



ISTITUTO AVVENTISTA DI CULTURA BIBLICA  
**Facoltà di teologia**

Corso di laurea triennale in teologia  
Anno accademico 2010-2011

**La relazione: condizione dei nuovi  
paradigmi familiari**

Ambito disciplinare:  
Teologia Sistemica

Candidato:

*Luca Faedda*

Relatore:

*Prof. Hanz Gutierrez*

*Una volta che è stato detto tutto sulle questioni della vita umana rimangono ancora da dire le cose più importanti.<sup>1</sup>*

*Zygmunt Bauman*

---

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Polity, Oxford 2003, tr. it., S. Minucci, *Amore liquido*, Laterza & Figli, Roma-Bari 2006, p. 5.

<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>4</b>
<b>CAPITOLO 1: UNO SGUARDO ALLA FAMIGLIA OGGI.....</b>	<b>6</b>
<b>1) Prospettiva sociologica .....</b>	<b>7</b>
i. Il passaggio gruppo-individuo.....	9
ii. Il passaggio disuguaglianza-uguaglianza.....	13
iii. Il passaggio stabilità-fluidità .....	19
<b>2) Prospettiva psicologica .....</b>	<b>24</b>
i. Il passaggio individuo-individuo integrato.....	24
ii. Il passaggio uguaglianza-disuguaglianza integrata .....	27
iii. Il passaggio fluidità-stabilità integrata.....	28
<b>CAPITOLO 2: UNO SGUARDO ALLA FAMIGLIA NEL RACCONTO BIBLICO .....</b>	<b>33</b>
<b>1) Nella creazione, l’inizio dell’amore .....</b>	<b>36</b>
i. Il fondamento della creazione è la relazione.....	39
ii. La creazione afferma una disuguaglianza ontologica nel cuore dell’amore che rende uguali .....	39
iii. La creazione afferma il valore positivo della stabilità nella relazione .....	40
<b>2) Nei racconti profetici, l’amore oltre la crisi .....</b>	<b>45</b>
i. I racconti profetici affermano il valore positivo della trasformazione nella relazione: oltre la crisi c’è rinascita e scommessa .....	47
ii. I racconti profetici affermano che i partener sono “ugualmente” impegnati per salvare la relazione 49	
iii. I racconti profetici affermano che la storia d’amore è una relazione “multistrato” .....	51
<b>CAPITOLO 3: UNA TEOLOGIA DELLA RELAZIONE .....</b>	<b>55</b>
<b>1) La priorità della relazione .....</b>	<b>55</b>
i. Relazione di genere .....	58
ii. Relazione di generazione.....	60
iii. Relazione con Dio .....	62
<b>2) La famiglia come storia d’amore nella prospettiva della teologia della relazione.....</b>	<b>64</b>
i. Tra gruppo e individuo la storia d’amore è relazione Io-Tu-Voi.....	64
ii. Tra uguaglianza e disuguaglianza la storia d’amore è relazione di incontro .....	72
iii. Tra stabilità e trasformazione la storia d’amore è relazione che guarda a un futuro che è <i>novum</i> ..	83
<b>CONCLUSIONE.....</b>	<b>89</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>93</b>

## INTRODUZIONE

Di primo acchito, leggendo questa ricerca, si corre il rischio di restare spaesati. Si ha l'impressione che ci sia, sin dalle prime pagine, un clamoroso errore; tutto un capitolo, anzi il fondamento stesso della tesi che prende avvio da due scienze estranee alla teologia: la sociologia e la terapia sistemica della famiglia. Eppure quest'invasione di campo, il decentramento dalla teologia verso "altre" scienze umane è volontario.

Di fatto è l'affermazione di due elementi fondamentali per comprendere questa tesi. Il primo è l'idea che la religione avventista, come ogni altra, vive ed esiste immersa nella società ed è da essa influenzata, ne subisce le dinamiche, accoglie gli stimoli positivi e negativi, spesso acriticamente. E per questo rivolgersi a scienze extrateologiche è un modo nuovo per guardare la società e per entrare in dialogo con essa. In secondo luogo si ha l'impressione che il grido di allarme delle chiese di fronte a quella che appare o che è venduta come la dissoluzione delle strutture tradizionali di famiglia – grido che anche la Chiesa Avventista spesso ha condiviso e condivide – non sia un grido isolato e, forse in molti casi, nemmeno giustificabile.

La Chiesa Avventista non è sola. Non siamo i soli a renderci conto che la famiglia, come l'abbiamo sempre interpretata, sperata, compresa e predicata, nell'epoca della globalizzazione, sta subendo delle grandi trasformazioni. Tutta la società occidentale prende atto con noi che le famiglie dei nostri giovani e delle generazioni future non sono e non saranno più "quelle di una volta": famiglie tradizionali.

Ma cosa significa poi famiglia tradizionale? A questo proposito il primo contributo viene proprio dalla sociologia, che aiuta a riscoprire ciò che forse era sfuggito tra le pagine della Bibbia: non esiste una famiglia tradizionale. Dio non ha prescritto una ricetta della famiglia, ha dato delle prospettive, un orizzonte e l'umanità nel corso della sua storia si è sempre confrontata con l'esigenza di trovare strutture familiari adatte al suo tempo. Anche il popolo della Bibbia l'ha fatto guardando con un occhio al mondo e con uno a Dio.

Ma il riconoscimento dell'idea che non esiste una famiglia tradizionale universale, universalizzabile e data una volta per tutte, non significa che ogni proposta della società deve essere accettata supinamente. A questo proposito la terapia sistemica ci ricorda che non tutti i trend sociali possono essere considerati un progresso positivo. E al tempo stesso ci ri-orienta verso quelli che sono i veri problemi che attraversano non solo la famiglia, ma tutta la società e che forse sono penetrati anche nelle nostre chiese:

l'individualismo sfrenato padre dell'utilitarismo e dell'efficietismo del nostro tempo, figli della logica di un mercato che brucia ogni risorsa e che vive sotto il segno della morte delle relazioni con il cosmo, le cose e le persone, e il nichilismo di un'epoca in cui il futuro non è più terra promessa e luogo di speranze. Questi, a parere di chi scrive, sono i veri problemi che feriscono la società, i giovani, e le famiglie, non la convivenza o le seconde nozze.

E allora come rispondere a questi problemi? Ci sono due strade. La prima è di continuare a gridare contro lo sfacelo della famiglia tradizionale, di inseguire e imporre, con tutte le forze, un modello idealizzato di un passato nel quale non possiamo tornare, un passato che comunque non è mai esistito nella forma in cui lo ricordiamo. E la seconda è di entrare in dialogo con la società, di coglierne gli stimoli positivi, e al tempo stesso di filtrare quelli negativi attraverso i migliori strumenti che abbiamo: la Bibbia e Dio stesso che in essa si presenta.

Io cerco di imboccare la seconda strada. Partendo dai racconti della creazione e dalla metafora coniugale dell'alleanza, che rappresentano due momenti salienti della storia d'amore tra Dio e l'umanità, desidero tracciare alcune prospettive per una teologia della famiglia che sia risposta ai bisogni delle persone dell'epoca della globalizzazione, che ridoni speranza a chi crede che la famiglia sia un tassello fondamentale del piano di Dio per l'uomo, e che non verrà mai meno, anche se forse non sarà quella che ci piace definire comodamente *famiglia tradizionale*.

## CAPITOLO 1: UNO SGUARDO ALLA FAMIGLIA OGGI

In questo capitolo ci si propone di analizzare la famiglia occidentale<sup>2</sup> e i principali mutamenti storici e sociali che hanno portato all'evoluzione della famiglia nei nuovi modelli familiari tipici dell'epoca della globalizzazione<sup>3</sup>. Quest'analisi è condotta da due prospettive: sociologica e psicologica. La prospettiva sociologica permette di guardare alla famiglia *dal di fuori*, prestando attenzione al suo sistema di relazioni orizzontali e verticali tra moglie e marito, sistema parentale e coppia, contesto sociale e famiglia, genitori e figli. Quest'approccio però si limita a rilevare il modo in cui la famiglia vive le trasformazioni sociali senza apportarvi alcun correttivo. A considerare questi aspetti è la prospettiva psicologica che osserva *dal di dentro* la famiglia e gli effetti delle sue trasformazioni sulle persone, e che suggerisce alcuni correttivi alle tendenze sociologiche.

Entrambi gli approcci presuppongono un ambito d'indagine molto vasto, perciò si è scelto di delimitare lo studio riferendosi principalmente a due autori. Per l'ambito sociologico si farà riferimento ad Anthony Giddens<sup>4</sup>, e in particolare alle sue opere, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*<sup>5</sup>, e *Il*

---

<sup>2</sup> L'Occidente comprende l'Europa e le Americhe (in particolare i paesi più ricchi), e paesi europei ed extraeuropei che condividono con essi, tratti culturali, politici o economici comuni, tra questi vi sono Australia, Nuova Zelanda, Giappone e Corea del Sud caratterizzati dal liberismo economico, il liberalismo politico, in alcuni casi il socialismo democratico, il multipartitismo e il riconoscimento della libertà di espressione, movimento e organizzazione sindacale. Oltre che la comune affermazione di uno stato di diritto, la tolleranza per le minoranze, e il fatto che si distinguono dalla cultura del Medio ed Estremo oriente (Cfr. Voce "Occidente", *Il Devoto-Oli. Vocabolario della lingua italiana 2010*, a cura di G. Devoto, G. Oli, Mondadori, Milano 2009, p. 1852). Viste le finalità del lavoro e la vastità del fenomeno esaminato, la ricerca si propone di limitarsi ad analizzare le strutture familiari occidentali, escludendo le "non occidentali" che potrebbero essere un argomento di studio per una ricerca futura.

<sup>3</sup> La globalizzazione è «la diffusione su scala mondiale, grazie ai nuovi mezzi di comunicazione, di nuove tendenze idee e problematiche» è la tendenza dell'economia e della gestione politica del potere ad assumere una dimensione mondiale (Voce "Globalizzazione", *Il Devoto-Oli*, cit., p. 1236). Secondo Marramao la globalizzazione è l'espansione mondiale dell'occidente che affonda le sue radici nella storia greco-romana del IV sec. a.C. e che ebbe il suo apice all'inizio del XV sec. con la conquista del "nuovo mondo", quando la comunità occidentale poté affermare di aver penetrato con la sua cultura ogni angolo del pianeta (Cfr. G. Marramao, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 18, 19).

<sup>4</sup> Anthony Giddens è uno dei più influenti sociologi dell'epoca contemporanea, ha insegnato sociologia nell'università di Cambridge, è stato direttore della *London School of Economics and Political Science* e consigliere del primo ministro inglese Tony Blair (Cfr. R.A. Wallace, A. Wolf, *Contemporary Sociological Theory. Expanding the Classical Tradition*, Pearson Education, U.S.A. 1999, tr. it., *La teoria sociologica contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 198, 199).

<sup>5</sup> A. Giddens, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in modern Societies*, Polity Press, Cambridge 1992, tr. it., *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 1995.

*mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*<sup>6</sup>. Si è scelto di rifarsi a Giddens per quattro ragioni: 1) la sua opera ha dato un grande impulso nella teoria sociologica moderna; 2) pur essendo un sociologo il suo lavoro si estende agli studi politici, economici, psicologici, linguistici e culturali, e il suo approccio ai fatti sociali è interdisciplinare; 3) il suo stile è accessibile; 4) ha sottolineato l'importanza di integrare le prospettive di *macro* e *micro*<sup>7</sup>.

Per l'ambito psicologico invece si farà riferimento principalmente a Salvador Minuchin<sup>8</sup>, e in particolare alla sua opera *Famiglia: un'avventura da condividere. Valutazione familiare e terapia sistemica*<sup>9</sup>. Si è scelto di seguire la sua opera per tre ragioni: 1) è uno dei fondatori della terapia sistemica della famiglia; 2) ha un grande interesse per la sociologia<sup>10</sup>; 3) ha un approccio interdisciplinare che considera le situazioni antropologiche, sociologiche e culturali dei contesti in cui le famiglie sono inserite<sup>11</sup>.

## 1) Prospettiva sociologica

Per l'analisi sociologica si è scelto di analizzare i modelli familiari partendo da tre chiavi di lettura con le quali ci si propone di riassumere in modo sistematico i principali *passaggi sociali* nei modelli familiari. Queste tre chiavi di lettura sono: il passaggio gruppo-individuo, disuguaglianza-uguaglianza, stabilità-fluidità<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> A. Giddens, *Runaway World. How globalization is Reshaping our Lives*, Profile Books, London 1999, tr. it., R. Falcioni, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000.

<sup>7</sup> L'individuo esercita un'azione *afferente* e *trasformante* i grandi movimenti sociali (il macro) e queste trasformazioni a loro volta esercitano una pressione trasformante sull'individuo (il micro) in questo senso l'individuo è doppiamente connesso alle grandi trasformazioni sociali: ne subisce gli effetti e al tempo stesso ne è fautore (Cfr. [http://www.open2.net/society/politics\\_law/giddens.html](http://www.open2.net/society/politics_law/giddens.html) visitato il 4/12/2009).

<sup>8</sup> Minuchin è il più anziano tra i fondatori della terapia familiare sistemica e il fondatore del *Minuchin Center* a New York. Nato da una famiglia di ebrei russi migrati in Argentina, trascorse l'infanzia in una comunità ebraica circondata dall'antisemitismo, studiò medicina fino al 1943 quando fu espulso dal paese per avere partecipato a una manifestazione antiperonista. Nel 1948, arruolatosi come medico nell'esercito israeliano, si recò negli USA dove conobbe Nathan Ackerman uno dei fondatori del movimento di terapia della famiglia. Nel 1953 si trasferì in Israele, dove condusse un programma di reinserimento sociale dei bambini orfani immigrati. Nel 1954 tornò negli USA per iniziare la sua formazione psicoanalitica e lavorò in un centro residenziale per giovani delinquenti emarginati (Cfr. P. Bertrando, D. Toffanetti, *Storia della terapia familiare. Le persone, le idee*, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 72-85).

<sup>9</sup> S. Minuchin, M.P. Nichols, W.-Y. Lee, *Assessing Families and Couples. From symptom to system*, Pearson Education, U.S.A. 2007, tr. it., F. Gerla, *Famiglia: un'avventura da condividere. Valutazione familiare e terapia sistemica*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

<sup>10</sup> Cfr. P. Bertrando, D. Toffanetti, *Storia della terapia familiare*, cit., p. 84.

<sup>11</sup> Cfr. P. Bertrando, D. Toffanetti, *Storia della terapia familiare*, cit., pp. 84-86.

<sup>12</sup> Per rendere l'analisi più sistematica, si è scelto di analizzare questi *passaggi* partendo da tre chiavi di lettura. Bisogna però ricordare che i fatti sociali non possono essere analizzati come fatti isolati, ma come porzioni di processi più vasti che avvengono su un piano di simultaneità, che s'influenzano a vicenda e si ricollegano e danno luogo a mutamenti sociali più vasti, e che dietro i grandi mutamenti in atto nelle

La globalizzazione ha dato avvio a una rivoluzione nel modo in cui l'individuo ha sempre pensato se stesso, formato legami e stabilito relazioni con gli altri. Le trasformazioni innescate da questa rivoluzione hanno sollevato numerosi dibattiti sui nuovi modi di vivere la famiglia, la sessualità e le relazioni affettive. Sempre più spesso il dibattito si accende sulla regolamentazione della sessualità, sulle relazioni omosessuali e sui diritti delle coppie di fatto, e sempre più spesso si sente diagnosticare lo sfacelo della famiglia e invocare il ritorno ai modelli familiari di stampo tradizionale<sup>13</sup>. Per questo è necessario innanzitutto chiarire a quale modello familiare si fa riferimento ogni volta che s'invoca il ritorno alla «famiglia tradizionale»<sup>14</sup> e come tale appello sia inutile.

Secondo Giddens quella che è spesso definita come famiglia tradizionale<sup>15</sup> fu in realtà una fase tardiva e solo temporanea dello sviluppo della famiglia nei paesi occidentali nella seconda metà del ventesimo secolo<sup>16</sup>. In quel periodo uomini e donne raggiunsero per la prima volta nella storia un livello, seppur minimo, di uguaglianza. La moglie era ancora per lo più casalinga, le era difficile se non impossibile divorziare dal marito-capofamiglia su cui si basava la sopravvivenza economica della *casa*, il matrimonio non era più considerato come unità economico-produttiva ma si fondava

---

società occidentali contemporanee si nascondono realtà particolari e mutamenti culturali, storici e sociali che devono essere compresi a fondo.

<sup>13</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 69. Secondo Giddens l'idea che esista un modello di famiglia *tradizionale* è un abbaglio pericoloso. La globalizzazione ha portato a un rifiuto cieco delle tradizioni, causando il collasso delle strutture sociali che guidavano la vita quotidiana ed esponendo il soggetto all'ansia di una costante e necessaria rinegoziazione di sé in un mondo senza più strutture di orientamento. La scomparsa di questi punti fissi ha posto l'uomo davanti a un'infinita serie di scelte, di fronte alle quali, schiacciato dall'ansia, sceglie di rifugiarsi nelle dipendenze che in definitiva continuano a strutturare la sua vita proprio come le tradizioni (Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 62). D'altro canto la globalizzazione ha portato all'innalzamento di ogni tradizione a modello universale e al rifiuto di ogni modello particolare. Questo estremo che Giddens definisce "fondamentalismo" afferma e invoca il ritorno alle tradizioni e alla *famiglia tradizionale* che difende strenuamente in conformità a una presunta verità assoluta in nome della quale non accetta ragioni, non si apre al dialogo e rifiuta le identità multiple e le interpretazioni molteplici (Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 64-66).

<sup>14</sup> L'utilizzo della locuzione «famiglia tradizionale» in questa tesi da ora in poi fa riferimento esplicito alla definizione utilizzata da Giddens (cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 74, 75).

<sup>15</sup> Secondo il vocabolario della lingua italiana la famiglia è un «nucleo sociale rappresentato da due o più individui che vivono nella stessa abitazione e che, di norma, sono legati tra loro col vincolo del matrimonio o da rapporti di parentela o di affinità» (Voce "Famiglia", *Il Devoto-Oli*, cit., p. 1047). Allo stesso modo Chiara Saraceno afferma che tradizionalmente una famiglia è definibile come un nucleo di persone che vivono nella stessa casa che include i parenti più stretti ed esclude il resto della società, e all'interno della quale i conviventi sono legati da rapporti di parentela (Cfr. C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 15). Anche la *Confessione di fede degli Avventisti del 7° giorno* afferma una visione tradizionale di famiglia, costituita da uomo, capo e sacerdote della casa, donna, delegata alla maternità e al mantenimento della casa, e figli, oggetto prioritario delle cure dei genitori, che vivono all'interno della stessa casa, considerata il luogo principale della trasmissione della tradizione cristiana (Cfr. General Conference of Seventh-Day Adventist Church, *Seventh Day Adventist Believe*, Review and Herald Publishing Association, Maryland 1988, tr. it., L. Verona, *La Confessione di Fede degli Avventisti del 7° Giorno*, ADV, Impruneta 2010, pp. 296-310).

