se non si vuole che diventi un tabù rimesso a una specie di conoscenza esoterica dei giudici. Il ricorrere al diritto, insomma, indica il bisogno di una rinnovata sensibilità sociale ai valori e dell'esemplarità di comportamenti reali con i quali la buona norma si riconcilia con la normalità fisiologica.

I cenni che nelle pagine precedenti si sono fatti al passato suggeriscono che in ogni epoca l'idea cristiana di matrimonio ha dovuto fare i conti con le vischiosità della tradizione oppure con la resistenza del potere politico o con altri impedimenti. E tuttavia c'è una dignità del matrimonio, che come uno «strato mitico roccioso» (Horkheimer e Adorno), è rimasta nel volgere delle epoche.

Forse il compito della Chiesa, soprattutto come comunità di fedeli – nel suo esistere con il popolo (Maritain) o, come dice Romano Guardini, nel suo rinviare sempre ad altro rispetto all'«attuale» – è quello di riproporre alla più vasta comunità degli uomini un concetto «alto» di matrimonio.

È significativo in tal senso che dopo tanti secoli in cui la definizione del matrimonio nel diritto canonico è rimasta riduttivamente legata allo scambio perpetuo del *ius in corpus* e al *bonum prolis*, ponendo in secondo piano il bene della comunione di vita, il can. 1055 del nuovo Codice riconduce il consenso matrimoniale al concetto di *foedus* evocando l'idea di un'alleanza in cui gli sposi mettono in comunione non singoli fatti, ma *omnem vitam*.

D'altra parte, anche se una simile proposta può sembrare ignorata da molti o troppo «alta» per taluni stili di vita del nostro tempo - che addirittura non sembra nemmeno saper dare una risposta univoca alla domanda sull'oggetto del consenso matrimoniale -, bisogna pur decidersi al bivio: fra contrattualizzare disperatamente anche il consenso del matrimonio canonico oppure mantenere la speranza nella rinascita della capacità di comprendere la dignità del matrimonio e quindi anche in un nuovo consenso sociale. ■

Matrimonio e società

MICHELE NICOLETTI

Da sempre il matrimonio è una questione politicamente rilevante perché tocca uno dei fondamenti delle società umane. Così enunciata è una tesi ovvia, quasi banale, ma che pare essenziale ricordare a chi, di fronte al dibattito politico, anche violento, suscitato dalla proposta di regolamentazione dei diritti dei conviventi, si stupisce di tutta questa animosità suscitata da un tema che sembrerebbe riguardare solo la regolamentazione di relazioni private. Invece, ovviamente, poiché il tema della convivenza tocca direttamente o indirettamente il tema del matrimonio, la questione suscita accese discussioni.

Ordine politico e ordine familiare

Fin dalle origini il tema del matrimonio (e della famiglia) e del suo rapporto con la città, con la società e con la politica è un tema centrale che divide le grandi interpretazioni di cui noi disponiamo all'interno della teoria politica. I due grandi modelli con cui nasce la filosofia politica (Platone e Aristotele) sono due diverse interpretazioni del rapporto tra famiglia e città. Le voglio qui brevemente ricordare perché – a mio modo di vedere – queste due interpretazioni rappresentano in un certo senso delle costanti e in parte anche la discussione di oggi ha a che vedere con questi due modelli esemplari.

Il modello di Platone è uno dei primi ad affermare un elemento molto importante: quello dell'uguaglianza tra uomo e donna e della comunanza delle donne e dei beni. Platone è preoccupato di costruire la città come un qualcosa di unitario e ritiene necessario che per questa costruzione anche la famiglia debba in qualche modo essere costruita coerentemente. Platone scorge perfettamente due rischi potenziali all'interno della dinamica familiare. Il primo di questi è la presenza di una disuguaglianza, quella tra uomo e