<sup>16</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 69.



sull'amore romantico tra moglie e marito che vivevano sotto lo stesso tetto con i figli. Questo "tipo" di famiglia fu solo una tappa dello sviluppo delle strutture familiari che l'*universalismo particolarista* occidentale ha eletto come ideale universale.

Al contrario la storia umana presenta un repertorio inesauribile di modi di organizzare e attribuire significato «alla generazione e alla sessualità, all'alleanza tra gruppi e tra individui e nel modo di costruire, appunto, famiglie»<sup>17</sup> che sono luoghi privilegiati di assimilazione, rielaborazione e costruzione sociale della realtà<sup>18</sup>.

Per questo è inutile invocare un ritorno alla cosiddetta *famiglia tradizionale*. Infatti, non è possibile parlare di *famiglia* come di un fenomeno omogeneo in ogni parte del mondo e in ogni epoca<sup>19</sup>.

### i. Il passaggio gruppo-individuo<sup>20</sup>

Il passaggio dal gruppo all'individuo è avvenuto attraverso tre fasi principali: la famiglia allargata, la famiglia mononucleare, la dissoluzione della famiglia nell'individuo.

L'epoca moderna vide affermarsi dei primi due modelli familiari: la «famiglia a lignaggio aperto»<sup>21</sup> o *famiglia allargata* (XVI e XVII sec.) e «la famiglia patriarcale

---

<sup>17</sup> C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, cit., p. 11. La famiglia ha sempre vissuto di due movimenti opposti: di differenziazione e di omologazione. Chiara Saraceno afferma che dal XIV sec. alla prima metà del XIX sec. nell'organizzazione delle strutture familiari italiane prevalse una forte differenziazione su base territoriale, di classe, e ceto. Nel meridione i matrimoni avvenivano in un'età più precoce che in tutto il resto del paese, e nelle regioni centro settentrionali, in virtù di una maggiore ricchezza, il tasso di nuzialità era più alto che nel resto d'Italia e generalmente i nuovi nuclei familiari vivevano in una casa separata da quella paterna (Cfr. C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia e politiche sociali in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2003, pp. 23, 24). Nonostante questa differenziazione, in tutti gli stati europei esistevano principi comuni nei modi di fare famiglia che rimasero stabili fino al secondo dopoguerra. Saraceno ne identifica tre: 1) le relazioni sessuali erano circoscritte al solo ambito matrimoniale, 2) il matrimonio era un fatto naturale destinato a durare per sempre, 3) i rapporti di genere e generazione erano asimmetrici (Cfr. C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., p. 25).

<sup>18</sup> Cfr. C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, cit., p. 9.

<sup>19</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 70, 71.

<sup>20</sup> Qui ci si rifarà alle fasi di sviluppo della famiglia moderna tratteggiate da Lawrence Stone (Cfr. L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Weidenfeld and Nicholson, London 1977, tr. it., E. Basaglia, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento*, Einaudi, Torino 1983). Nonostante quest'opera si riferisca all'evoluzione della famiglia inglese, nel frontespizio del libro Stone annuncia l'universalità del tema, infatti, citando G. Geertz afferma: «I problemi, in quanto esistenziali, sono universali; le loro soluzioni, in quanto umane, sono diverse [...] la strada che conduce alle grandi astrazioni scientifiche passa per una selva di fatti singoli» (G. Geertz, *The interpretation of cultures*, University of California Press, New York 1973, p. 363 ora in L. Stone, *Famiglia, sesso e matrimonio*, cit.). Infine, per quanto riguarda la famiglia nell'epoca della globalizzazione, ci si rifarà principalmente ai dati raccolti da Saraceno nel suo libro *Mutamenti della famiglia e politiche sociali in Italia*.

<sup>21</sup> L'utilizzo delle categorie di L. Stone, come ad esempio «famiglia a lignaggio aperto», in questa tesi da ora in poi fanno riferimento esplicito alle definizioni date da Stone nel suo studio sulla famiglia inglese tra Cinquecento e Ottocento (L. Stone, *Famiglia*, cit., p. 6).

nucleare ristretta»<sup>22</sup> che ebbe uno sviluppo successivo nella «famiglia nucleare domestica chiusa»<sup>23</sup> o *famiglia mononucleare* (XVIII- XIX sec).

La famiglia a lignaggio aperto era caratterizzata da quattro fattori. Il primo era la permeabilità alle influenze esterne<sup>24</sup>, cioè la mancanza di confini affettivi ben definiti all'interno del nucleo domestico. Gli interessi del gruppo, parentela, villaggio o chiesa, erano ritenuti più importanti dell'individuo che non desiderava una vita privata, ma si sentiva *fisicamente e spiritualmente* integrato-assorbito in un grande corpo collettivo che lo inglobava sotto ogni aspetto<sup>25</sup> e di cui era ritenuto responsabile<sup>26</sup>. Il secondo era la presenza d'intensi legami di lealtà verso gli antenati e la parentela vivente<sup>27</sup>. Il terzo era la bassa affettività. I rapporti tra marito e moglie, genitori e figli, erano tiepidi e non erano più stretti di quelli che vi erano con parenti, amici o vicini<sup>28</sup>.

Infine, la famiglia era considerata esclusivamente come il luogo normale della riproduzione e della continuità delle generazioni, e come una vera e propria impresa, produttiva, finanziaria e politica<sup>29</sup>.

Questa famiglia aperta, con poco calore ed emotività, autoritaria e tutta orientata al pragmatismo fu sostituita, già intorno al XVIII sec., dalla famiglia patriarcale nucleare ristretta.

Le cause principali della *contrazione* della famiglia a lignaggio aperto nella famiglia nucleare furono sociali, economiche e culturali.

L'ascesa della famiglia nucleare fu il riflesso del declino dei legami di fedeltà verso parenti, autorità ecclesiastiche e comunità cittadina, in favore della fedeltà allo

---

<sup>22</sup> L. Stone, *Famiglia*, cit., p. 8.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>24</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 6.

<sup>25</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 6, 7.

<sup>26</sup> E.B. Riccio, *La famiglia tra modernità e protestantesimo*, in E.B. Riccio (a cura di), *Nuovi volti della famiglia. Tra libertà e responsabilità*, Claudiana, Torino 1997, p. 34.

<sup>27</sup> Cfr. C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., p. 25.

<sup>28</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 75, 76. Tra le ragioni di questa tendenza vi erano: 1) l'alta mortalità; 2) l'uso dei figli di lasciare la casa paterna precocemente; 3) una religiosità che considerava la felicità individuale come meta desiderabile solo nel regno dei cieli; 4) la negazione di un valore dell'intimità e dell'individualità che si rifletteva anche nelle abitazioni prive di stanze specializzate in base alla loro funzione e condivise da tutti; 5) la partecipazione di molte istituzioni come scuola, chiesa, vicinato, alla crescita, all'educazione dei figli e al controllo delle controversie coniugali (Cfr. L. Stone, *Famiglia*, cit., pp. 8, 9).

<sup>29</sup> Cfr. C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, cit., p. 20. L'inesistenza di uno stato centrale che garantisse lo svolgimento delle funzioni pubbliche, economiche, sociali e politiche faceva sì che il matrimonio non fosse considerato un'unione intima basata sulla scelta personale, ma un modo di legare due gruppi familiari per ottenerne benefici lavorativi, economici, politici, collettivi (Cfr. E.B. Riccio, *La famiglia tra modernità e protestantesimo*, cit., p. 35). Il matrimonio per i parenti era la garanzia di un maggiore potere sociale, politico ed economico, per gli uomini era garanzia della sopravvivenza economica e per le donne era l'unica scelta possibile per garantirsi una sopravvivenza dignitosa (Cfr. L. Stone, *Famiglia*, cit., pp. 6, 8).

stato nazionale<sup>30</sup>. Più lo stato estese il suo controllo sovrapponendosi e sostituendo la rete dei poteri locali e delle solidarietà di lignaggio, più la famiglia si arroccò intorno al suo nucleo centrale limitando sempre più le influenze esterne e separando le funzioni familiari da quelle politiche<sup>31</sup>. Il processo di nuclearizzazione ricevette anche un forte impulso dalla rivoluzione industriale e dal nascente capitalismo che portò alla formazione di unità produttive che non coincidevano più con la famiglia, permettendo la separazione degli interessi economici da quelli sentimentali e della sfera pubblica da quella privata<sup>32</sup>. Infine, la diffusione del romanzo d'amore<sup>33</sup> a tutti gli strati della popolazione, e in particolare alle donne casalinghe, portò i valori dell'amore romantico nei sogni delle mogli che cominciarono a desiderare case come luoghi d'intimità in cui vivere esperienze amorose, relazioni travolgenti e passionali con uomini disposti ad amare e offrire piacere sessuale anziché a governarle<sup>34</sup>.

Fino alla seconda metà del XX sec. si assistette a un'accentuazione del processo di «nuclearizzazione della famiglia»<sup>35</sup> che «innalzò tra sé e la società la muraglia della vita privata»<sup>36</sup>. La famiglia nucleare domestica chiusa rappresentò l'evoluzione finale della famiglia patriarcale nucleare ristretta, e costituì la chiusura completa del nucleo familiare alle influenze esterne<sup>37</sup>. Alla base del suo sviluppo vi furono l'indebolimento progressivo del capofamiglia e il riconoscimento dell'importanza dell'individuo, della sua autonomia e intimità<sup>38</sup>, che sfociarono in un sempre più marcato egualitarismo tra padre e madre e genitori e figli, e in un rafforzamento dei legami affettivi e alla valorizzazione di amore e impegno tra i partner e tra genitori e figli<sup>39</sup>. Il sentimento assunse un'importanza decisiva, e cominciò a essere percepito come un elemento fondamentale e irrinunciabile della vita individuale e nella costituzione dei nuclei

---

<sup>30</sup> Cfr. L. Stone, *Famiglia*, cit., pp. 6, 8.

<sup>31</sup> Cfr. E.B. Riccio, *La famiglia tra modernità e protestantesimo*, cit., p. 35.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 35-37.

<sup>33</sup> Il romanzo d'amore fu il primo e più diffuso genere letterario del XIX sec. (Cfr. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., pp. 47-58).

<sup>34</sup> Cfr. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., pp. 47-58.

<sup>35</sup> C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., p. 40. Questo fenomeno è riscontrabile ad esempio nel fatto che dal 1961 in Italia si registrò una riduzione dei nuclei familiari estesi o multipli tipici della modernità, e che già nel 1991 le famiglie *mononucleari*, costituite da una coppia con figli non sposati di qualsiasi età, erano il 61,7% delle famiglie italiane (Cfr. C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., p. 40).

<sup>36</sup> E.B. Riccio, *La famiglia tra modernità e protestantesimo*, cit., p. 38.

<sup>37</sup> Cfr. L. Stone, *Famiglia*, cit., pp. 8, 9.

<sup>38</sup> Cfr. E.B. Riccio, *La famiglia tra modernità e protestantesimo*, cit., p. 37.

<sup>39</sup> I legami matrimoniali non erano più costruiti per imposizione di autorità esterne, ma sulla base dell'affetto personale e dell'impegno reciproco. L'affettività si concentrò all'interno del nucleo familiare tra marito e moglie e genitori e figli, e assunse un valore sempre crescente nella formazione dei nuclei familiari (Cfr. L. Stone, *Famiglia*, cit., pp. 9, 10).

familiari<sup>40</sup>. Questi fattori furono la prima causa di rivendicazione dell'intimità della coppia e della privacy e portarono alla privatizzazione della casa come «spazio di sentimenti»<sup>41</sup>.

Questo modello familiare era paragonabile a un rifugio nell'intimità coniugale: l'individuo sentiva di essere coinvolto in un *patto*, un *legame* che gli assicurava amore, solidarietà e complicità, al riparo dagli occhi indiscreti del mondo esterno di cui facevano parte ormai anche amici e parenti.

La terza tappa dell'evoluzione dei modelli familiari è *la dissoluzione della famiglia nell'individuo*.

Già negli ultimi decenni del XX sec. nei paesi occidentali la famiglia nucleare cominciò a perdere importanza. Dagli anni '60 in poi si registrò un calo della nuzialità, un incremento dei divorzi e una flessione della fecondità. Tutti fattori che portarono alla nascita di nuovi tipi di famiglia *alternativi* a quelli tradizionali<sup>42</sup>. Uno dei fattori principali alla radice di questa trasformazione fu la maturazione di quel processo che Alain Laurent definisce «rivoluzione individualista dell'epoca moderna»<sup>43</sup> che culminò nella seconda metà del XX sec.<sup>44</sup> portando alla *dissoluzione della famiglia nell'individuo*<sup>45</sup>.

L'uomo della rivoluzione individualista afferma il suo diritto naturale a essere padrone della propria esistenza senza coercizione<sup>46</sup>, rivendica la sua indipendenza e

---

<sup>40</sup> Cfr. E.B. Riccio, *La famiglia tra modernità e protestantesimo*, cit., p. 37.

<sup>41</sup> E.B. Riccio, *La famiglia tra modernità e protestantesimo*, cit., p. 37.

<sup>42</sup> Cfr. A. Bagnasco, M. Barbagli, A. Cavalli, *Elementi di sociologia*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 246.

<sup>43</sup> A. Laurent, *Histoire de l'individualisme*, PUF, Paris 1993, tr. it., C. Marinelli, *Storia dell'individualismo*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 43.

<sup>44</sup> L'epoca della globalizzazione è in tutti i sensi il periodo d'oro dell'individuo che più che mai è padrone del suo futuro. L'individualismo ha prodotto dei frutti nefasti ma al tempo stesso è un bene prezioso da conservare con cura. Il vero problema, secondo Hanz Gutierrez, è che le chiese e la società vivono questo fenomeno socio-culturale unilateralmente, senza una vera attitudine critica nei suoi confronti che possa evidenziare non solo i suoi aspetti virtuosi ma anche quelli negativi: l'individualismo rende l'individuo autonomo, ma al tempo stesso lo lascia solo di fronte a un futuro incerto, senza più reti sociali di riferimento e salvataggio come la famiglia e il gruppo (Cfr. H. Gutierrez, *La sessualità e l'individualismo moderno. Alcune considerazioni teologiche*, in Commissione Etica cristiana e società (a cura di), *Dossier Sessualità*, ADV, Impruneta 2010, pp. 12, 14).

<sup>45</sup> Non è possibile parlare dell'affermazione dell'individualismo come di un processo monolitico e veloce, comunque sono rintracciabili alcune delle sue cause principali: il progresso dell'economia capitalista ha reso l'individuo sempre più padrone e costruttore delle proprie ricchezze, il progresso delle scoperte scientifiche e tecnologiche ha affermato il potere dell'individuo sulla natura, la partecipazione sempre maggiore del singolo nella vita politica e sociale dello stato (Cfr. A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, cit., p. 43) e la capacità sempre maggiore di autoriflessione e introspezione hanno posto l'individuo al centro della vita sociale dandogli la convinzione che la vita e le relazioni fossero qualcosa da pianificare secondo le proprie esigenze e bisogni (Cfr. E.B. Riccio, *La famiglia tra modernità e protestantesimo*, cit., pp. 41-44). Questi fattori, raggiunto il loro culmine nell'epoca della globalizzazione, hanno portato all'affermazione dell'uomo individualista.

<sup>46</sup> Elena Pulcini afferma: «l'individuo diventa il perno attorno a cui deve ruotare ogni prospettiva normativa, sia essa etica o politica: il destinatario di quella *promesse de bonheur* su cui la modernità

libertà, la centralità dell'esteriorizzazione dell'intimità, e della soddisfazione dei suoi desideri e passioni. Sceglie di essere il protagonista unico delle sue relazioni ed esperienze, che fonda su criteri puramente sessuali e interiori<sup>47</sup>, i suoi interessi sono il criterio ultimo di scelta<sup>48</sup>. È un uomo libero e che si libera dalle catene dei costrutti sociali e con questi, dei legami familiari tipici della modernità.

Paradossalmente però il potere emancipativo dell'individualismo si è rivelato una menzogna. La promessa della modernità di un soggetto sovrano, consapevole e razionale capace di perseguire i propri interessi e di controllare le proprie passioni per garantire convivenza e bene comune, non si è realizzata. Nella globalizzazione l'individuo è tutt'altro che sovrano, è in crisi, insicuro e ansioso, di fronte a degli estranei in un mondo che gli è estraneo. Quest'individuo, sfiduciato verso un futuro che non promette nulla di buono, si è ancorato sull'immediatezza del presente. Quest'uomo, incapace di relazionarsi col mondo e tutto concentrato sul godimento dell'effimero, vive in tensione tra l'espansione illimitata dei propri desideri e il nichilismo. Incapace di ascoltare gli altri, si è liberato da ogni vincolo ma nel farlo ha perso anche la sua identità<sup>49</sup>. Quest'individuo incapace di creare relazioni di qualità ha puntato tutto sulla quantità. Il che ha condotto a una crescita dell'instabilità coniugale mai vista prima, che ha portato: a un incremento delle famiglie «monogenitore»<sup>50</sup>; a un aumento delle famiglie «unipersonali»<sup>51</sup>; a una crescita del fenomeno della convivenza sempre più considerato come una fase della vita attraverso la quale tutti prima o poi passano, e anzi che è addirittura auspicabile sperimentare come fase prematrimoniale o tra un matrimonio e l'altro<sup>52</sup>.

## ii. Il passaggio disuguaglianza-uguaglianza

La famiglia moderna o tradizionale era fortemente caratterizzata dalla disuguaglianza di genere, legata al sesso e basata sulla presunta inferiorità della donna

---

fonda e legittima se stessa» (E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 31).

<sup>47</sup> Cfr. H. Gutierrez, *La sessualità e l'individualismo moderno*, cit., pp. 12, 13.

<sup>48</sup> Cfr. A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, cit., pp. 16, 17.

<sup>49</sup> Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pp. 31-33.

<sup>50</sup> Formate da un solo genitore vedovo, ma per lo più separato, divorziato o sempre stato single, che vive con un figlio minorenne (Cfr. C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., p. 40).

<sup>51</sup> Formate da individui con alle spalle esperienze e condizioni personali anche molto eterogenee, ad esempio anziani soli perché vedovi, non anziani soli per scelta e giovani che vivono per conto proprio in seguito ad un matrimonio o perché single (Cfr. C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., p. 41).

<sup>52</sup> Cfr. C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., pp. 32, 33.

rispetto all'uomo, e di generazione, legata alla presunta inferiorità dei figli nei confronti dei genitori, e in particolare del padre<sup>53</sup>.

Anche se non esisteva una consuetudine *univoca*<sup>54</sup>, la disuguaglianza di genere si oggettivava in diversi ambiti. In ambito economico e giuridico le donne erano considerate *beni*, proprietà dei mariti o dei padri<sup>55</sup>. In Inghilterra «la coppia sposata era considerata una singola entità, e l'identità giuridica della moglie era amalgamata con quella del marito»<sup>56</sup>. Matrimonio significava assorbimento spirituale, materiale, economico e giuridico della donna nel marito<sup>57</sup>. In Italia, fino alla riforma del diritto della famiglia (1975), l'uomo aveva «un illimitato potere sulla moglie e sui figli minori»<sup>58</sup>. Durante il ventennio fascista, si scoraggiava il lavoro extradomestico delle donne<sup>59</sup> considerate: «esseri emotivi e capricciosi i cui processi mentali non segu[ivano] percorsi razionali»<sup>60</sup> e destinate a essere subordinate all'autorità del marito fin nella gestione della casa<sup>61</sup>.

La disuguaglianza di genere emergeva anche in ambito sessuale che era segnato dalla «doppia morale»<sup>62</sup> che ammetteva una sessualità dominata dalla virtù femminile e dal dongiovannismo maschile, che era connessa alle esigenze riproduttive e che aveva alla sua base tre cause<sup>63</sup>. La grande ignoranza in materia sessuale che prevalse fino al XIX sec. e che fece sì che la sessualità fosse un grande segreto oggetto di discussione

---

<sup>53</sup> A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 72.

<sup>54</sup> Secondo Lloyd Bonfield le consuetudini della disuguaglianza tra uomo e donna spesso erano costruzioni teoriche e non realmente applicate. Egli immagina una donna più libera e uguale all'uomo di quanto invece appaia dalle tradizionali ricostruzioni storiche. Ad esempio, se da un lato in Inghilterra la donna al momento del matrimonio era letteralmente "assorbita" dal marito sia a livello economico sia giuridico, perdendo ogni suo diritto, in realtà «questi vincoli erano teorici e non venivano sempre tenuti in considerazione» e la «unità della persona» era solo un costrutto legale non sempre applicato (Cfr. L. Bonfield, *Gli sviluppi del diritto di famiglia in Europa*, in M. Barbagli, D.I. Kertzer (a cura di), *Storia della famiglia in Europa. Dal Cinquecento alla Rivoluzione francese*, Laterza & Figli, Milano 2001, pp. 167-171).

<sup>55</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 72, 73.

<sup>56</sup> L. Bonfield, *Gli sviluppi del diritto di famiglia*, cit., p. 167.

<sup>57</sup> Dal momento del matrimonio il marito disponeva della moglie e di ogni sua proprietà. La sudditanza della moglie nei confronti del marito la privava di ogni possibilità di intraprendere qualsiasi impresa commerciale e quindi, *di fatto*, la privava di ogni libertà. Questa dipendenza economica incideva anche sulla vita sentimentale. Una vedova poteva sperare di risposarsi solo nel caso in cui il marito le avesse lasciato risorse appetibili da offrire al nuovo uomo, o nel caso in cui il nuovo coniuge avesse potuto guadagnare, dal matrimonio, una via d'accesso a uno status sociale o lavorativo migliore. Al contrario un uomo, che aveva maggiore accesso alla proprietà e ai mezzi di sussistenza, anche se vedovo poteva trovare più facilmente una moglie (Cfr. C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, cit., p. 27).

<sup>58</sup> Cfr. C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., p. 47.

<sup>59</sup> Cfr. C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., p. 48.

<sup>60</sup> A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., p. 15.

<sup>61</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 69.

<sup>62</sup> A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., p. 14. Per doppia morale s'intende proprio quell'attitudine che caratterizzava le famiglie moderne e pre-moderne e che da un lato associava la virtù alla castità e fedeltà della donna, e dall'altro, riteneva virtuoso che l'uomo avesse relazioni extraconiugali.

<sup>63</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 71, 72.

dei soli specialisti<sup>64</sup> al punto che le donne arrivavano al matrimonio senza nessuna conoscenza sul sesso salvo sapere che era uno degli «istinti indesiderabili degli uomini e che occorreva sopportarlo»<sup>65</sup>. L'assenza di metodi contraccettivi che rese difficilmente praticabile il controllo delle nascite fin quasi la prima guerra mondiale<sup>66</sup> alimentando la convinzione che il sesso fosse, di fatto, un *dovere* a riprodurre di ogni donna verso la sua famiglia. E infine la tradizione cristiana che presupponeva l'esistenza di una legge di natura secondo cui il sesso non era qualcosa di cui si potesse disporre liberamente ma che doveva avvenire solo a fini riproduttivi e all'interno della famiglia, e che portò la donna a essere considerata un essere destinato a garantire la discendenza piuttosto che un individuo da amare<sup>67</sup>. In virtù di questi elementi l'unico compito della donna era essere madre e moglie virtuosa e garantire verginità, costanza, fedeltà e soprattutto una discendenza numerosa. Al contrario il dongiovannismo era considerato un tratto costitutivo della mascolinità, e addirittura si pensava che per il benessere fisico dell'uomo fosse necessario avere una molteplicità di esperienze sessuali<sup>68</sup>.

La disuguaglianza di generazione – dovuta soprattutto all'elevato tasso di natalità e mortalità infantile<sup>69</sup> che abbassava la percezione del valore della vita degli infanti, e dal fatto che i figli erano visti come piccoli uomini e come unità produttive – faceva sì che i rapporti tra generazioni fossero caratterizzati da *insensibilità* e *indifferenza* verso i bambini che «non erano considerati come individui»<sup>70</sup>, visti ma non ascoltati, unità economico-produttive più che persone e figli<sup>71</sup>.

Nell'800 la divisione della casa dal luogo di lavoro mise sempre più la donna al centro della vita del focolare domestico e dell'educazione dei figli<sup>72</sup> e la diffusione del romanzo promosse gli ideali dell'amore romantico e del corteggiamento. Questi elementi contribuirono a liberare il legame matrimoniale dai fattori economici e a gettare le basi per giungere all'uguaglianza fisica e sentimentale tra moglie e marito,

---

<sup>64</sup> Cfr. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., pp. 31, 32.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 35, 36.

<sup>67</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 72, 73. Questa idea emerge in generale nella descrizione che l'autore fa della relazione marito moglie all'interno della famiglia moderna.

<sup>68</sup> Cfr. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., p. 14. L'uomo era autorizzato ad avere avventure sessuali con amanti, cortigiane, prostitute e domestiche, il che era garanzia di vitalità, forza, benessere e motivo di orgoglio applaudito come atto di eroismo fisico e mentale (Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 71-73).

<sup>69</sup> Nei paesi occidentali nel '600, la mortalità infantile si aggirava intorno al 25% nel primo anno di vita e al 50% entro i primi dieci anni (Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 70-73).

<sup>70</sup> A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 72.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 77.

<sup>72</sup> Cfr. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., p. 52.

padre e figli<sup>73</sup>. Marito e moglie cominciarono a riscoprire l'affettività, a rivestire un ruolo centrale nella famiglia e a sentirsi «soci di un'impresa sentimentale comune»<sup>74</sup>. La moglie non era più vista solamente come *donna*, delegata alla riproduzione e subordinata rispetto all'uomo ma come *sposa* e *madre* oggetto di nuove attenzioni. Il suo regno era la cura dei figli, della casa e dell'amore coniugale<sup>75</sup>. La riduzione del numero dei figli, l'inizio della diffusione dei metodi contraccettivi e l'accettazione del controllo delle nascite, non più considerato peccato, contribuirono alla separazione della sessualità «dal ciclo interminabile di gravidanze e parti»<sup>76</sup>, rimettendo in discussione definitivamente il legame tra sesso e riproduzione e restituendo alla donna il suo corpo e la possibilità di disporre del *sesto* a suo piacimento.

La «liberazione della sessualità»<sup>77</sup> e l'aumento dell'uguaglianza ebbe un'ulteriore spinta a partire dal XX sec. quando l'aumento della mobilità e la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa innescarono un incremento dell'*autoriflessività* sull'io e sull'identità di sé, dando avvio a una serie di dibattiti e riflessioni di dominio pubblico sulla sessualità, che portarono l'individuo a domandarsi sempre più sulla sua identità e a cercare di liberarsi dai ruoli sessuali prestabiliti<sup>78</sup>.

Il XX sec., grazie a trasformazioni di tipo economico e sociale, portò a un'emancipazione totale della donna e dei giovani dal loro status di subordinazione rispetto all'uomo-padre-marito. La prima metà del '900 vide lo sviluppo del lavoro nelle industrie e nelle città, la diffusione dei beni di consumo come «la Lambretta, la Vespa, i Jeans americani e il Rock and Roll»<sup>79</sup> e l'aumento del tempo libero che favorì anche nuove forme d'incontro, lontano dagli occhi dei genitori, tra ragazze e ragazzi. Le adolescenti degli anni '50, cresciute all'ombra dell'ideale di donna-madre-moglie-casalinga, iniziarono ad andare a scuola più a lungo, a lavorare nel settore dei servizi negli anni '60, ad avere meno figli rispetto alle loro madri e sorelle maggiori, a

---

<sup>73</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 35.

<sup>74</sup> A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., p. 35. Già nella prima metà dell'Ottocento all'interno della famiglia i coniugi andavano verso una forma di uguaglianza in cui si poteva dire che l'uomo «[aveva] potere sulla persona e sulla condotta della moglie. Lei, sulle inclinazioni di lui: lui governa[va] attraverso la legge; lei con la persuasione [...] l'impero della donna [era] un impero di dolcezza [...] i suoi ordini [erano] le carezze, le sue minacce [erano] le lacrime» (La citazione è tratta da un articolo sul matrimonio pubblicato nel 1839, ripresa da F. Cancian, *Love in America*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 21, ora in A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., p. 53).

<sup>75</sup> Cfr. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., pp. 52, 53.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>78</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 40, 41.

<sup>79</sup> C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., p. 26.



usufruire dei vari servizi pubblici, sociali, sanitari e soprattutto per l'infanzia in un modo che mai era avvenuto prima<sup>80</sup>. In un processo di sempre maggiore emancipazione.

Oggi non restano che alcune piccolissime tracce della disuguaglianza tra mogli e mariti<sup>81</sup>, genitori e figli, e in generale è scomparsa la tendenza a considerare donne e bambini inferiori in diritti e natura rispetto a uomini e adulti. Eppure il conseguimento dell'uguaglianza vive di un paradosso. Se da un lato è una conquista sociale ricca di promesse e aspetti positivi, d'altro canto è uno sviluppo carico di minacce.

Dal punto di vista della sessualità, la rivoluzione sessuale ha inaugurato quella che Giddens definisce una «sessualità duttile»<sup>82</sup>, eccentrica, libera dai vincoli della riproduzione e della legge di natura, in cui il sesso è visto come qualcosa di non più definito, ma da scoprire e modificare, di cui disporre soggettivamente a piacimento<sup>83</sup>.

La liberalizzazione della sessualità non più relegata all'ambito matrimoniale<sup>84</sup>, e liberata delle categorie di legittimità e illegittimità è il più grande segno dell'uguaglianza tra uomo e donna, tra giovani e adulti. E ha portato con sé come effetti paralleli una cultura nuova e più libera della sessualità, una maggiore conoscenza del proprio corpo, la crescita delle attese femminili in ambito sessuale<sup>85</sup>, una sempre maggiore tolleranza verso l'omosessualità<sup>86</sup>, e verso i *nuovi modi di fare coppia*, e la riscoperta di un'uguaglianza basata sull'emotività e il desiderio d'intimità<sup>87</sup>. D'altro canto, nel momento in cui la sessualità si è liberata dalle prigioni della natura in realtà, si è appesantita del peso della transitorietà, alterabilità e indefinibilità di tutte le identità assunte. La rinegoziazione continua del proprio Sé sessuale ha riempito di ansia la vita,

---

<sup>80</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 26.

<sup>81</sup> Dal punto di vista del diritto questo processo di emancipazione delle donne dalla subordinazione all'uomo è evidente ad esempio in una sentenza della Corte di Cassazione del 1968 che stabiliva che la donna che non cambiava la propria residenza per congiungersi al marito non poteva più essere condannata per abbandono del tetto coniugale, e ancora nella negazione, introdotta dalla riforma del diritto di famiglia del 1975, di un «quadro normativo che parlava il linguaggio dell'autorità (maschile), dell'obbedienza (femminile), e dell'onore sessuale che doveva essere preservato e vendicato» (C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., p. 53). Negli stessi anni venne anche eliminata la figura legale del *capofamiglia*, con cui si negava la superiorità di uno dei coniugi sull'altro e sui figli, in favore invece di un tipo di vita familiare basata sul consenso e sulla negoziazione (Cfr. C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., p. 54).

<sup>82</sup> A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., p. 8.

<sup>83</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 74, 75.

<sup>84</sup> Giddens afferma «fra gli adolescenti le ragazze sentono di avere diritto a una loro vita sessuale compresi i rapporti sessuali completi, a qualsiasi età lo ritengano adeguato» (A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., p. 17).

<sup>85</sup> Le donne considerano naturale ricevere oltre che dare piacere sessuale, al punto che oggi sono sempre più coinvolte in relazioni extraconiugali dovute all'insoddisfazione sessuale (Cfr. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., pp. 18-20).

<sup>86</sup> L'omosessualità nelle società moderne era considerata una perversione e trattata come una malattia psichiatrica (Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 74, 75).

<sup>87</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 74, 75.

colmata del sospetto che ogni scelta sia menzogna o errore, che non si sia esplorata ogni possibilità, o che non si stia agendo responsabilmente verso il proprio Io<sup>88</sup>.

Dal punto di vista sociale la sessualità si è separata da quello che era il suo ambito tradizionale: la relazione. E proprio per questo si può parlare d'inflazione *della sessualità*. Una sessualità che quantitativamente ha un ruolo sempre maggiore nella vita dell'individuo, ma che qualitativamente è sempre meno soddisfacente<sup>89</sup>. Una sessualità libera dai legami che promette di essere efficiente, di *rendere come un bene di consumo*, e proprio questa promessa è la *cronaca della morte annunciata* di una sessualità piena di ansie, che si riempie di aspettative cui non sa adempiere e che deve continuamente scappare di partner in partner per salvarsi dal collasso<sup>90</sup>.

Anche il processo di uguaglianza genitori-figli è concluso, ma la conquista dell'uguaglianza ha portato grandi benefici e con essi anche gravi minacce.

Oggi i genitori tengono molto di più ai figli, che sono il frutto di una decisione dovuta a esigenze psicologiche ed emozionali piuttosto che a calcoli economico-produttivi<sup>91</sup>. D'altro canto però, secondo Zygmunt Bauman, anche la scelta di fare figli rientra nella mentalità consumistica delle società del consumo. Nell'attuale situazione di incertezza, sfiducia di fronte a un futuro che non promette più niente di buono e di paura verso una società in cui ci si sente soli e continuamente minacciati da attacchi terroristici, guerre e crisi economiche<sup>92</sup>, gli adulti hanno smesso di considerare i figli come risorse produttive per cominciare a considerarli *beni di consumo* destinati a soddisfare le loro voglie emotive e a colmare le loro paure<sup>93</sup>, piuttosto che creature fragili e deboli, di cui prendersi cura responsabilmente. In questo contesto la relazione adulto-giovane è diventata una relazione *simmetrica*<sup>94</sup>, il principio di autorità<sup>95</sup>-

---

<sup>88</sup> Secondo Bauman il viaggio di definizione della propria sessualità non termina mai e la metà è sempre velata dall'incertezza del futuro (Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., pp. 76, 77).

<sup>89</sup> Cfr. H. Gutierrez, *La sessualità e l'individualismo moderno*, cit., pp.14, 15.

<sup>90</sup> Secondo Bauman l'unione esclusivamente sessuale è illusoria. Lascia gli estranei distanti esattamente com'erano e li rende più consapevoli del loro estraniamento. È un'esperienza frustrante perché la società razionalista ha separato il sesso dall'innamoramento e dalla sensualità, ha eliminato la trascendenza dal sesso, l'ha privato del suo incantamento, riducendolo a mero atto fisiologico, a prestazione fisica giudicabile sulla base di criteri efficientistici. La società della razionalizzazione non ha compreso che il sesso può essere unione genuina solo all'interno di una storia comune, di un amore condiviso. E nel momento in cui pensava di alleggerire il sesso di tutti i suoi inconvenienti paradossalmente l'ha appesantito di aspettative che non può soddisfare (Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., pp. 62- 65).

<sup>91</sup> I figli sono passati dall'essere considerati «un beneficio economico» all'essere un «fardello economico» (Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 77).

<sup>92</sup> Cfr. M. Benasayag, G. Schmit, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, Éditions La Découverte, Paris 2003, tr. it., E. Missana, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 39.

<sup>93</sup> Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., pp. 57, 58.

<sup>94</sup> In una relazione simmetrica due individui stabiliscono un rapporto contrattuale. Genitori e insegnanti non sono più in grado di mantenere fede al proprio ruolo di guide responsabili, perché devono

anteriorità<sup>96</sup> è declinato, e gli adulti hanno perso i loro ruoli naturali di custodi responsabili della vita delle generazioni future. Questa perdita ha segnato la fine della relazione basata sulla responsabilità verso un bene comune e più in generale la fine stessa della *relazione*.

In questa logica del consumo, in cui i giovani sono immersi sin dalla nascita, nessuna forma di solidarietà e responsabilità verso gli altri è percepita come positiva. L'umanità appare come «una serie di individui isolati che intrattengono tra di loro innanzitutto delle relazioni contrattuali e competitive»<sup>97</sup>, la sola autorità e gerarchia accettate sono quelle del potere e del successo, e il solo bene futuro possibile non è quello comune, ma quello di chi vince.

I giovani non vogliono più obbedire perché non sanno più in virtù di quale bene futuro farlo, non sanno più per chi farlo, «non hanno mai conosciuto quel mondo pieno di promesse di cui sognavano le generazioni precedenti, sono figli di un futuro gravido di minacce»<sup>98</sup>, e per questo, in un mondo dove vince solo chi può schiacciare l'altro, lottano per non soccombere<sup>99</sup> o, in mancanza di contesti familiari capaci di accompagnarli nello sviluppo si rifugiano in un'adolescenza eterna che rifiuta l'impegno verso la società e il futuro collettivo<sup>100</sup>.