donna, ingiustificata dal punto di vista delle funzioni che questi possono svolgere. Platone ammette che all'interno della società vi siano delle disuguaglianze, anzi è necessario che vi siano, ma esse per essere giustificate devono corrispondere a funzioni diverse svolte a favore della società. Dal punto di vista della funzione sociale non vi è disuguaglianza tra uomo e donna, perché entrambi possono svolgere allo stesso modo i compiti essenziali alla società e non si capisce quindi perché si debbano fare discriminazioni tra di loro. Il secondo rischio connesso alla famiglia è quello del particolarismo, ossia della coltivazione di un attaccamento affettivo e materiale alle realtà particolari in misura maggiore dell'attaccamento alle realtà generali, alle realtà di tutti, della città. E quindi la famiglia può rappresentare per la città, per lo Stato, un rischio nel momento in cui esalta gli affetti per una cerchia ristretta di persone e un attaccamento alle cose private. Per questo, Platone ritiene che una città veramente unita possa costituirsi solo in presenza di una comunanza di donne e di beni, almeno per le classi dirigenti, il cui attaccamento alla cosa pubblica non deve subire interferenze. Ciò non significa negare l'importanza della dimensione affettiva, al contrario: Platone è perfettamente consapevole che il rapporto di amore tra uomo e donna e tra i padri e i figli sia una cosa fondamentale e ineliminabile, ma il suo sforzo è quello di estendere questo attaccamento affettivo a tutta la città. Si tratta quindi di utilizzare il potenziale affettivo rappresentato dalla dinamica familiare al servizio della città: chi va in guerra difende tutti i bambini della città perché tutti potenzialmente potrebbero essere suoi figli, posto un regime di comunanza di donne e di figli, e difende tutta la città come difenderebbe la sua proprietà. In questo senso la città è il valore più importante e Platone pensa che per riuscire a costruire un certo modello di società noi dobbiamo uniformare a questo modello di società tutte le altre società che noi oggi chiameremmo intermedie, come appunto la famiglia. La famiglia deve essere in un certo senso subordinata al tipo di ordine giuridico e politico che noi abbiamo in mente per la città. Tant'è vero che la città provvede anche a regolare le unioni tra uomo e donna, ad esempio per fini eugenetici: per avere dei bravi cittadini è previsto infatti che sia favorito l'incontro tra i migliori uomini e le migliori donne della città. Anche se Platone, in questo caso, con la sua straordinaria autoironia sottolinea come la crisi della città ideale avvenga poi perché gli uomini e le donne sbagliano i calcoli delle loro unioni e così una stirpe perfetta non viene mai prodotta in modo stabile. In questa prospettiva la costruzione della città ideale, opera perfetta di ragione, viene alla fine compromessa da un errore di calcolo nella gestione dei propri istinti

e delle proprie passioni. In questo primo modello di società politica, la famiglia deve essere subordinata al tipo ideale di ordine giuridico e politico che si vuole costruire. Alla base c'è un'idea monolitica dell'ordine giuridico e politico che regge tutta la vita sociale e a cui tutte le unioni devono essere subordinate.

Il secondo modello è invece quello aristotelico, che proprio su questo punto rifiuta il pensiero platonico: egli concepisce la famiglia come una società naturale (espressione forte che troviamo anche nella nostra costituzione). Essa è la prima società naturale ed è fatta dalla natura in modo disuguale, perché c'è disuguaglianza tra l'uomo e la donna, tra i genitori e i figli, tra i padroni e i servi che compongono la famiglia antica. Aristotele considera naturale la relazione di attaccamento all'interno della famiglia tra l'uomo e la donna e tra l'uomo e le sue proprietà, una relazione che non solo è ineliminabile, ma è anche positiva, sia per le persone che per le cose, che altrimenti verrebbero trascurate. Aristotele, che pure ha a cuore il destino della città, non pensa affatto ad un modello monistico, cioè unico, di ordine sociale, secondo cui tutte le formazioni sociali, la società politica e le società intermedie, devono essere uniformate ad un unico modello di ordinamento. Egli pensa invece ad una pluralità di ordinamenti: la famiglia, come società naturale costruita attraverso delle relazioni disuguali e asimmetriche e, invece, la città che è una forma di relazioni sociali fondate sulla parità tra i cittadini (che non coincidono con gli abitanti della città) e cementate naturalmente anche da amicizia, virtù e così via. Abbiamo qui un secondo modello di rapporto tra la famiglia e la società, in cui la società non cerca di plasmare la famiglia a sua immagine e somiglianza, come nel caso di Platone, ma in cui si accetta invece la famiglia come una società preesistente, come una società naturale primaria, e si accoglie questa società naturale preesistente all'interno dei propri ordinamenti. La città è essenzialmente una relazione tra pari, però al suo interno accoglie questa società che è invece una società disuguale.