### iii. Il passaggio stabilità-fluidità

Tutti i tipi di legame sociale che nella modernità s'inserivano in una cornice di durabilità e affidabilità all'interno della quale era possibile costruire interazioni umane, nell'epoca della globalizzazione hanno assunto caratteri di fluidità, fragilità e transitorietà<sup>101</sup>.

Il passaggio dalla stabilità alla fluidità può essere osservato a due livelli: il primo riguarda i *luoghi* e i *tempi* delle relazioni tra i familiari, il secondo i *fondamenti* e la *gestione della sessualità* all'interno della relazione.

---

continuamente contrattare la propria pertinenza formativa in nome della libertà individuale (Cfr. M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, pp. 25, 26).

<sup>95</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 26, 27.

<sup>96</sup> Secondo Miguel Benasayag, il principio di autorità è sempre stato accompagnato dal principio di anteriorità: «il preesistente rispetto al giovane rappresenta automaticamente una fonte di autorità». L'antecedente rappresenta l'autorità perché incarna la possibilità di trasmissione della cultura. Questo principio non esclude il cambiamento ma dà ordine all'evoluzione attraverso la trasmissione e la responsabilità comune assunta come garanzia della sopravvivenza della comunità (Cfr. M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, cit., pp. 29, 30).

<sup>97</sup> Cfr. M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, cit., p. 29.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>99</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 33.

<sup>100</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 33-38.

<sup>101</sup> Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. 125.

## A. IL PASSAGGIO STABILITÀ-FLUIDITÀ A LIVELLO SPAZIALE E TEMPORALE

Secondo Saraceno il «vivere sotto lo stesso tetto»<sup>102</sup> è uno degli indicatori più semplici dell'esistenza di una famiglia, infatti spazialmente una famiglia è un nucleo di persone legato da rapporti di parentela che vivono nella stessa casa che include i parenti più stretti ed esclude il resto della società<sup>103</sup>. Questa definizione, però, era valida nelle famiglie tradizionali<sup>104</sup>, non più nell'epoca della globalizzazione che ha rimodellato gli spazi e i tempi della famiglia che ora è caratterizzata dal suo *dinamismo*<sup>105</sup>.

Nel mondo della globalizzazione tutto sfugge a ogni controllo, tutto è inafferrabile<sup>106</sup>. L'intensificazione delle relazioni prodotta dallo sviluppo delle tecnologie delle comunicazioni, dai mass media e dai commerci digitali e globali, ha trasformato il mondo in un villaggio globale, collegando località distanti come se fossero vicine e facendo sì che trasformazioni globali influissero sulle vite individuali e viceversa<sup>107</sup>. Questa intensificazione delle relazioni ha portato a una *simultaneità* e *neutralizzazione* di spazio e tempo<sup>108</sup>. Simultaneità perché ognuno in qualsiasi luogo o momento può essere ovunque. E neutralizzazione perché qualsiasi spazio e tempo si è distaccato dal suo significato tradizionale per diventare spazio e tempo *neutro*, cui può essere attribuito qualsiasi significato<sup>109</sup>. A livello individuale e relazionale questo fenomeno ha significato una crisi dei luoghi e dei tempi che non sono più qualitativamente distinti. L'individuo non percepisce più tempo e spazio come realtà

---

<sup>102</sup> C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, cit., p. 15.

<sup>103</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 15.

<sup>104</sup> Anche se questo non è vero in assoluto. Per quanto riguarda la famiglia a *lignaggio aperto* o *allargata* (XVI-XVII sec.) (cfr. L. Stone, *Famiglia*, cit., p. 8) non si può affermare che i confini familiari fossero delimitati dalla convivenza sotto lo stesso tetto, infatti, secondo Saraceno studi antropologici ed etnografici hanno mostrato come in passato nelle società non sviluppate, il confine dell'abitazione non sempre coincideva con i confini familiari (Cfr. C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, cit., p. 19). In questo senso il passaggio dalla stabilità alla fluidità, a livello spaziale, è segnato da un triplice movimento: dalla fluidità (nelle famiglie a lignaggio aperto) alla stabilità (nella famiglia tradizionale) alla fluidità (nelle strutture familiari dell'epoca della globalizzazione).

<sup>105</sup> Nel suo libro *Modernity and Self-Identity*, Giddens afferma: «Modern institutions differ from all preceding forms of social order in respect of their dynamism [...] Modernity radically alters the nature of day-to-day social life and affects the most personal affects of our experience» (Cfr. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity, Cambridge 1991, p. 1).

<sup>106</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 12.

<sup>107</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 19-31.

<sup>108</sup> <http://www.authorstream.com/Presentation/Carolina-65427-Time-space-disjuncture-Theoretical-approach-4-Theory-lecture-Structure-Revisiting-disj-Sports-ppt-powerpoint/> Power Point tratto dal sito dell'università di Oslo dalla facoltà di scienze umanistiche, consultato il 23/12/2009.

<sup>109</sup> Secondo Zygmunt Bauman oggi si è perennemente connessi benché in costante movimento. I nuovi mezzi di comunicazione hanno reso possibile non essere mai *fuori* o *via* si è sempre *dentro* ma mai in un singolo posto. Ognuno può essere in ogni momento in qualsiasi posto. In questo mondo flessibile non esiste più differenza tra un luogo e l'altro, un gruppo di persone e un altro. L'individuo è l'unico punto fisso in un universo in movimento, e le connessioni sono i suoi unici, sostituibili, punti di riferimento in mezzo alle sabbie mobili di una collettività indistinta, (Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. 83).

oggettive, naturali e cariche di significati identitari, relazionali e storici, ma come costrutti sociali<sup>110</sup>. Non c'è più un tempo e uno spazio dello sviluppo emotivo e della relazione di coppia, uno dell'incontro e uno della distanza, uno del pasto e uno del riposo, uno spazio dell'intimità e delle sicurezze familiari e uno spazio aperto e pubblico dell'incontro, ma ogni spazio è lo spazio in cui costruire nuove relazioni, e ogni tempo è il tempo della rinegoziazione di sé, dei propri valori e della propria identità. Il soggetto è protagonista di un percorso di autodefinizione tutto da costruire, senza nessun punto di riferimento nello spazio e nel tempo e la sua relazione con l'altro è qualcosa di molto vicino a un «esperimento sociale quotidiano»<sup>111</sup>, è «sperimentale»<sup>112</sup> e «aperta»<sup>113</sup> e come ogni esperimento non ha come caratteristica la stabilità e la durata nel tempo, ma pone l'individuo di fronte a «una serie complessa d'interazioni che devono essere costantemente contrattate e risolte»<sup>114</sup>.

La crisi di tempi e spazi ha significato la crisi dei luoghi e dei tempi della relazione, e ha portato alla frantumazione qualitativa dei rapporti familiari<sup>115</sup>. Il matrimonio e la famiglia *vecchio stile* hanno ceduto il posto a un modello flessibile di stare insieme: sono in aumento «le coppie semilibere: rivoluzionari delle relazioni che hanno fatto esplodere la soffocante bolla della coppia e vivono il rapporto a modo loro»<sup>116</sup>, coppie che vivono *relazioni part-time*, non mettono su casa insieme ma preferiscono vivere nel proprio appartamento, con il proprio conto in banca, i propri affetti e la propria cerchia di amici e condividere tempo e spazio solo quando ne hanno voglia<sup>117</sup>. In questo senso «famiglia» non indica più una coppia o un gruppo parentale che *vive sotto lo stesso tetto*, in un focolare domestico<sup>118</sup>: non tutte le persone che convivono sono considerate o si autodefiniscono famiglie<sup>119</sup>, e d'altro canto vi sono

---

<sup>110</sup> <http://www.authorstream.com/Presentation/Carolina-65427-Time-space-disjuncture-Theoretical-approach-4-Theory-lecture-Structure-Revisiting-disj-Sports-ppt-powerpoint/> Power Point tratto dal sito dell'università di Oslo dalla facoltà di scienze umanistiche, consultato il 23/12/2009.

<sup>111</sup> A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., p. 15.

<sup>112</sup> A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 71, 72.

<sup>113</sup> *Ibidem*, pp. 71, 72.

<sup>114</sup> *Ibidem*, pp. 71, 72. Una testimonianza di questo è ravvisabile nella diminuzione dei tassi di nuzialità, della fase di vita della famiglia coniugale nucleare e nell'aumento dell'instabilità coniugale. Tutti elementi che portano verso l'affermarsi del fenomeno della ricolonizzazione che produce una riaffermazione delle famiglie estese, in cui convergono figli adulti che tornano ad abitare con i genitori dopo un fallimento matrimoniale, e che mette in atto una serie di processi di rinegoziazione dei confini interni ed esterni della famiglia, del ritmo del tempo, degli spazi e della gestione dell'autorità, tipici della famiglia tradizionale (Cfr. C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, cit., pp. 38-41).

<sup>115</sup> Cfr. E.B. Riccio, *La famiglia tra modernità e protestantesimo*, cit., pp. 43, 44.

<sup>116</sup> Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. 51.

<sup>117</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 51, 52.

<sup>118</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 74, 75.

<sup>119</sup> Cfr. C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, cit., p. 16. Si può ragionevolmente affermare che «i confini spaziali [della famiglia] non sono sempre statici e chiaramente individuati, nel breve come

famiglie che hanno fatto dell'assenza dello spazio comune il loro luogo d'incontro preferenziale.

Allora cos'è famiglia nell'epoca della globalizzazione? Una definizione nuova di famiglia può essere rintracciata solo nel legame sentimentale o relazionale: è famiglia non un gruppo d'individui che s'incontrano sotto lo stesso tetto o nello stesso tempo, ma che intrattengono una relazione affettiva<sup>120</sup>. Eppure questa definizione sembra attestare velatamente la tragica sconfitta non della famiglia ma della relazione stessa. Questo stare insieme flessibile è paradossalmente isolante, è il modello della connessione virtuale in cui vi è un aggregato mobile d'individui autonomi che fanno la stessa cosa, magari anche nello stesso momento, ma senza avere nulla in comune. È uno stare insieme che distrugge la relazione nel momento in cui libera dal contatto, condivide con le relazioni di co-presenza la tensione tra vicinanza e distanza, tra realtà e immaginazione, ma pone l'accento unilateralmente sulla distanza e sull'immaginazione. È la vittoria di una prossimità che non è vicinanza, del luogo che è un *non-luogo*, uno spazio senza carattere, senza storia e senza identità. È la vittoria dell'estraneità in cui comunicare e stare in relazione non sono più sinonimi, e in cui esserci-con-gli-altri non significa più costruire con loro legami di vicinanza<sup>121</sup>.

## **B. IL PASSAGGIO STABILITÀ-FLUIDITÀ A LIVELLO SENTIMENTALE E SESSUALE**

Nell'epoca della globalizzazione, il ruolo economico, politico e sociale della coppia ha ceduto il passo a una rivalutazione dell'amore, dell'attrazione sessuale e della comunicazione emozionale dell'intimità. Questo spostamento in positivo ha portato al riconoscimento dell'importanza dell'interiorità e della sua comunicazione nella relazione, del ruolo centrale dell'amore e dell'empatia verso l'altro, e della complessità della natura umana che non può essere ridotta soltanto alla corporeità.

D'altro canto in negativo, la centralità della comunicazione affettiva dell'intimità ha dato luogo alla flessibilità tipica delle relazioni amorose costituendone il

---

nel lungo periodo» (C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, cit., p. 33). Un esempio di questo s'individua nel fatto che le definizioni di famiglia, utilizzate dagli organi di rilevazione nazionali, hanno avuto negli ultimi anni una continua ridefinizione: la Danimarca circoscrive la famiglia al nucleo coniugale con gli eventuali figli conviventi e non sposati, la Germania considera la famiglia sulla base del criterio della condivisione delle risorse «fino a sostenere che un individuo possa far parte di più unità familiari, nella misura in cui condivide con esse qualche risorsa economica indipendentemente dalla coabitazione» (C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, cit., p. 35). Infine l'Italia considera il figlio convivente non sposato come facente parte del nucleo familiare d'origine a prescindere dall'età. (Cfr. C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, cit., pp. 34, 35).

<sup>120</sup> Cfr. C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, cit., p. 16.

<sup>121</sup> Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., pp. 86-88.

limite più grande. La solitudine dell'individuo atomizzato, in una società in cui la famiglia e le altre istituzioni hanno allentato i legami inclusivi, ha spinto le persone a stabilire rapporti di conoscenza che ruotano intorno all'esteriorizzazione dell'interiorità. Grazie ai mezzi di comunicazione di massa la possibilità dei contatti è sempre più vasta e variopinta, ma la sua molteplicità la rende anche più evanescente e legata a un rapporto di facciata in cui l'interesse per gli altri è solo esteriore, tutto giocato sull'emotività, e l'impegno duraturo è sempre più remoto. *Le intimità* sono scambiate in modo fugace aprendo la possibilità a una molteplicità di relazioni che però non sono in grado di sostituire una relazione primaria stabile, e lasciano l'individuo sostanzialmente al suo stato originario d'isolamento sociale<sup>122</sup>.

Nella relazione basata tutta sull'intimità, la sessualità ha assunto un ruolo centrale. Infatti, in un contesto in cui la salvezza sta nella velocità e nel rapido susseguirsi delle relazioni, il tempo per conoscersi reciprocamente e diventare *realmente* intimi deve essere ridotto al minimo e la sessualità, paradossalmente, è divenuta la via preferenziale per diventare *rapidamente* intimi. Per questo non può più essere ancorata al matrimonio, alle esigenze riproduttive e al genere, ma deve essere «duttile»<sup>123</sup>, eccentrica e flessibile, non più definita in termini rigidi e rappresentata dall'eterosessualità, divenuta soltanto una delle opzioni possibili<sup>124</sup>.

Questa sessualità liberata da ogni costrizione sociale, affettiva e biologica, si è rivelata schiava di se stessa, prigioniera dell'economia dell'efficientismo e dell'utilitarismo. Divincolandosi dal suo ambito preferenziale – la relazione – la sessualità è stata declassata a requisito *fondamentale* per iniziare e giudicare una relazione soddisfacente, a mero atto fisiologico<sup>125</sup>. E in questo disincantamento ha perso la sua dimensione più profonda e ha messo l'uomo di fronte a una dura realtà. Questa sessualità liberata è prigioniera delle sue promesse, deve essere costantemente verificata, contrattata, rinegoziata, senza mai possibilità di fermarsi perché se nulla

---

<sup>122</sup> U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, tr. it., W. Privitera, C. Sandrelli, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2005, pp. 168, 169.

<sup>123</sup> A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., p. 8.

<sup>124</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 74. Il *genere* è considerato come un campo di forze contrastanti, in cui da un lato si trovano fattori fissi legati alla corporeità, e dall'altro, fattori flessibili legati all'intimità. In questo campo di forze l'intimità ha la meglio, mentre i fattori corporei sono secondari e modificabili, il che pone in essere una revisione delle categorie di genere svincolate dalle costrizioni anatomiche e dalle norme sociali. Il corpo, liberato dagli ancoraggi biologici, è pensato come specchio dell'interiorità, manifestazione di una sessualità *aperta*, e *da costruire*, sottoposta a un'azione incessante di modellazione (Cfr. A. Zamperini, *Famiglie, genere, differenze*, in F. Angeli (a cura di) *Rivista di studi familiari. Famiglia Interdisciplinarietà Ricerca*, n.1-2009, Milano 2009, pp. 5-9).

<sup>125</sup> Cfr. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., pp. 18-20. Oggi il coinvolgimento in una storia d'amore è basato sulla qualità del coinvolgimento emotivo e sessuale finché la storia dura.

importa, se niente è certo, allora tutto è e deve essere negoziabile. Ma nella negoziazione si rischia di sbagliare, e di non essere all'altezza delle proprie prestazioni, se sessualità è solo atto fisiologico, se è solo merce tra le merci, il rischio è quello della legge del mercato: vince chi è più competitivo<sup>126</sup>.

## 2) Prospettiva psicologica

Per la prospettiva psicologica si è scelto di analizzare le strutture familiari ricollegandosi alle chiavi di lettura analizzate dalla prospettiva sociologica con l'intento di integrarle attraverso l'apporto della «terapia della famiglia»<sup>127</sup>. In generale la terapia sistemica della famiglia offre un controbilanciamento ai trend posti in rilievo dall'analisi sociologica.

### i. Il passaggio individuo-individuo integrato<sup>128</sup>

La «terapia della famiglia» nacque negli USA intorno alla metà del XX sec. con l'intento originario di preservare la famiglia americana “normale”<sup>129</sup> dal disfacimento. Cioè, paradossalmente, nel momento in cui le società occidentali si dirigevano verso l'individualismo sfrenato<sup>130</sup>, nacque il bisogno di offrire un'alternativa all'atomizzazione della società. La nascita della terapia familiare è il «tentativo di una società inquieta di proteggersi dalla disgregazione, cercando di perpetuare quella che sembra[va] la forma di convivenza ideale [...] attraverso la cura»<sup>131</sup>.

---

<sup>126</sup> Lo scrivente ritiene che vi sia una connessione tra questa sessualità mercificata e i due fenomeni contemporanei che sono: 1) il rapporto tra i giovani e sostanze eccitanti come Viagra e Cialis, 2) il rapporto tra giovani e violenza sessuale.

<sup>127</sup> P. Bertrando, D. Toffanetti, *Storia della terapia familiare*, cit., p. 58.

<sup>128</sup> Ciò che è *integrato* è «completato delle parti mancanti o accresciuto con elementi aggiuntivi» (Voce “Integrato”, *Il Devoto-Oli*, cit., p. 1432). Un *individuo integrato* è una persona che non può essere considerata “finita in se stessa”, ma che è incompleta sin dalla genesi della sua formazione identitaria, e che richiede d'essere integrata nell'incontro con l'altro.

Qui ci si rifarà principalmente all'opera di Maurizio Andolfi, *La terapia con la famiglia* (Cfr. M. Andolfi, *La terapia con la famiglia. Un approccio relazionale*, Astrolabio, Roma 1977).

<sup>129</sup> Negli USA della seconda metà del '900 con la dicitura “famiglia normale” generalmente s'intendeva la famiglia mononucleare degli anni '50 che Giddens definisce *famiglia tradizionale*, lo stereotipo dei film e telefilm USA (Cfr. P. Bertrando, D. Toffanetti, *Storia della terapia familiare*, cit., pp. 59-61).

<sup>130</sup> N.J. Smelser, *Sociology*, Prentice Hall, USA 1991, trad. it. A. Savio, M. Aldrovandi, *Manuale di Sociologia*, Il Mulino, Milano 1995, pp. 387, 388. Nel 1880 il censimento della popolazione USA rivelò che S. Francisco era diventata la prima città dei single, il 53% degli abitanti vivevano soli e non avevano relazioni di parentela. In questa tendenza seguivano Seattle con il 48%, Washington 45%, Oakland 39%, New York 37%, e la media nazionale era del 27% (N.J. Smelser, *Manuale di Sociologia*, cit., p. 387).

<sup>131</sup> P. Bertrando, D. Toffanetti, *Storia della terapia familiare*, cit., p. 60. La terapia della famiglia alla sua nascita aveva i caratteri di un'ingegneria sociale che si prefiggeva di ricondurre la famiglia a una pretesa normalità e di agire sul miglioramento della società partendo dal livello microsociale. La nascita della psicologia della famiglia subì l'influsso: 1) dello sviluppo della cibernetica da cui prese la visione sistemica; 2) dell'ascesa politica ed economica degli USA a nazione guida del mondo nello stabilimento dei valori sociali morali e culturali da cui prese l'ottimismo; 3) della presenza negli USA di scienziati



A livello epistemologico la terapia sistemica della famiglia offre tre controbilanciamenti all'individualismo contemporaneo. In primo luogo afferma che ogni individuo è un essere relazionale inserito in un'unità che lo trascende. I teorici della *terapia sistemica della famiglia* partivano dal presupposto che il pensiero freudiano sbagliasse nel considerare l'individuo come fonte unica dei suoi mali, ignorando le pressioni che il mondo esercitava su lui, così cominciarono a osservarlo nelle sue relazioni interpersonali con la famiglia intesa come microsocietà<sup>132</sup>. Minuchin diede grande impulso a uno spostamento d'accento dalle dinamiche interiori a quelle interpersonali, e considerò l'individuo come realtà complessa inserita nel contesto più ampio del gruppo familiare<sup>133</sup>. Infatti, secondo Minuchin: «la nostra cultura ha messo l'individuo in posizione preminente [...] e questo è un incredibile abbaglio giacché non esistono individui svincolati da un contesto: vivere significa crescere insieme, mescolarsi agli altri cooperare ma anche competere con i propri simili»<sup>134</sup>. In questo senso la *famiglia* è la prima affermazione della necessità di relazione tra gli individui. La persona è ontologicamente incline a stringere relazioni per co-costruire<sup>135</sup> la sua identità relazionale che è la famiglia stessa, e più in generale l'insieme della collettività.

In secondo luogo la terapia sistemica afferma che i disagi dell'individuo, e di conseguenza anche il suo benessere, sono saldamente legati alle relazioni che la persona intrattiene con gli altri<sup>136</sup>. Osservando le dinamiche esistenti all'interno dei *gruppi familiari* nella maggioranza dei casi il vero disagio non è il disturbo espresso da una persona o un gruppo, ma i significati che sono dati al disturbo stesso. Infatti, i disturbi assumono significati diversi secondo le prospettive da cui si osservano: se sono analizzati come disturbi mentali, intrinseci all'individuo, si guarderà alla persona come un universo chiuso, staccato dal contesto sociale, e si ricercheranno solo al suo interno le cause del disturbo. In questo modo non si noteranno portate, significato e implicazioni relazionali del contesto sociale in cui il disagio ha preso vita, e si tenderà a

---

arrivati da ogni parte del mondo dopo la seconda guerra mondiale, di mezzi di comunicazione evoluti che consentirono di scambiarsi le informazioni, e di nuove tecnologie di registrazione (Cfr. P. Bertrando, D. Toffanetti, *Storia della terapia familiare*, cit., pp. 59-61).

<sup>132</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 74, 75.

<sup>133</sup> L'utilizzo della locuzione «terapia della famiglia» da ora in poi fa riferimento esplicito alla definizione utilizzata da Minuchin (Cfr. P. Bertrando, D. Toffanetti, *Storia della terapia familiare*, cit., p. 95).

<sup>134</sup> S. Minuchin, *Family Kaleidoscope*, President and Fellows of Harvard College, USA 1984, tr. it., C. Mazzanti, *Caleidoscopio Familiare. Appunti di uno psicoterapeuta della famiglia*, NIS, Roma 1989, p. 10.

<sup>135</sup> Cfr. S. Minuchin, M.P. Nichols, W.-Y. Lee, *Famiglia*, cit., p. x.

<sup>136</sup> Se non esiste individuo non relazionale, non esiste nemmeno azione, e crisi non relazionale: famiglia e comunità sono partecipi a tutti i livelli della formazione identitaria dell'individuo e della famiglia, e anche delle sue azioni sane o patologiche (Cfr. M. Andolfi, *La terapia con la famiglia. Un approccio relazionale*, Astrolabio, Roma 1977, p. 24).

separare l'individuo e i suoi problemi dagli altri<sup>137</sup>. Al contrario la famiglia e la società sono un tutto organico, un «*sistema relazionale*»<sup>138</sup> in cui è fondamentale comprendere quello che accade *tra* gli individui che fanno parte del sistema poiché «le famiglie si presentano come insieme d'individui che si condizionano a vicenda in maniera potente ma difficilmente decifrabile»<sup>139</sup>. La grande rivoluzione della teoria dei sistemi familiari risiede proprio «nella scoperta dell'inestricabile intreccio tra le singole esistenze e del ruolo che il modo in cui interagiscono l'uno con l'altro ha sul comportamento dei membri della famiglia»<sup>140</sup>. Il comportamento dei membri della famiglia è indissolubilmente correlato a quello degli altri, l'agire non è indipendente, ma co-determinato, poiché soggetto all'influsso di forze reciproche. Quest'idea mette in discussione la fiducia eccessiva nell'esistenza di un sé individuale, di quell'isola di autonomia e libertà di scelta che l'individuo ha creduto di essere<sup>141</sup>, e afferma che il gruppo ha una grande responsabilità nella crescita sana della persona.

Infine la terapia sistemica afferma un valore positivo della persona che non è inghiottita dal gruppo ma ne è elemento fondamentale e contributo vitale. Tra individuo e gruppo esiste una *circolarità relazionale*, un movimento che va dall'individuale al collettivo<sup>142</sup> e viceversa, in cui ciascuno dei due poli, in ogni momento influenza l'altro, in virtù del fatto che tanto la persona quanto il gruppo traggono linfa vitale l'uno dall'altro<sup>143</sup>. In questo senso la famiglia è un sistema all'interno del quale ogni comportamento assume un significato relazionale che non deriva dalla somma dei comportamenti ma li comprende e supera articolandoli in un «insieme funzionale»<sup>144</sup>.

In questo quadro ogni persona offre un contributo essenziale e imprescindibile alla famiglia, e non è assorbita nel gruppo ma né organo vitale. Per questo si può

---

<sup>137</sup> Cfr. M. Andolfi, *La terapia con la famiglia*, pp. 9, 10. Al riguardo Fritjov Capra afferma che mentre il pensiero analitico smonta e separa per comprendere, il pensiero sistemico è "contestuale", e comprende nel contesto di insiemi più ampi (Ora in M. Selvini, *Reinventare la psicoterapia. La scuola di Mara Selvini Palazzoli*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 69).

<sup>138</sup> Da questo momento in poi ogni volta che si parlerà di sistema relazionale s'intenderà «l'insieme costituito da più unità collegate tra di loro in modo che un cambiamento nello stato di una unità sarà seguito da un cambiamento nelle altre unità; tale cambiamento sarà seguito da un cambiamento di stato nell'unità primitivamente modificata e così via» (Ora in M. Andolfi, *La terapia con la famiglia*, cit., p. 13). Secondo il vocabolario della lingua italiana sistema è «un complesso di elementi che mantenendo le proprie caratteristiche formano un tutto organico integrandosi a vicenda» (Voce "Sistema", *Dizionario della lingua italiana*, a cura di G. Gabrielli, Carlo Signorelli Editore, Milano, 1993, p. 2006).

<sup>139</sup> S. Minuchin, M.P. Nichols, W.-Y. Lee, *Famiglia*, cit., p. 5.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>141</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 91.

<sup>142</sup> Cfr. M. Andolfi, *La terapia con la famiglia*, cit., p. 18.

<sup>143</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 17, 18.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 20.

affermare che «la formazione di una famiglia è un atto alchemico in cui due persone tentano di fondere le proprie esistenze senza rinunciare alla propria identità»<sup>145</sup>.

## ii. Il passaggio uguaglianza-disuguaglianza integrata

Secondo Minuchin il fatto che nell'organizzazione familiare creata dal maschio le donne siano il centro della vita familiare e assumano su loro il compito di mandare avanti la casa è pressoché universale<sup>146</sup>. Questa struttura in sé non è sbagliata, finché si tiene presente che è solo una delle strutture possibili, che non può essere assolutizzata, né divenire un modello organizzativo eccessivamente rigido che rischierebbe di privare gli individui della gioia di crescere e sperimentarsi all'interno della famiglia<sup>147</sup>.

Secondo la terapia sistemica la famiglia è il luogo all'interno del quale l'individuo può ricomprendere e costruire se stesso e il suo ruolo in funzione degli altri e delle sue modalità di sviluppo<sup>148</sup>. Secondo la teoria dei sistemi familiari all'interno della famiglia gli individui hanno diverse funzioni che dipendono dalle loro caratteristiche e dai sottosistemi di cui fanno parte<sup>149</sup>. In questo senso, da un lato la terapia sistemica nega la disuguaglianza: nella famiglia tutti gli individui hanno uguale importanza poiché ognuno contribuisce in pari misura allo sviluppo del sistema. D'altro canto però ogni persona è disuguale, o meglio speciale e insostituibile.

A questo bisogna aggiungere che la famiglia è un «sistema attivo che si autogoverna attraverso regole che si sviluppano e si modificano nel tempo attraverso tentativi ed errori»<sup>150</sup>. È paragonabile a un *organismo vitale* all'interno del quale si generano tensioni le cui possibilità di superamento sono direttamente proporzionali alla capacità degli individui di modificare le proprie posizioni in virtù delle nuove situazioni che si presentano. In questo *sistema aperto e dinamico* gli individui sono chiamati ad assumere ruoli nuovi e diversi in base alle loro qualità speciali. In questo senso la famiglia è ben rappresentata dalla metafora della *danza* in cui ognuno entra in gioco e deve assumere ruoli nuovi a seconda dei ruoli assunti dagli altri. Come in ogni danza, i ruoli non sono definitivi ma devono essere costantemente verificati e attualizzati<sup>151</sup>.

In questa danza gli individui si scoprono complementari nelle loro differenze e punti comuni. A questo proposito Minuchin ricorda che «la *complementarità* è la colla

---

<sup>145</sup> S. Minuchin, M.P. Nichols, W.-Y. Lee, *Famiglia*, cit., p. 57.

<sup>146</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 39.

<sup>147</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 39.

<sup>148</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 12.

<sup>149</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 6, 12.

<sup>150</sup> M. Andolfi, *La terapia con la famiglia*, cit., p. 15.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 16.

che tiene insieme le persone. Interessi e valori condivisi consentono la convivenza, ma sono le differenze a rendere la vita interessante e fanno sentire un reciproco sostegno e arricchimento nella coppia»<sup>152</sup>.

### iii. Il passaggio fluidità-stabilità integrata

Il passaggio fluidità-stabilità può essere osservato su due livelli.

#### A. LA TENSIONE INTRAFAMILIARE TRA OMEOSTASI<sup>153</sup> E TRASFORMAZIONE

Negli anni '60 Ronald D. Laing (1927-1989) fu l'esponente dell'attacco più aspro contro l'istituzione familiare. Secondo lui i figli erano prigionieri di famiglia e contesto culturale, forze repressive che schiacciavano l'individuo al fine di mantenere lo *status quo*<sup>154</sup>. La famiglia era considerata come un avversario omeostatico e resistente alle innovazioni: un sistema ottuso, rigido, repressivo e aggrappato alle proprie modalità di funzionamento<sup>155</sup>. La terapia sistemica si oppose a questa visione affermando che «la famiglia è un sistema in costante trasformazione»<sup>156</sup>. Un *sistema aperto*<sup>157</sup> soggetto a un mutamento continuo, che interagisce costantemente con gli altri sistemi sociali<sup>158</sup>. Un *sistema attivo* che si adatta alle esigenze differenti dei diversi stadi di sviluppo che attraversa<sup>159</sup> e in cui ogni tipo di tensione<sup>160</sup> richiede un processo di adattamento dei familiari e delle interazioni che intercorrono tra essi. Dalla capacità della famiglia ad affrontare queste trasformazioni dipende la sua capacità di mantenere la sua stessa continuità, e di garantire ai suoi membri un'efficace possibilità di crescita psico-sociale<sup>161</sup>. In questo senso la terapia sistemica afferma che la famiglia deve mantenere in equilibrio due poli opposti: continuità (o tendenza omeostatica) e capacità di trasformazione<sup>162</sup>, e facendolo rimette in discussione l'idea di un modello assoluto di

---

<sup>152</sup> S. Minuchin, M.P. Nichols, W.-Y. Lee, *Famiglia*, cit., p. 91.

<sup>153</sup> Per omeostasi s'intende «l'attitudine propria degli organismi viventi a conservare le proprie caratteristiche al variare delle condizioni esterne dell'ambiente tramite meccanismi di autoregolazione» (Voce "Omeostasi", *Il Devoto-Oli*, cit., p. 1871).

<sup>154</sup> Ronald D. Laing definiva la famiglia come il «campo di concentrazione della società moderna» (Cfr. S. Minuchin, M.P. Nichols, W.-Y. Lee, *Famiglia*, cit., p. 5).

<sup>155</sup> Cfr. S. Minuchin, Michael P. Nichols, W.-Y. Lee, *Famiglia*, cit., pp. 4, 5.

<sup>156</sup> M. Andolfi, *La terapia con la famiglia*, cit., p. 14.

<sup>157</sup> Un sistema aperto è un sistema che scambia materiali, energie, o informazioni con il suo ambiente (Voce "Sistèma", *Dizionario della lingua italiana*, cit., p. 2006).

<sup>158</sup> Cfr. M. Andolfi, *La terapia con la famiglia*, cit., pp. 13, 14.

<sup>159</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 14.

<sup>160</sup> Nella famiglia le tensioni possono essere dovute a cambiamenti *intrasistemici* come nascita dei figli, distacco, lutto, divorzio, o *intersistemici* come trasferimenti, cambio delle situazioni lavorative, mutamenti nei valori sociali.

<sup>161</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 15, 16.

<sup>162</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 14.

*famiglia tradizionale*. Infatti, l'idea stessa che la famiglia viva della tensione tra omeostasi e capacità di trasformazione, rende conto del fatto che nessuna famiglia che non sia patologica può aspirare a restare sempre uguale a se stessa: perché la famiglia sia sana, l'omeostasi deve essere sempre controbilanciata dall'evoluzione, e viceversa.

A questo riguardo Minuchin afferma: «le famiglie non si spezzano, non vanno in rovina, e nemmeno vengono calpestate: semplicemente cambiano aspetto»<sup>163</sup>. Ma perché una famiglia possa cambiare aspetto senza spezzarsi deve riuscire a strutturarsi attorno a un fulcro stabile, solo così il cambiamento può essere portatore di significative migliorie<sup>164</sup>.

## B. LA TENSIONE EXTRAFAMILIARE TRA COMPORTAMENTO E SIGNIFICATO

Nel XXI sec. la terapia familiare è fortemente influenzata dal costruttivismo sociale, vale a dire dall'idea che l'esperienza dipende dal modo in cui gli individui ordinano gli eventi, dalle storie con cui la descrivono<sup>165</sup>. Da allora, attraverso *l'approccio narrativo*, la terapia sistemica si concentrò prevalentemente sulle modalità di costruzione del significato piuttosto che sul comportamento<sup>166</sup>. Questo spostamento è definibile come il passaggio dal comportamento alla cognizione. Da questa prospettiva i soggetti nella famiglia sono considerati *autori di contenuti*, costruttori di esperienze nuove<sup>167</sup> che devono essere considerate legittime nella misura in cui rispondono alle necessità di crescita, sviluppo e relazione degli individui stessi. In definitiva questo spostamento di accento tipico della postmodernità afferma la primazia dell'esperienza e della sua percezione sul comportamento. In altre parole famiglia non è più chi si comporta com'è comunemente accettato che una famiglia si comporti, ma chi si percepisce, sperimenta, racconta come famiglia.

Riguardo a questo spostamento però Minuchin afferma che nell'entusiasmo della riscoperta della cognizione e della costruzione del significato, la terapia sistemica ha mostrato un eccessivo sbilanciamento verso l'individuo, dando luogo a un'ipertrofia del

---

<sup>163</sup> Un esempio molto attuale di queste famiglie in trasformazione sono le *famiglie ricomposte o allargate*, che si stanno diffondendo a macchia d'olio (Cfr. S. Minuchin, M.P. Nichols, W.-Y. Lee, *Famiglia*, cit., p. 60). Queste famiglie, frutto di ripetuti tentativi di ricomposizioni presentano vari fattori di crisi (Cfr. S. Minuchin, *Caleidoscopio Familiare*, cit., pp. 28-53). Negli USA il 60% delle seconde nozze finisce in divorzio e la presenza di figli *di primo letto* costituisce una delle cause principali del fallimento. Tra le ragioni della loro fragilità vi sono l'integrazione dei nuovi membri nel nucleo familiare, lo stabilimento di nuovi confini, le problematiche di potere e le lealtà conflittuali (Cfr. S. Minuchin, M.P. Nichols, W.-Y. Lee, *Famiglia*, cit., pp. 58-60).

<sup>164</sup> Cfr. S. Minuchin, M.P. Nichols, W.-Y. Lee, *Famiglia*, cit., pp. 93-95.

<sup>165</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 4.

<sup>166</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 4.

<sup>167</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 4.

significato e a un'ipotrofia del comportamento. Il che ha portato, nell'ambito della terapia sistemica, a un ritorno di enfasi sull'individuo e sulle sue esperienze interne rimettendo da parte il gruppo<sup>168</sup>.