Già alle origini del pensare troviamo dunque questi due modi di concepire la relazione tra famiglia e società. Ma, al di là di questa differenza, sia nell'uno come nell'altro caso, la relazione tra uomo e donna è concepita come uno dei fondamentali pilastri della società. L'altro pilastro è costituito dalla proprietà: da un lato abbiamo dunque il vincolo tra le persone, dall'altro il vincolo tra l'uomo e le cose. Questa individuazione dei due pilastri resta valida per secoli. Se prendiamo i trattati di teoria sociale o teoria politica di età moderna e guardiamo a come essi descrivono la nascita della

società, ci accorgiamo che la società nasce per Rosmini su questi due pilastri: il matrimonio e la proprietà privata. Non si può dire, d'altra parte, che oggi questi due vincoli siano in declino. Vi è stata certamente negli anni Settanta una critica anche radicale dell'istituto matrimoniale e della proprietà privata, per cui da un lato si parlava di "comuni" o di "morte della famiglia" e dall'altra parte di collettivizzazione della proprietà. Oggi però, benché vi sia una trasformazione significativa sia del matrimonio che della proprietà privata, non si mettono in discussione i due istituti, ma si cerca piuttosto di estenderli a delle realtà che un tempo non erano incluse (come ad esempio il matrimonio per omosessuali per esempio oppure la proprietà degli esseri viventi o delle loro parti o dei loro codici genetici). Da ciò la prima tesi di questa riflessione: il matrimonio è sempre stata una questione politicamente rilevante perché tocca uno dei fondamenti della società umana.

Famiglia e religione

La seconda tesi: il matrimonio è sempre stata una questione religiosamente rilevante. Non solo le tradizioni religiose dell'ebraismo, cristianesimo e islam sottolineano la relazione tra matrimonio e rapporto con il divino, ma anche le altre civiltà antiche. Quando Giovanbattista Vico ricostruisce la nascita delle civiltà antiche dalla primitiva barbarie, indica tre requisiti:

«primo, che vi sia provvidenza; secondo, che si facciano certi figliuoli con certe donne, con le quali siano almeno i principi d'una religion civile comuni, perché da' padri e dalle madri, con uno spirito, i figliuoli si educino in conformità delle leggi e delle religioni tra le quali essi sono nati; terzo, che si seppelliscano i morti. Onde non solo non fu al mondo nazioni d'atei, ma nemmeno alcuna nella quale le donne non passino nella religione pubblica de' lor mariti; e, se non vi furono nazioni che andarono tutte nude, molto meno vi fu alcuna che usò la venere canina o sfacciata in presenza di altrui e non celebrasse altro che concubiti vaghi, come fanno le bestie; né finalmente vi ha nazione, quantunque barbara, che lasci marcire insepolti sopra la terra i cadaveri de' loro attenenti» (*La scienza nuova*, 1725, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano 1990, vol. II, p. 984).

Una "nazione" può sorgere solo là dove si fanno "certi figliuoli con certe donne", cioè nel momento in cui dalla situazione di natura animale, in cui le donne vivevano in una situazione di comunanza e quindi non si sapeva con chi facevano figli e a chi appartenevano, si passa ad una situazione di civiltà attraverso la regolamentazione del rapporto sessuale, che stabilizza il processo generativo e crea la *gens*. Le donne potrebbero e dovrebbero os-

servare a questo punto che tale processo di stabilizzazione si attua attraverso un controllo sull'uso del corpo della donna, corpo che diviene "politicamente" rilevante, perché la fonte appunto della *gens*.