Minuchin e la terapia della famiglia mettono in atto una tensione tra comportamento e significato, tra società e individuo. Infatti, da un lato la terapia sistemica e il suo approccio narrativo informano la società che non esiste un modo univoco di intendere la famiglia: ogni individuo è costruttore di significato e di esperienze nuove quindi, ogni famiglia è sempre *un esperimento* di creazione di nuovi significati. D'altro canto però, Minuchin ricorda all'individuo e alla famiglia che porre un'enfasi eccessiva sul significato, abbandonando totalmente l'importanza del comportamento e delle norme di comportamento dettate dalla società, porta all'incapacità comunicativa e con essa all'isolamento. Se ognuno definisce l'esperienza solo in base a *ciò che sente*, allora rischia di cadere in un relativismo atomizzato in cui viene a mancare un vocabolario comune, un modo per intendersi, comprendersi e incontrarsi, non solo tra famiglia e società ma persino tra persona e persona.

---

<sup>168</sup> Cfr. S. Minuchin, M.P. Nichols, W.-Y. Lee, *Famiglia*, cit., p. 4.

A conclusione di questo primo capitolo è necessario evidenziare tre elementi fondamentali.

Il primo riguarda la scelta di anteporre la prospettiva socio-culturale a quella biblica. Questa scelta formale riflette un principio teologico: l'idea che la teologia debba partire da uno sguardo all'*hic et nunc* della società. Nel fare teologia la Bibbia non può essere l'unico referente. Perché ci sia teologia, la parola di Dio deve entrare in dialogo con la società per il semplice fatto che è parola per l'uomo di oggi e di tutte le epoche. In virtù di questo il discorso su Dio è condizionato dal contesto sociale, culturale, politico e «non è in grado di dire ciò che è per ognuno, in ogni tempo e in ogni luogo, teologicamente valido»<sup>169</sup>. Non si può proporre una *theologia perennis*, ma ogni teologia è necessariamente *contestuale* perché è la narrazione della storia di Dio in dialogo con l'uomo<sup>170</sup>.

Il secondo elemento concerne la divisione del capitolo in due sezioni, la prima descrittiva e la seconda prescrittiva.

L'approccio sociologico è puramente descrittivo, diagnostico e si limita a rilevare le tendenze sociali che coinvolgono e trasformano la famiglia.

L'approccio della psicologia sistemica familiare, invece, non è diagnostico, ma prescrittivo e si propone come correttivo culturale alle principali tendenze sociali che hanno investito la famiglia contemporanea. Così, ad esempio, dove la sociologia descrive una famiglia nuclearizzata, e una società atomizzata, la psicologia ricorda l'importanza fondamentale della relazione come parte imprescindibile dell'identità personale sin dalla sua genesi; dove la sociologia rileva il passaggio dalla disuguaglianza all'uguaglianza di genere e generazione, la psicologia ricorda che questa "uguaglianza" può essere considerata una vittoria e non una sconfitta solo quando riconosce l'esigenza di una differenziazione positiva di ruolo all'interno delle strutture familiari. Lo stesso si può dire del passaggio dalla stabilità a un'eccessiva fluidità in ambito familiare e sociale, che la sociologia si limita a descrivere, e di fronte al quale la psicologia, come correttivo, ricorda che la famiglia è sempre in tensione tra omeostasi e dinamismo.

---

<sup>169</sup> J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1999, tr. it. C. Danna, *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2001, p. 8.

<sup>170</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 7-9.

Infine, ciò che qui è essenziale chiarire è che la sociologia e la psicologia, ancora prima della religione, rilevano e offrono dei correttivi, medici e non morali, alle derive delle strutture familiari contemporanee.

In questo senso si afferma la necessità di un dialogo positivo tra cultura e religione<sup>171</sup>. Infatti, mentre le dogmatiche tradizionali guardavano alla cultura come referente secondario e subordinato, utile solo a indicare le derive delle società, per poi riservare alla teologia il ruolo più nobile di offrire la soluzione, qui si sceglie un rapporto di tipo diverso in cui cultura e teologia sono intese come due cammini paralleli che analizzano la società e le propongono correttivi partendo da prospettive diverse altrettanto percorribili e pertinenti. In questo cammino parallelo teologia e cultura non vivono un rapporto simbiotico in cui l'una cerca di prevalere e assorbire l'altra, ma un rapporto di riconoscimento dell'autonomia e della pertinenza reciproca. Riconoscimento che è punto di partenza per un dialogo *circolare e proficuo* tra teologia e cultura<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> Cfr. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 21, 22.

<sup>172</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 22.



## CAPITOLO 2: UNO SGUARDO ALLA FAMIGLIA NEL RACCONTO BIBLICO

Sono necessarie due precisazioni sull'ambito di analisi e le finalità di questo capitolo.

La prima è che la Bibbia non contiene un insegnamento sistematico sull'ideale divino di famiglia che appare sempre nelle sue manifestazioni concrete e riproduce, con poche eccezioni, i modelli familiari delle società contemporanee a quelle bibliche.

Adamo ed Eva sono la prima coppia che s'incontra nella Bibbia. Di fronte a Eva, Adamo grida estasiato «questa finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Ella sarà chiamata donna perché è stata tratta dall'uomo» (Gn. 2,23-24)<sup>173</sup>. Nella loro relazione sperimentano l'intimità degli amanti (Gn. 2,25), l'uno nell'altro trovano aiuto reciproco e riparo dalla solitudine (Gn. 2,18). È Dio stesso a benedire questa coppia, cui affida il compito di moltiplicarsi fino a *riempire la terra* (Gn. 1,28)<sup>174</sup> e di prendersi cura del cosmo, in cui è perfettamente integrata (Gn. 1,1-31; 1,26-27; 2,5-7.15).

Dopo Adamo ed Eva nella Bibbia s'incontrano molti altri modelli di famiglia. Nell'Antico Testamento (AT) compaiono diverse tipologie di strutture familiari, ma si possono delineare alcune caratteristiche comuni: 1) nella società israelitica strutturata in tribù, clan e casa del padre (1 Sam. 9,21; 10,20)<sup>175</sup>, che corrispondeva alla *famiglia allargata* tipica delle società premoderne<sup>176</sup>, la famiglia era la cellula base della società<sup>177</sup>, il luogo in cui la persona imparava diritti e doveri, scopriva la sua identità religiosa e sociale come membro del popolo dell'alleanza<sup>178</sup>, e si sentiva inclusa e

---

<sup>173</sup> In questo lavoro sarà sempre usata, salvo eccezioni segnalate di volta in volta, la Versione Nuova Riveduta, della Bibbia. Anche le abbreviazioni dei libri biblici saranno prese dalla lista contenuta nella stessa Bibbia (Cfr. *La Sacra Bibbia. Testo biblico della Versione Nuova Riveduta*, a cura della Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1994, pp. IX-XI).

<sup>174</sup> Il racconto della creazione in Gn. 1 si conclude con una benedizione di fecondità (vv. 28-29) che implica fertilità e crescita e si ricollega a quella già espressa per i pesci (Gn. 1,22) quasi a dire "siate fruttuosi e moltiplicatevi come i pesci" la cui fecondità è tutt'oggi proverbiale. La benedizione contiene anche l'idea del *dominio* dell'uomo sul creato, in virtù del suo essere a immagine di Dio. I vv. 29-30 spiegano la natura di questo *dominio*: l'uomo può esercitare potere sulle creature viventi per promuovere la sussistenza del genere umano. Il bisogno primario dell'uomo, la sopravvivenza, è la legittimazione del suo dominio sul creato, ma sempre all'interno di un quadro di profondo rispetto per tutta la vita (Cfr. U. Cassuto, *באדם ער נח*, Hebrew University, Jerusalem 1944, trad. ingl., I. Abrahams, *A commentary on the book of Genesis. From Adam to Noah*, Magnes Press, Jerusalem 1998, pp. 51; 56-59).

<sup>175</sup> Cfr. C.J.H. Wright, *Family*, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, Doubleday, New York 1992, p. 761.

<sup>176</sup> Cfr. G. Girardet, *Critica ed elogio della famiglia*, cit., p. 12.

<sup>177</sup> Offriva protezione e aiuto ai suoi appartenenti, trasmetteva insegnamenti religiosi e sociali (Dt. 6,2.7; Es. 12,3-4).

<sup>178</sup> Cfr. C.J.H. Wright, *Family*, cit., pp. 761, 762).

protetta<sup>179</sup>; 2) la famiglia era un gruppo parentale chiuso, endogamico<sup>180</sup>, vasto<sup>181</sup>, consacrato a Dio, composto dal patriarca e dalla sua discendenza, considerata il bene più grande<sup>182</sup>, il futuro della stirpe<sup>183</sup>; 3) la struttura familiare era *patriarcale*, *protezionista* e *verticale*, presupponeva una disuguaglianza di genere e generazione: il padre dava ai figli adolescenti l'educazione sociale e religiosa, supervisionava sulla stabilità della famiglia (Ec. 25,22) e aveva autorità assoluta su quelli che vivevano sotto il suo tetto. Alla donna spettavano lo svezzamento, l'educazione morale degli infanti e i lavori di casa<sup>184</sup>. La disuguaglianza era riscontrabile anche nella sfera sessuale<sup>185</sup>, nella poligamia, nel concubinato<sup>186</sup> e nella sfera del diritto civile<sup>187</sup>; 4) infine, l'amore non era

<sup>179</sup> Tra i membri della famiglia vi era un legame molto stretto in cui l'individuo tendeva a sparire. I membri della famiglia si dovevano protezione e aiuto; un esempio è l'istituzione del “גֹּאֵל” il riscattatore, difensore e protettore degli interessi del gruppo e dell'individuo (Nm. 35; Dt. 25,5-10; Lv. 25,23-28; 35-55) (Cfr. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Editions du Cerf, Paris 1959, tr. it., Marocco, Arcozzi, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964, p. 31).

<sup>180</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 761. L'endogamia rappresentava la chiusura, la sfiducia verso ciò che è fuori, diverso, il sentimento di protezionismo e il particolarismo ed era tipica di una società *identitaria forte* a segmenti chiusi, piccoli e autosufficienti (Cfr. B.J. Malina, *The New Testament World. Insights from cultural anthropology*, John Knox Press, Louisville 2001, tr. it., A. Fracchia, *Nuovo Testamento & antropologia culturale*, Paideia, Brescia 2008, p. 154).

<sup>181</sup> La *casa del padre* comprendeva tutti i discendenti vivi del capofamiglia, i servi e le loro famiglie, i residenti stranieri o apatridi, le vedove e gli orfani, ed era formata anche da 50-100 persone che abitavano in un raggruppamento di unità residenziali (Cfr. C.J.H. Wright, *Family*, cit., pp. 762, 763).

<sup>182</sup> La discendenza era il centro del matrimonio (Cfr. H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische untersuchungenüber Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, Zwingli Verlag, Zürich 1967, tr. it., D. Merli, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento. Ricerche esegetiche su matrimonio celibato e divorzio*, Paideia, Brescia 1981, p. 30). La nascita di figli (particolarmente maschi) rappresentava la benedizione di Dio che assicurava al popolo un futuro (Gn. 24,60) (Cfr. G. Girardet, *Critica ed elogio della famiglia*, cit., pp. 14-16). La sterilità rappresentava il massimo dei mali, una vergogna, segno della lontananza e della punizione divina per una colpa (Es. 23,25-26). Di fronte all'esigenza della discendenza, amore e affetto perdevano importanza (Cfr. H. Baltensweiler, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 30, 31).

<sup>183</sup> Cfr. B.J. Malina, *Nuovo Testamento & antropologia culturale*, cit., p. 166.

<sup>184</sup> La donna custodiva i greggi, scendeva al pozzo e spigolava nei campi dietro ai mietitori (Cfr. R. de Vaux, *Le istituzioni*, cit., p. 49). Dal punto di vista giuridico l'uomo “possiede la sua donna” “בַּעַל אִשָּׁה” è “signore” della propria moglie (Es. 21,3,22; Dt. 24,4; 2 Sam. 11,26) che è suo possesso “בְּעֻלַּת בַּעַל” (Gn. 20,3; Dt. 22,22) (Cfr. H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Kaiser Verlag, Munchen 1973, tr. it., E. Buli, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975, p. 213). Ne è esempio l'usanza del “מִוְהָר”, secondo cui il fidanzato dava al padre della ragazza una somma di denaro (Gn. 34,12; Es. 22,16; 1 Sam. 18,25) o prestazioni di lavoro (Gn. 29,15-30; Gn. 31,7) di cui Es. 22,16 definisce l'ammontare (cfr. Dt. 22,29). Il “מִוְהָר” era un risarcimento per la famiglia della donna che perdeva un'unità produttiva, e un'assicurazione per la donna stessa a cui sarebbe tornato se fosse caduta in disgrazia, divenuta vedova o ripudiata (Cfr. R. de Vaux, *Le istituzioni*, cit., pp. 35, 36).

<sup>185</sup> La sessualità della coppia israelita era regolata dalla “doppia morale”: l'adulterio della donna era considerato un delitto contro l'uomo e contro Dio, quello dell'uomo non era punito purché non profanasse la donna di un altro. L'uomo che frequentava le prostitute non era punibile per legge (Gn. 38,15-19), e per il marito la fedeltà coniugale era solo raccomandata (Cfr. R. de Vaux, *Le istituzioni*, cit., pp. 46-48).

<sup>186</sup> Nell'AT monogamia, bigamia e poligamia erano differenti forme di matrimonio altrettanto praticabili (1 Cr. 2,9,21; 4,5,18; 8,8; 2 Cr. 24,3). La poligamia aveva ragioni economiche e sociali: dava la possibilità di avere più figli. In epoca patriarcale l'uomo aveva una moglie e una concubina che non aveva i diritti della moglie, mentre nel periodo dei giudici e della monarchia la bigamia fu riconosciuta legale (Gdc. 8,30-31; Dt. 21,25-27). I re avevano *harem* numerosi, al punto che il Talmud fissò il limite di quattro spose per un privato e diciotto per il re (Cfr. R. de Vaux, *Le istituzioni*, cit., pp. 33-35).

alla base del matrimonio<sup>188</sup>, marito e moglie erano inseriti nella compagine familiare e tra loro vi era un legame affettivo debole e condiviso con gli altri parenti<sup>189</sup>.

Come per l'AT, la famiglia<sup>190</sup> del Nuovo Testamento rifletteva usi e costumi del suo contesto sociale, cioè del bacino mediterraneo del I sec. d.C. e, nonostante la variabilità delle sue strutture, può essere descritta attraverso alcuni elementi generali:

1) era un'unità sociale, religiosa ed economica omogenea (cfr. At. 11,14; 16,15; 18,8)<sup>191</sup>; 2) aveva una rigida organizzazione verticale e il capofamiglia aveva autorità assoluta sui familiari; 3) era un'unità produttiva, il fulcro delle attività dei parenti che si sentivano profondamente inseriti in una *parentela remota*; 4) aveva un importante ruolo sociale di protezione dei diritti dell'individuo che aveva una personalità collettivista e definiva la sua identità in relazione al gruppo familiare; 5) si raccoglieva intorno a un *casato* in cui vivevano padre, madre, figlio primogenito e la sua famiglia e gli altri figli non sposati. Le loro vite erano saldamente intrecciate: i genitori interferivano facilmente con le famiglie dei loro figli e tutti i parenti erano impegnati a preservare l'onore del gruppo<sup>192</sup>; 6) era esogamica<sup>193</sup>, proiettata verso la continuazione della linea maschile di discendenza<sup>194</sup>; 7) il matrimonio era generalmente monogamico e tra i familiari la coppia non aveva un ruolo centrale; non era necessario che tra moglie e marito nascesse

---

<sup>187</sup> Fino al tardo giudaismo la moglie non poté in nessun caso separarsi dal marito, mentre lui poteva ripudiarla semplicemente nel caso in cui trovasse un difetto da imputarle (cfr. Dt. 24,1ss.) (Cfr. H. Baltensweiler, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 39-45). Divorziare era molto facile e avveniva con superficialità: bastava che il marito desse un *atto di ripudio* (Dt. 24,1-3). La donna non aveva alcun diritto: non aveva diritto all'eredità di marito e padre, il suo voto non era valido senza il consenso maschile, le figlie potevano essere vendute, e in generale si riteneva più saggia la donna che non osava nemmeno parlare (Cfr. R. de Vaux, *Le istituzioni*, cit., pp. 44-46).

<sup>188</sup> L'uomo e la donna si sposavano quando erano adolescenti, per questo la contrattazione del matrimonio da parte dei genitori era necessaria ed escludeva la possibilità di matrimoni in cui l'amore fosse alla base dell'unione (Cfr. R. de Vaux, *Le istituzioni*, cit., pp. 40, 41).

<sup>189</sup> Anche se l'AT riporta non poche eccezioni a quest'affermazione (Gn. 29,16-18,20) (Cfr. H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, cit., p. 213).

<sup>190</sup> Nel NT esistono due parole per descrivere la famiglia. La prima è "πατριά" che significa "stirpe", "tribù", "ripartizione del popolo", è un termine che deriva da *pater*, "padre" o "antenato", e rileva il carattere patriarcale della famiglia, e la supremazia dell'uomo nella società giudaica del I sec. (Cfr. U. Hutter, *πατριά*, ας, η, in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1981, tr. it., O. Soffritti, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1998, pp. 855, 856). "Πατριά" descrive la famiglia in senso "verticale", rappresenta il lignaggio biologico, la discendenza, il legame con il passato e la base su cui l'individuo costruisce il futuro (Cfr. Lc. 2,4 e At. 3,25) (Cfr. C.J.H. Wright, *Family*, cit., p. 768). Il secondo termine è "οἶκος", che significa "casa", "comunità domestica", "famiglia", ma anche "averi" "sostanze" "possedimenti" (Cfr. P. Weigandt, οἶκος, ου, ὀ, in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, vol. II, cit., pp. 566-568). "Οἶκος" è molto più comune di "πατριά" ed è vicino al concetto israelita di "casa del padre". Questo termine designava un tipo di famiglia allargata in cui erano inclusi i parenti del capo famiglia e le loro mogli, gli schiavi e gli impiegati (Cfr. C.J.H. Wright, *Family*, cit., p. 768).

<sup>191</sup> Cfr. P. Weigandt, οἶκος, ου, ὀ, in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, vol. II, cit., pp. 566-568.

<sup>192</sup> Cfr. B.J. Malina, *Nuovo Testamento & antropologia culturale*, cit., pp. 156-158.

<sup>193</sup> Il coniuge doveva essere esterno all'unità parentale, il che indicava un'apertura nuova della famiglia alla vita sociale (Cfr. B.J. Malina, *Nuovo Testamento & antropologia culturale*, cit., pp. 157-159).

<sup>194</sup> Cfr. B.J. Malina, *Nuovo Testamento & antropologia culturale*, cit., pp. 155, 156.

un legame intimo<sup>195</sup>, i partner erano scelti dai genitori su basi politiche, sociali, economiche e religiose, l'unità parentale più stretta era costituita da fratelli e sorelle, madri e figli, tra cui esisteva un legame paragonabile a quello oggi esistente tra moglie e marito; 8) erano presenti disuguaglianze di genere e generazione.

La famiglia cristiana non si distaccava molto dagli usi e dalla morale della sua epoca. Dal punto di vista del comportamento all'interno della famiglia, Paolo, nelle "tavole domestiche" (Col. 3,18-41; Ef. 5,22-6,9; 1 Tm. 2,8-15; 6,1-2; Tt. 2,1-10), affermò l'esigenza che il cristiano si comportasse facendo ciò che ci si aspettava facesse una persona moralmente retta a lui contemporanea, ma diede una ragione rivoluzionaria alla base dei suoi comportamenti: Cristo<sup>196</sup>.

In questo lavoro si cercherà di tracciare un ideale biblico di famiglia, non deducendolo dalle descrizioni bibliche delle strutture familiari che sono *declinazioni* dell'ideale divino di famiglia nelle società in cui visse il popolo della Bibbia<sup>197</sup>.

La seconda precisazione è che si ritiene che l'ideale biblico di famiglia si possa rintracciare in diverse parti della Bibbia, ma per esigenze dovute alla natura del lavoro si è scelto di restringere l'ambito di ricerca all'AT, e in particolare ai *racconti della creazione* (Gn.1; 2), alla *metafora coniugale dell'alleanza* usata dai profeti<sup>198</sup>.

## 1) Nella creazione, l'inizio dell'amore

La Genesi contiene due racconti della creazione (Gn. 1,1-2,4a e 2,4b-25) che molti studiosi attribuiscono a tradizioni differenti: il *codice sacerdotale* (Gn. 1,1-2,4a) e il *documento Yhawista* (Gn. 2,4b-25)<sup>199</sup>.

---

<sup>195</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 158-160.

<sup>196</sup> La rilettura etica della morale familiare che fece il cristianesimo mise tutta la vita e il comportamento dei credenti sotto la sovranità di Cristo: le parole "nel Signore" divennero un principio critico per giudicare quali direttive etiche e quali istituzioni dovessero essere considerate vincolanti per la comunità e come dovessero essere intese alla luce del nuovo insegnamento di Cristo (Cfr. E. Lohse, *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Verlag W. Kholhammer, Stuttgart 1988, tr. it., O. Soffritti, *Etica teologica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1991, pp. 147, 148).

<sup>197</sup> Cfr. C.J.H. Wright, *Old Testament ethics for the people of God*, InterVarsity, Illinois 2004, pp. 327-341.

<sup>198</sup> Una teologia biblica della famiglia richiederebbe una trattazione notevolmente estesa che non sarebbe possibile in questo studio. Perciò si è scelto di limitare il campo d'indagine. Inoltre, per ragioni di spazio, per l'estensione del tema trattato e per consentire futuri approfondimenti, si è scelto di inserire una quantità maggiore di note esplicative.

<sup>199</sup> Cfr. J. Skinner, *The international critical commentary. A critical and exegetical commentary on Genesis*, T. & T. Clark, Edimburgh 1963, p. 1. Lo stesso sostiene anche Speiser (Cfr. E.A. Speiser, *Genesis*, vol. I, in W.F. Abricht (a cura di), *The Ancor Bible*, Duobleday, New York 1964, pp. 8, 9). Secondo Cassuto i racconti della creazione sono la redazione tardiva di materiali più antichi (Cfr. U. Cassuto, *La questione della Genesi*, Felice Le Monnier, Firenze 1933, pp. 257, 258), tradizioni orali differenti riguardo creazione e giardino dell'Eden. Le prime passarono attraverso gruppi filosofici, mentre le seconde assunsero la forma di racconti popolari. Quando la Torah fu redatta, incorporò entrambe le

Per questo lavoro si seguirà da un lato l'approccio *canonico* all'AT così com'è delineato da Rolf Rendtorff<sup>200</sup>, e dall'altro l'idea di Walter Brueggemann secondo cui il duplice racconto della creazione fu redatto intorno al VI sec. a.C., in un momento di crisi storica, per sostenere gli esuli israeliti in Babilonia confutando l'idea della sconfitta di Yahveh e affermandone la signoria su tutto ciò che vive<sup>201</sup>. Non solo, i racconti della creazione hanno una portata polemica rispetto alle cosmogonie diffuse nell'Antico Oriente che avevano la forma letteraria di poemi epici strutturati generalmente secondo uno schema tripartito costituito da una teogonia, seguita dalla genealogia della divinità, dalla nascita del mondo e del genere umano<sup>202</sup>. I racconti della Genesi, invece si oppongono sia alle concezioni che vedevano la creazione come un atto accessorio e secondario dell'opera di un dio *apatico* nei confronti dell'uomo sia alle concezioni panteistiche e naturalistiche che credevano in un dio *confuso* con ogni parte del cosmo<sup>203</sup>. L'immagine di Dio che emerge dai racconti della creazione della Genesi, invece, è l'immagine di un Dio relazionale, ma non simbiotico.

---

tradizioni nell'unico racconto di Gn. 1 e 2 (Cfr. U. Cassuto, *A commentary on the book of Genesis*, cit., p. 72). Brueggemann è della stessa idea, ma ritiene che in queste tradizioni siano confluiti materiali appartenenti a miti di creazione e cosmologie dell'Egitto e dell'Antica Mesopotamia, rielaborati alla luce dell'esperienza tra Israele e Dio (Cfr. W. Brueggemann, *Genesis*, John Knox Press, Atlanta 1982, tr. it., T. Franzosi, *Genesi*, Claudiana, Torino 2002, p. 44).

<sup>200</sup> Approccio *canonico* significa che *tutto* il testo dell'AT *nella sua forma redazionale odierna* costituisce il fondamento per la fede e per questo è necessario *ri-narrarlo* osservandolo da una prospettiva sincronica, sapendo che le chiavi di lettura che illuminano tale *ri-narrazione* sono Dio, Israele e la loro relazione presente nell'AT dal primo all'ultimo versetto. Tali temi non sono scollegati ma ripresi in contesti diversi e guardati da prospettive differenti connesse a *sitz im leben* eterogenei (Cfr. R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments: ein kanonischer Entwurf*, Neukirchener Verlag, Germania 2001, tr. it., M. Di Pasquale, *Teologia dell'Antico Testamento. I temi*, vol. 2 Claudiana, Torino 2003, pp. 325-329).

<sup>201</sup> Cfr. W. Brueggemann, *Genesis*, cit., p. 45. Le radici di questi racconti risalirebbero all'inizio della comunità di Yahveh, ma la redazione finale si collocherebbe all'epoca dell'esilio di Israele (Cfr. G.V. Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, tr. it., G. Moretto, *Genesi. La storia delle origini*, Paideia, Brescia 1993, p. 72). Invece secondo Keil, Dio istruì il primo uomo sulla creazione, da quel momento il racconto si sarebbe tramandato attraverso la tradizione orale, in forma e contenuto immutati, finché fu scritto in un periodo poco precedente a Mosè che inserì il racconto all'inizio della Torah (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, vol. 1, Hendrickson Publishers, Peabody 2001, p. 28).

<sup>202</sup> Questi racconti parlavano anche del conflitto tra il dio creatore e il dio del caos che si opponeva all'ordine creato. Il protagonista era solitamente, una divinità tra le tante, o un dio collegato alla natura e identificabile con essa (U. Cassuto, *A commentary on the book of Genesis*, cit., p. 8). Infatti, nelle culture orientali si erano affermate concezioni panteistiche che consideravano il mondo come l'emanazione di una sostanza divina (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 24).

<sup>203</sup> La Torah si oppone a tutte queste nozioni: «nessuna teogonia, poiché Dio non ha albero genealogico, nessuna guerra, conflitto o scontro di volontà, ma solo un volere che regna sopra ogni cosa. E infine, tutta la natura, e gli astri, e il sole non sono esaltati perché sono solo creature dell'unico Dio in accordo con il suo volere» (U. Cassuto, *A commentary on the book of Genesis*, cit., p. 8). Il pensiero dell'Antico Oriente era impregnato di superstizione e astrologia: il mondo dell'uomo era determinato dall'influsso di potenze astrali oggetto di adorazione (cfr. Dt. 4,19; Gb. 31,26). Per questo il narratore afferma che gli astri sono creature emerse dalla volontà creatrice di Dio e si prende gioco di loro, li chiama sarcasticamente *lampade*, evita di attribuirgli i nomi di sole e luna, perché all'epoca vi erano molte divinità che si identificavano con il sole e gli attribuisce uno scopo asservito alla vita umana (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 35).

I due racconti appaiono come *narrazioni storico-teologiche* dell'inizio della relazione tra Dio e l'uomo<sup>204</sup> osservata da due prospettive diverse<sup>205</sup>.

Il racconto della creazione del mondo in Gn. 1,1-2,4a è una «dottrina sacerdotale»<sup>206</sup> in cui tutto è calcolato, giustificato e preciso e che mette a fuoco l'azione creatrice di Dio nell'universo<sup>207</sup>. Gn. 2,4b-25 è il racconto di un pezzo successivo della strada percorsa insieme da Dio e l'uomo<sup>208</sup>, focalizza la cura di Dio per l'umanità<sup>209</sup>. È una narrazione che descrive la realtà per immagini<sup>210</sup>, racconta la storia dell'inizio dell'amore dalla prospettiva di uno degli amanti, descrive la posizione dell'uomo nella creazione e le cause degli sviluppi della sua storia con Dio<sup>211</sup>.

Gn. 1 e 2 affermano che l'evento della creazione del mondo è l'origine e il fondamento della storia della salvezza<sup>212</sup>, della *relazione d'amore tra Dio e l'uomo*<sup>213</sup>. Il loro scopo è indicare il legame che lega reciprocamente Dio e la sua creazione<sup>214</sup> e che è il presupposto di tutto quello che segue nella Bibbia: Dio vuole avere una relazione d'amore con il mondo. Il racconto della creazione è l'inizio di questa relazione, in esso trovano fondamento tutte le fasi della storia dell'opera salvifica divina<sup>215</sup>.

I racconti della creazione sono ricchi di prospettive che illuminano l'agire di Dio in relazione all'umanità e al cosmo, e che possono essere considerate *orizzonti* dell'ideale biblico di famiglia. Qui si rilevano i tre principali.

---

<sup>204</sup> Il posizionamento stesso dei racconti della creazione all'inizio della Genesi obbliga a vedere in essi l'inizio di una storia (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 23).

<sup>205</sup> Cfr. F. Michaeli, *Le livre de la Genese*, Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel, Svizzera 1969, tr. it., P. Collini, *Commentario alla Genesi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1972, p. 21.

<sup>206</sup> G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 71. Una tradizione sacra antichissima tramandata da generazioni di sacerdoti all'interno di un processo di meditazione e rielaborazione continua che avvenne nei contesti della vita e della fede di Israele (Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 71).

<sup>207</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 51, 52.

<sup>208</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 84, 85.

<sup>209</sup> Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 47.

<sup>210</sup> Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., pp. 84, 85.

<sup>211</sup> Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 48. Secondo Cassuto, scopo di questo racconto è spiegare come avvenne che in ciò che era stato creato perfetto da Dio entrò il male: Dio, l'uomo e il cosmo vivevano in perfetta armonia finché l'uomo non interruppe il contatto con Dio e portò il male nel cosmo (Cfr. U. Cassuto, *A commentary on the book of Genesis*, cit., p. 71).

<sup>212</sup> Secondo Festorazzi, il primo volto di Dio che il popolo d'Israele conobbe fu il volto del Dio Salvatore (Gn. 12,1ss.): il Signore è il Dio della vocazione di Abramo, dell'alleanza con i patriarchi e della liberazione dall'Egitto. Questo non significa che l'idea del Dio Creatore fosse sconosciuta all'Israele antico, ma l'idea del Dio Salvatore si fonda necessariamente sull'idea del Dio Creatore. L'idea del Dio che entra in un'alleanza con l'uomo si fonda nel fatto che tra l'uomo e Dio esiste un legame strettissimo e indissolubile manifestato nella creazione (Cfr. F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini. L'inizio della storia della salvezza*, Paideia, Brescia 1996, pp. 40, 41).

<sup>213</sup> Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 49.

<sup>214</sup> Cfr. W. Brueggemann, *Genesi*, cit., p. 43.

<sup>215</sup> Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 49.

## i. Il fondamento della creazione è la relazione

Gn. 1,1 afferma che Dio ha dato liberamente inizio all'esistenza del cielo e della terra, a ogni cosa quando ancora non c'era niente e c'era solo Dio<sup>216</sup>. Il termine “רֵאשִׁית” indica l'inizio di una *storia assolutamente nuova*<sup>217</sup>: l'inizio del tempo<sup>218</sup>, della materia<sup>219</sup>, e della relazione tra Dio e il mondo<sup>220</sup>. I racconti della creazione annunciano una «buona novella»<sup>221</sup>: la vita scaturita dall'amore di Dio nel nuovo mondo che ha creato per l'uomo. Annunciano che dal momento della creazione Dio ha instaurato col mondo un rapporto d'amore certo e al tempo stesso precario, «un mistero d'impegno fedele»<sup>222</sup>, che non deriva da coercizione e necessità, ma da un impegno libero, da benevolo invito, e da un legame di piena fiducia<sup>223</sup>.

Sin dal primo momento di questa nuova storia d'amore Dio ha stabilito un contatto intimo e immateriale con la creazione. Sin dall'inizio della relazione d'amore tra Dio e la creazione c'è un anelito, un desiderio agitato che è desiderio di vicinanza nonostante la distanza. Da un lato vi è l'elemento caotico primordiale nell'oscurità, il mondo distante da Dio, dall'altro un vento di Dio (cfr. Dn. 7,2), il “מְרוּחַ פֶּתַח” si libra, agitato, sopra di esso (cfr. Dt. 32,11; Ger. 23,9).

## ii. La creazione afferma una disuguaglianza ontologica nel cuore dell'amore che rende uguali

«Attraverso la parola di Dio ciò che non esiste viene all'essere [...] Dio dice qualcosa di nuovo che non fu mai prima»<sup>224</sup>. La parola come fondamento della

<sup>216</sup> Cfr. F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini*, cit., p. 42.

<sup>217</sup> Cfr. W. Brueggemann, *Genesi*, cit., p. 46.

<sup>218</sup> Il tempo stesso non è esistito da sempre, ma ha avuto un inizio prima del quale non vi era tempo (Cfr. O. Sforno, *ביאור על בראשית*, Gerusalemme 1992, tr. it., R.M. Ravaglia, *Commento alla Genesi*, Valleripa, Forlì-Cesena 2007, p. 35).

<sup>219</sup> L'espressione “cielo e terra” è spesso usata per indicare la totalità del mondo e dell'universo (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 29). In questo senso la creazione di cielo e terra implica l'idea che la materia non esista dall'eternità, ma ha avuto un inizio, non si è sviluppata da qualche materiale primordiale come emanazione, ma è sorta dalla volontà di Dio. Il v. 1 è una dichiarazione dell'atto fondativo di Dio che chiamò il cosmo dal non essere all'essere (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., pp. 28, 29).

<sup>220</sup> Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 28.

<sup>221</sup> W. Brueggemann, *Genesi*, cit., p. 46.

<sup>222</sup> *Ibidem*, pp. 46, 47.

<sup>223</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 47.

<sup>224</sup> W. Brueggemann, *Genesi*, cit., p. 44. La creazione è la realizzazione del pensiero di Dio, un atto creativo libero (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 30). Nel racconto della creazione di Gn. 1 l'atto caratteristico di Dio è fondato sulla parola (cfr. vv. 3.5.6.8.9.10.11.14.20.22.24.26.28.29), mentre i verbi “בָּרָא” e “עָשָׂה” creare e fare sono atti speciali dell'agire divino (vv. 1.21.27; 7.16.25.26.31). Secondo Cassuto lo scopo dei racconti della creazione è

creazione esprime la distanza tra Creatore e creatura: il creato non è emanazione della sostanza di Dio, non è della stessa natura divina, ma è ontologicamente diverso, creatura e Creatore non potranno più essere riuniti<sup>225</sup>; «l'unica continuità che esiste tra Dio e la sua opera è rappresentata dalla parola»<sup>226</sup> di Dio (Dt. 32,47; Is. 9,7; 55,11; Ger. 23,29; 1 Re 2,27). Il Creatore della Genesi però non resta distaccato: nella creazione *mette le mani in pasta*. Infatti, in Gn. 1 e 2 accanto e in tensione con la *parola*, appare il *fare diretto* (vv. 7.16.21.25) di Dio che plasma e stabilisce con il creato un contatto immediato e coinvolgente<sup>227</sup>. Così il racconto della creazione afferma che tra creatura e Creatore c'è *prossimità e distanza*: «la prossimità [...] è dovuta alla costante sollecitudine di Dio nei confronti della sua creazione, giorno dopo giorno [...] e all'altrettanto sollecita risposta della creazione»<sup>228</sup> al tempo stesso c'è «una distanza che consente alla creazione libertà d'azione»<sup>229</sup>. Dio non signoreggia sulla creazione, ne ha cura, la rispetta lasciandole libertà nella relazione d'amore<sup>230</sup>.

### iii. La creazione afferma il valore positivo della stabilità nella relazione

#### A. LA RELAZIONE D'AMORE HA BISOGNO DEL SUO SPAZIO

Dal v. 2 in poi il narratore descrive la creazione dalla prospettiva della terra e dell'uomo<sup>231</sup>. Gn. 1 afferma, già attraverso la struttura, la gradualità della creazione<sup>232</sup>: nella relazione tra Dio e l'umanità ogni cosa ha il suo tempo<sup>233</sup>. I sette giorni della creazione sono i primi sette giorni, il momento preciso in cui Dio dà inizio alla sua

---

insegnare che il cosmo fu creato dalla parola dell'unico Dio (Cfr. U. Cassuto, *A commentary on the book of Genesis*, cit., p. 7). Questa idea sembra tralasciare l'aspetto relazionale dei racconti della creazione.

<sup>225</sup> Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 56.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>227</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 59. Il pensiero biblico non separa la parola dall'azione quando si parla di Dio, nell'AT, la parola è un atto e l'azione è parola (Sal. 33,9) (Cfr. F. Michaeli, *Commentario alla Genesi*, cit., pp. 27, 28).

<sup>228</sup> W. Brueggemann, *Genesi*, cit., p. 48.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>230</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 47.

<sup>231</sup> Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., pp. 29, 30.