La stabilizzazione del rapporto matrimoniale che garantisce la certezza della prole si accompagna alla dimensione religiosa: la *gens* non è solo il prodotto di un controllo del processo di generazione, ma anche di una unione religiosa tra marito e moglie, di una comunanza religiosa che consente di educare la prole nel comune spirito. La *gens* si accompagna e si identifica con la divinità comune. Le religioni antiche sono religioni della famiglia, sono religioni della *gens* che si possono costituire solo nel momento in cui si costituisce la stirpe, in cui si sa quali sono i figli di un determinato padre. Le religioni dei pagani venivano chiamate le religioni dei *gentili* perché erano religioni della famiglia: gli dei erano appunto gli antenati, gli dei Penati. L'atto di costituzione della *gens*, di una stirpe, è un atto fondativo sacro all'interno di questa religione e il matrimonio è questo atto di instaurazione di un monopolio sulla capacità riproduttiva femminile ai fini della costituzione della *gens*. In questa dinamica è possibile notare come la famiglia non sia immediatamente una "società naturale" nel senso di un istituto esistente allo stato di natura animale, ma sia il prodotto di una "umanizzazione" o di una "regolamentazione divina" della natura, che altrimenti prevederebbe la comunanza di rapporti tra uomini e donne. Come bene ha visto Hobbes, la mera natura non fonda affatto il modello della famiglia patriarcale, che invece è il frutto di un'evoluzione del modo di pensare le relazioni: dal punto di vista della mera natura chi ha potere sui figli sono le donne, perché sono loro che possono farli vivere o morire e quindi dal punto di vista della relazione naturale, allo stato di natura, il vero potere è appunto il potere femminile. Il potere maschile tipico della società patriarcale, non è un potere della natura, ma è un potere legato ad una costruzione religiosa e giuridica.

È appena il caso di sottolineare come molte delle nostre discussioni attuali sui temi della procreazione e della convivenza siano connesse a queste dinamiche ancestrali. Si dice che oggi c'è un rigurgito della *religione civile*. È certamente vero, ma ciò che va registrato è anche un rigurgito della *religione dei gentili* ossia della religione della *gens*. I cristiani dovrebbero fare attenzione a non farsi trarre in inganno dalla tentazione di contrapporre la *religione della famiglia* alla *religione della città*, perché la loro religione è la religione del Dio personale che si fa uomo. Se ripensiamo al dibattito sulla fecondazione assistita, è possibile notare come in esso alcune voci esprimessero questa tendenza, che io chiamo la religione dei gentili, che vede il mo-

mento della stirpe come un momento sacrale: io ho il diritto ad avere un figlio e se non lo posso avere naturalmente, lo devo avere artificialmente, perché il diritto ad avere una stirpe, una discendenza è un diritto fondamentale senza l'esercizio del quale io non esisto e quindi io devo avere una religione che serve a questo scopo.

Nella tradizione ebraica e cristiana, il matrimonio svolge certamente anche il ruolo del controllo sulla generazione, ma in esse la relazione tra uomo e donna non è solo finalizzata alla procreazione, ma ha valore in sé in quanto espressione particolare della relazione tra essere umano e Dio. Qui diviene ancora più rilevante la definizione del matrimonio, perché quando si definisce il matrimonio non si definiscono solo le relazioni tra esseri umani, ma anche quelle tra uomo e Dio. La suscettibilità storica delle chiese cristiane sulle questioni matrimoniali sta anche in questo: nella definizione del matrimonio non ne va solo della definizione delle relazioni tra uomo e donna, ma ne va anche della definizione delle relazioni tra uomo e Dio. Di nuovo non c'è da stupirsi che ci sia una reazione quando si entra su questo terreno.

Matrimonio e libertà

La connessione del matrimonio con la relazione uomo-Dio ha due conseguenze.

La prima conseguenza (e questa è la terza tesi) è che il matrimonio in quanto relazione d'amore (e non solo controllo monopolistico sul corpo della donna) implica una relazione di libertà. Non a caso nel matrimonio cristiano il momento del consenso gioca un ruolo fondamentale. Se il matrimonio è relazione d'amore, non vi può essere amore senza libertà: la libertà, nella relazione d'amore, gioca un ruolo fondamentale. Questo Hegel l'ha visto molto bene, nel momento in cui ha sottolineato come il matrimonio non sia semplicemente un contratto giuridico tra due persone, ma sia una relazione d'amore implicante la libertà. L'amore implica una libertà di tutti e due i soggetti implicati. Se l'altro è costretto ad amarmi non è più amore. Io posso stare con una persona che è costretta a stare con me, ma non posso parlare propriamente di una relazione d'amore. Per cui se io voglio che la mia relazione con l'altro sia una relazione d'amore, la libertà dell'altro è interesse non solo dell'altro, ma anche mio. In questa relazione, come dice Hegel, non voglio solo la mia libertà, ma voglio anche la libertà dell'altro e non posso non volerla, anche quando paradossalmente l'altro utilizza la sua

libertà in un'altra direzione. Questa straordinaria potenza dell'amore che ci fa volere la libertà dell'altro rivela il parallelismo della relazione tra il matrimonio e il rapporto uomo-Dio, quel rapporto che ci viene raccontato nelle bellissime storie d'amore, come il *Cantico dei cantici*, che riempiono la tradizione ebraica e cristiana. Storie d'amore e di libertà. Dio rispetta la libertà umana fino al punto di lasciare che l'uomo si danneggi, che l'uomo peccchi, che l'uomo distrugga la creazione, che l'uomo costruisca i campi di concentrazione, che l'uomo metta a morte suo Figlio e tutto il resto, perché la relazione che Dio ha con l'uomo è una relazione d'amore. È una relazione d'amore nel senso più forte del termine, ossia coniugale. Questo elemento ha rilevanza assoluta non solo dal punto di vista della strutturazione delle relazioni religiose, cioè tra l'uomo e Dio, ma anche dal punto di vista della strutturazione delle relazioni sociali, perché, ovviamente, questo tipo di religione porta con sé un certo modo di concepire le relazioni sociali e anche le relazioni politiche. C'è voluto molto tempo, soprattutto per la Chiesa cattolica, perché venisse accolto il principio della libertà religiosa (riconosciuto come diritto fondamentale della persona solo con il Concilio Vaticano II). Ma il riconoscimento della libertà religiosa da parte dell'autorità ecclesiastica deriva a mio modo di vedere proprio dalla concezione della relazione tra uomo e Dio come una relazione matrimoniale, come una relazione d'amore. Per cui in materia religiosa io non posso costringere l'altro, perché se costringo l'altro non sono più in una relazione d'amore, ma sono in una relazione di dominio. Forse per questo gli Stati che sono stati forgiati da questi tipi di religioni dell'amore sono Stati che si sono costituiti come ordinamenti della libertà.

L'altra conseguenza di questa rilevanza religiosa del matrimonio è che ogni tentativo dello Stato di entrare a regolare questo genere di unione deve tenere presente che questo legame è un legame preesistente rispetto al legame che vincola i cittadini allo Stato ed è un legame regolato non solo da rapporti civili ma anche da rapporti religiosi. Se analizziamo le discussioni del passato sul divorzio, notiamo come esse si siano concentrate su questo punto. Posto che questa relazione tra uomo e donna ha a che fare con una società che è antecedente rispetto allo Stato o con un vincolo sociale che è addirittura benedetto da Dio, lo Stato non può intervenire in questa relazione. L'uomo non può separare ciò che Dio ha unito e quindi lo Stato non può disciplinare un vincolo che non deriva da sé ma che deriva da altro. Non c'è da stupirsi che moltissimi conflitti tra Stato e Chiesa nel corso della storia siano stati su questioni matrimoniali: viene subito alla mente il caso di

Tommaso Moro che resiste proprio per il fatto che non vuole riconoscere al re e al parlamento inglese il diritto di dichiarare nullo un sacramento. Il re potrebbe riconoscere proprio erede chi vuole, ma non può far sì che un sacramento riconosciuto dalla Chiesa sia dichiarato nullo.

Il vincolo del matrimonio tra due coniugi non è un vincolo direttamente creato da Dio, ma è un vincolo benedetto da Dio: Dio interviene come colui che benedice una scelta operata dall'uomo. Dio non unisce direttamente l'uomo e la donna, ma sono l'uomo e la donna che si uniscono liberamente e Dio benedice questa unione. Da questo punto di vista Dio non è il custode dei suoi prodotti, ma è il custode delle azioni libere dell'uomo, come ha messo bene in luce Dietrich Bonhoeffer nei suoi bei pensieri sul matrimonio che compaiono in *Resistenza e resa*. La difesa, dal punto di vista della Chiesa, del vincolo matrimoniale è la difesa che Dio fa di un vincolo stabilito dagli uomini, Dio custodisce la libertà degli uomini dalle ingerenze altrui e ciò rappresenta anche un meccanismo di protezione.

Oggi ci troviamo di fronte al riemergere di un antico problema, schematizzato all'inizio attraverso il ricorso ai due modelli di Platone e di Aristotele. Da un lato abbiamo un modello di società che vuole forgiare le relazioni matrimoniali sulla base di determinati standard o valori o principi omogenei e uniformi e dall'altro lato un modello di società concepita invece in modo pluralistico, in cui diversi ordinamenti possono essere accolti e accomodati al proprio interno. È essenziale tenere aperta questa dialettica: non dobbiamo pensare che un modello sia buono e l'altro modello sia cattivo, perché il modello aristotelico ha il vantaggio di accogliere la diversità al proprio interno, ma è un modello che sancisce anche delle disuguaglianze interne alla famiglia, mentre invece l'altro modello è un modello che afferma che anche all'interno della famiglia dobbiamo riportare la stessa libertà e uguaglianza che c'è all'esterno della società. Axel Honneth propone esattamente una contaminazione tra questi due modelli, che lui vede appunto incarnati da Kant e Hegel, in cui il tema dell'amore svolge un ruolo centrale. L'amore svolge il ruolo di temperare da un lato i diritti delle persone all'interno della famiglia, che ovviamente devono rispettare delle condizioni di libertà e di uguaglianza, con condizioni anche asimmetriche dei soggetti coinvolti, che possono darsi all'interno della famiglia stessa e che possono essere liberamente accettate all'interno di una relazione di cura.

Matrimonio, famiglia, parentela come strutture sociali

PIERANGELO SANTINI

Questo intervento vuole essere un richiamo ad approfondire concetti base come quelli di matrimonio, famiglia e parentela, che sono troppo spesso dati per acquisiti, ma che esigono un'impostazione scientifica per poter essere utilmente impiegati per affrontare le problematiche più complesse, morali, giuridiche, politiche e financo teologiche, che su di essi si innestano.

Quando avverto il comprensibile accendersi di animosità intorno a questioni sociali di grande impatto come quelle del diritto di famiglia, non posso fare a meno di esprimere la mia convinzione secondo la quale queste stesse questioni sarebbero ben più serenamente affrontabili se si partisse da più solide impostazioni di base.

Certo, tutti noi ci rendiamo bene conto del fatto che quando si parla di famiglia si tocca un argomento della massima intensità emotiva. È un tema che tocca le corde più intime, sensibili e spesso inconscie del nostro animo. La famiglia – famiglia presente, assente, luogo primo degli affetti e delle relazioni – costituisce il vissuto, la parte fondamentale dell'identità, dell'io di ciascuno di noi. Lo sanno bene, ad esempio, coloro che hanno fatto l'esperienza dell'adozione. E lo ha messo in evidenza al massimo grado tutta la letteratura degli ultimi 150 anni, che ne ha fatto il tema prevalente in assoluto. Se pensiamo un momento a Tolstoj, a Ibsen, a Cechov o a Kafka, per non dire poi dell'eruzione freudiana e a tutto quello che ne è seguito, ci rendiamo conto che i rapporti familiari, coniugali e genitori-figli, hanno espresso nella letteratura, nel teatro e nel cinema occidentali il culmine della conflittualità e della potenza drammatica, portando in luce un quantitativo di sofferenza e di insofferenza su questo terreno che non trova paragoni in tutti gli altri trenta secoli di cultura scritta dell'Occidente. Se potessi spremere,