<sup>232</sup> Nella struttura del racconto della creazione è in gioco un *sistema di armonia numerica*, in cui il sette gioca un ruolo fondamentale, dopo il versetto introduttivo, la sezione è divisa in sette paragrafi, un paragrafo per ogni giorno della settimana scandito dall'espressione «Fu sera, poi fu mattina: [n] giorno». (Cfr. U. Cassuto, *A commentary on the book of Genesis*, cit., p. 12).

<sup>233</sup> Cfr. U. Cassuto, *A commentary on the book of Genesis*, cit., pp. 10, 11, Gn.1 e 2 si oppongono agli altri miti della creazione già attraverso il genere letterario. Generalmente i miti della creazione erano scritti in forma epica, poetica, mentre la Torah usa lo stile narrativo che informa il lettore di trovarsi di fronte a una storia. In questa storia «la divisione in sette giorni potrebbe essere attribuita a un'importante esigenza di fede: ordinando i fatti della creazione in una serie di giorni si raggiunge una separazione radicale da ogni pensiero mitico, l'evento riferito infatti, è unico e irreversibile» (U. Cassuto, *A commentary on the book of Genesis*, cit., p. 11).



storia con il mondo<sup>234</sup>. Dal v. 3 il lavoro della creazione assume una prospettiva nuova: Dio pone le condizioni necessarie perché l'umanità abiti il cosmo. Da qui in poi la formula introduttiva “וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים” “e Dio disse” indica l'attività creatrice di Dio secondo una divisione in sviluppi successivi dove Dio assegna a ogni cosa il suo spazio<sup>235</sup>: crea la luce<sup>236</sup>, il firmamento<sup>237</sup>, fa emergere la terra<sup>238</sup> (vv. 9-10), crea la vegetazione, gli astri e le anime viventi<sup>239</sup>; solo allora il mondo è completo e può garantire l'esistenza dell'umanità. (Sal. 65,8-13)<sup>240</sup>.

Gn. 2,4b-25 *zoomma*<sup>241</sup> sulla cura che Dio si prende per l'uomo donandogli uno spazio vitale<sup>242</sup>. La narrazione muove dal deserto al giardino come *casa* dell'uomo<sup>243</sup>, e spiega la sua relazione con Dio e con il mondo circostante<sup>244</sup>. Dio dona all'uomo tutto ciò che gli serve per vivere e crescere: uno spazio, un *hortus conclusus* protetto dalla natura selvaggia (cfr. Ez. 31,8), vicino “al monte di Dio”<sup>245</sup>, in cui l'uomo trovi nutrimento<sup>246</sup>, abbondanza<sup>247</sup> e aiuto convenevole<sup>248</sup>. Nella relazione con Dio, l'uomo

<sup>234</sup> Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 73. Il primo giorno comincia al v. 3 quando Dio crea la luce, da quel momento è possibile l'alternanza tra giorno e notte che costituisce l'inizio della storia della creazione (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 31).

<sup>235</sup> A questo proposito si noti l'uso del verbo “בָּרַל” “divise” caratteristico di tutto il capitolo (Cfr. F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini*, cit., p. 33). E che significa separare due cose contrarie ed è utilizzato soprattutto in senso sacrale (Lv. 10,10; 11,47; 20,15; Ez. 22,26), in Gn. 1,4.6.7.14.18 le fasi della creazione sono descritte come separazione di diversi elementi. Il significato che si deduce è che il Creatore stabilisce un posto giusto per ogni cosa (Sal. 104,7-9; Ger. 5,22 cfr. Gb. 7,12; Sal. 89,10; Gb. 26,12) (Cfr. M. B. Otzen, בָּרַל, in H.J. Fabry, H. Ringgren (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1995, tr. it., F. Bianchi, V. Gatti, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 2009, pp. 1043-1047).

<sup>236</sup> Per l'orientale l'indipendenza della luce dagli astri non era inconcepibile (Gb. 38,19-20). Inoltre, qui il racconto sottolinea che anche la luce è creata e non è un'emanazione della divinità (Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 56).

<sup>237</sup> Gli ebrei concepivano il firmamento come una grande volta solida a forma di emisfero (Sal. 19,2; Gb. 37,18), rappresentato come un muro di separazione “מִבְּרֵית” che fu piazzato in mezzo alle acque, a dividere le acque superiori, l'oceano celeste (Gn. 7,11; Sal. 78,23; 2 Re 7,2; Is. 24,28), da quelle inferiori, l'abisso primordiale su cui si credeva galleggiasse il disco della terra (Sal. 24,2; 136,6; Es. 20,4) (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 32).

<sup>238</sup> Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 59.

<sup>239</sup> In un ordine dal più lontano al più vicino all'uomo (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 37).

<sup>240</sup> Cfr. W. Brueggemann, *Genesi*, cit., p. 47.

<sup>241</sup> Porre in primo piano un soggetto. Cfr. [http://dizionari.corriere.it/dizionario\\_italiano/Z/zumare.shtml](http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/Z/zumare.shtml). consultato il 5/7/2010.

<sup>242</sup> Il racconto di Gn. 2 focalizza quello che Dio costruisce intorno all'uomo (Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 86).

<sup>243</sup> Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., pp. 85, 86.

<sup>244</sup> Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 49.

<sup>245</sup> L'Eden era posto in qualche regione del nord vicino al luogo in cui tradizionalmente si collocava il monte di Dio (Is. 14,13; Sal. 48,3).

<sup>246</sup> Una grande varietà di alberi (v. 9) (Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., pp. 88, 89). Gn. 1,29 afferma che Dio non si limita a creare l'uomo ma gli provvede anche il nutrimento adatto: ogni genere di alimento vegetale (C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 49).

<sup>247</sup> Questa sembra essere l'idea implicita nella descrizione del fiume che attraversa il giardino e si divide in quattro dopo averlo irrorato (vv. 10-14). In Oriente l'acqua era il fondamento di ogni vita civilizzata e

non è solo oggetto dell'azione divina, ma è protagonista, ha il compito di custodire e lavorare il *focolare* della relazione con Dio (vv. 16-17)<sup>249</sup>. E già il dominio dell'uomo sul *focolare* è un'importante confessione teologica: nella relazione con Dio l'uomo è libero nello spazio, è padrone delle possibilità che il mondo gli offre, e responsabile della casa che Dio gli ha affidato<sup>250</sup>. Ma questo spazio di possibilità, «fecondità, abbondanza, produttività, prodigalità»<sup>251</sup> non è neutro, ma è *spazio per l'incontro e l'amore* di cui l'uomo è chiamato a essere *corresponsabile*. Di fronte all'uomo si apre la vastità dello spazio, una grande libertà, e un solo divieto cui obbedire come risposta all'amore e alla generosità di Dio<sup>252</sup>.

## B. LA RELAZIONE D'AMORE HA BISOGNO DEL SUO TEMPO

Gn. 1 afferma *in controluce* che ogni creatura ha un rapporto differenziato e speciale con il Creatore: non tutte le creature si trovano nello stesso rapporto di immediatezza con Dio. L'uomo si ricollega a tutto il resto della creazione, ma è anche la più importante di ogni opera precedente<sup>253</sup>, poiché solo lui stabilisce una relazione diretta con Dio<sup>254</sup>. In questo senso lo *scopo* della creazione è *l'incontro* dell'uomo con

il quattro indicava la totalità del mondo (cfr. Zc. 2,1ss.). L'autore qui trasmette l'idea dell'abbondanza dell'acqua/vita, che riempiva l'ambiente che Dio aveva creato per l'uomo: il fiume aveva abbastanza acqua da dividersi in quattro rami dopo avere irrorato l'intero giardino: «tutta l'acqua che si trovava al di fuori del paradiso non era che una piccola parte, un *di più* dell'acqua del paradiso» (G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 90).

<sup>248</sup> La pericope della creazione e dell'imposizione del nome agli animali è una tecnica del ritardo, con cui il narratore trasmette al lettore la solitudine e il bisogno dell'uomo di un essere che gli somigli (Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 95). La creazione della donna è preceduta da una dichiarazione: «non è buono che l'uomo sia solo, farò per lui un essere che gli sia somigliante», qualcuno che riconosca immediatamente, un aiuto per moltiplicarsi e prendersi cura del cosmo (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 54).

<sup>249</sup> Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 91. Tutta la creazione offre un contesto possibile, una casa per l'umanità, è un dono dell'amore di Dio, infatti, non esiste ragione che possa avere spinto Dio a tale gesto creativo se non il suo amore sovrabbondante (Cfr. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, dispute, advocacy*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1997, tr. it., L. De Santis, *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Queriniana, Brescia 2002, p. 687).

<sup>250</sup> Cfr. W. Brueggemann, *Genesi*, cit., p. 53.

<sup>251</sup> W. Brueggemann, *Teologia dell'Antico Testamento*, cit., p. 687.

<sup>252</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 690, 691.

<sup>253</sup> L'importanza dell'uomo all'interno della creazione è enfatizzata da alcuni espedienti narrativi: 1) la formula introduttiva «poi Dio disse: «Facciamo l'uomo»» compare per la prima volta, a sottolinearne l'importanza eccezionale all'interno del racconto: Dio partecipa all'evento più intimamente che per le opere precedenti; (Cfr. U. Cassuto, *A commentary on the book of Genesis*, cit., p. 255); 2) al v. 27 l'esecuzione del proposito divino di creare l'uomo ha la forma di una verso di giubilo, il narratore usa, per la prima volta, un *parallelismus membrorum*, e celebra la creazione dell'uomo attraverso tre frasi parallele in cui ripete tre volte (una per ogni linea) il verbo «בָּרָא», che indica il creare specifico dell'agire divino; 3) l'affermazione che l'uomo è fatto a immagine di Dio (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 40).

<sup>254</sup> Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 72. Secondo Von Rad la somiglianza dell'uomo con Dio significa che l'intero uomo (spirituale e materiale) è fatto a immagine di Dio (cfr. Ez. 28,12; Sal.

Dio: il Sabato (Gn. 2,1-3). Che è l'apice della creazione<sup>255</sup>, il centro che orienta l'intera narrazione. Nel settimo giorno Dio crea un tempo di relazione<sup>256</sup>, il Sabato è il tempo che Dio benedice e santifica per l'incontro, non è tempo di Dio, né del mondo, ma tempo della loro relazione, vitale per la sussistenza della storia comune<sup>257</sup>.

Infine, il racconto della creazione afferma che il creato è caratterizzato dalla gioia, è fonte di felicità per il Creatore e la creatura (Prv. 8,30-31)<sup>258</sup>. La narrazione termina con la consapevolezza che tutto "era molto buono", pienamente compiuto (v. 31)<sup>259</sup>, grandemente gioioso, promessa di una storia che non può avere che un lieto fine, e annuncio che la gioia e l'armonia sono parte costitutiva della realtà. Eppure Gn. 1e 2 non sono l'ultimo atto della storia tra Dio e l'uomo. Infatti, Gn. 3 presenta un nuovo atto di questa relazione: le creature iniziano ad agire autonomamente e l'inizio della loro azione è contrassegnato dalla caduta nel peccato e dalla rottura della *storia con Dio*<sup>260</sup>.

---

8) (Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., pp. 64, 65). Al contrario, Keil sostiene che la somiglianza tra Dio e l'uomo è solo spirituale e circoscritta al dominio dell'uomo sulla natura donatogli da Dio (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 39). Il modo in cui l'uomo è somigliante a Dio, resta un mistero, questa somiglianza è dono della grazia di Dio che eleva l'uomo. Nell'essere a immagine di Dio l'uomo trova corrispondenza e comunione con il Creatore, non solo, trova la sua diretta responsabilità nei confronti del cosmo: il dominio sul mondo è la ragione per cui è stata donata (Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 66).

<sup>255</sup> Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 31. Il v. 5 si conclude con la formula "יום אֶחָד" "giorno uno" inizio di una serie numerica. L'assenza dell'articolo fino al sesto giorno, enfatizza l'idea della successione dei giorni che sorgono dalla ricorrenza di sera e mattina, e al tempo stesso separa qualitativamente il settimo giorno dai precedenti.

<sup>256</sup> Secondo Keil, Dio conclude la creazione nel sesto giorno e nel settimo la compì smettendo di creare: non creando nulla di nuovo (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 42). Invece, secondo Fretheim, il riposo divino è l'apice della creazione (Cfr. T.E. Fretheim, *Genesis*, in L.E. Keck (a cura di), *The new interpreter's Bible*, vol. I, Abingdon Press, Nashville 1994, p. 346).

<sup>257</sup> Il sabato è così importante che il narratore omette la formula conclusiva "fu sera e fu mattina" lasciando questo spazio senza un limite (Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 70); l'assenza di tale formula è segno che la creazione è *aperta*, il Sabato è segno di una conclusione che non è fine della creazione stessa, ma compimento della sua prima forma (Cfr. T.E. Fretheim, *Genesis*, in L.E. Keck (a cura di), *The new interpreter's Bible*, cit., p. 346). Nel settimo giorno Dio benedisse ogni settimo giorno futuro, «perché fosse meglio dotato degli altri giorni attraverso un'anima ingrandita a risplendere di luce di vita» (O. Sforno, *Commento alla Genesi*, cit., p. 49).

<sup>258</sup> Cfr. W. Brueggemann, *Genesi*, cit., p. 47.

<sup>259</sup> Il v. 31 conclude la prima parte della storia della creazione con una formula più elaborata delle precedenti. Nei giorni precedenti "Dio vide che questo era buono" qui "Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono". Attraverso questa formula l'autore annuncia l'armonia di *tutta* la creazione: tutto è buono, ogni cosa è parte di un insieme armonico, e l'intero non è solo *buono*, ma è *molto buono* (Cfr. U. Cassuto, *A commentary on the book of Genesis*, cit., pp. 58, 59).

<sup>260</sup> Con la caduta termina il primo capitolo della storia dell'umanità, in cui gli uomini vivevano vicino a Dio (Cfr. R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments: ein kanonischer Entwurf*, Neukirchener Verlag, Germania 2001, tr. it., M. Di Pasquale, *Teologia dell'Antico Testamento. I testi canonici*, vol. 1 Claudiana, Torino 2003, p. 27).

### C. LA STABILITÀ, COMUNQUE, VIVE NELLA POSSIBILITÀ DELLA CRISI

I vv. 1 e 2 si possono definire una vera e propria *crux interpretum*. Alcuni studiosi considerano il v. 1 come un titolo, o sommario dell'intero racconto della creazione<sup>261</sup>, altri ritengono che il v. 1 sia il primo atto creativo di Dio<sup>262</sup>.

Entrambe le posizioni offrono spunti teologici. Se il v. 1 fosse il titolo dell'intero brano, tra il v. 1 e 2 vi sarebbe un regresso storico<sup>263</sup>, e la creazione sarebbe emersa dallo stato caotico increato<sup>264</sup>. Questi versetti annuncerebbero un'importante affermazione di fede: il caos della preistoria è *la realtà* da cui Dio creò il cosmo, una possibilità permanente poiché costitutiva del cosmo stesso<sup>265</sup>. Una minaccia su tutta la creazione di fronte alla quale l'umanità può solo riporre la fiducia nel Dio che creò negando il caos, e che sostiene il creato con la sua costante volontà creatrice<sup>266</sup>. Questo Creatore non è solo *Dio d'amore* ma anche *Dio della volontà* che sostiene e preserva dalla minaccia costante del caos. Al contrario, se il v. 1 fosse il primo atto creativo di Dio<sup>267</sup> allora tra i vv. 1 e 2 vi sarebbe progressione storica, cioè Dio creò il cielo e la terra non come universo ordinato, ma come massa caotica nelle sue forme elementari<sup>268</sup>. In questo senso il caos sarebbe l'inizio della creazione di Dio, da cui plasmò la bellezza del cosmo<sup>269</sup>, questo significherebbe che il caos è parte costitutiva della creazione, che

---

<sup>261</sup> Secondo Von Rad il v. 1 è il titolo o il riassunto del racconto, che accenna quanto sarà sviluppato in seguito per gradi (Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 53). Quest'idea sarebbe supportata anche dal fatto che Gn. 1,1 e 2,4a costituiscono un'inclusione che sembra fornire il tema del racconto (Cfr. F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini*, cit., p. 33). Se questo fosse vero la creazione di Dio sorse dal caos iniziale.

<sup>262</sup> Secondo Keil, il "ו" che congiunge i vv. 1 e 2 mostra che il v. 1 non è un riassunto staccato dal resto del racconto, ma il primo atto creativo di Dio (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., pp. 28, 29).

<sup>263</sup> Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 55.

<sup>264</sup> La terra era *informe e vuota* "תהו וָבֹהוּ" (cfr. Is. 34,11; Ger. 4,23). "תהו" «definisce il caos sotto l'aspetto della materia» (G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 54). Questo termine viene dal sostantivo "תהום" *abisso* (Gb. 28,14; 38,16; Sal. 71,20), *oceano primordiale*, e dal verbo "רום" *ruggire*, e indica le *acque ruggenti* (Sal. 42,7), *straripanti* (Es. 15,5; Dt. 8,7), il *cosmo indistinto*, la *massa primordiale* (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 30). "בֹהוּ" invece indica *vuoto desolato, deserto* (cfr. Ger. 4,23), ciò che è inabitabile, una realtà nemica alla vita. Gn. 1,2 descrive la terra come luogo arido, disabitato, spazio pericoloso per la vita che solo per la grazia del Dio Creatore si trasforma in luogo atto a ospitare la vita (Cfr. M. Görg, תהו, in *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. IX, cit., pp. 979-989).

<sup>265</sup> Cfr. G.V. Rad, *Genesi. La storia delle origini*, cit., p. 55.

<sup>266</sup> Cfr. *Ibidem*. Secondo Brueggemann, Israele è consapevole che «nel mondo è viva una forza contraria al [creato] di Dio, una forza che tenta di negare e annientare il mondo come luogo sicuro di benedizione» (W. Brueggemann, *Teologia dell'Antico Testamento*, cit., p. 694).

<sup>267</sup> Secondo alcuni autori quest'idea sarebbe più in armonia con la nozione biblica di creazione *ex-nihilo* e quindi da preferire (Cfr. F. Michaeli, *Commentario alla Genesi*, cit., p. 25).

<sup>268</sup> Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, cit., p. 29.

<sup>269</sup> Cfr. F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini*, cit., p. 43.

in un modo misterioso promuove la vita sulla terra ed è parte del disegno d'amore di Dio<sup>270</sup>.

## 2) Nei racconti profetici, l'amore oltre la crisi

Sulla *relazione tra Dio e uomo* i profeti presentano una prospettiva differente rispetto ai racconti della creazione. Mentre Gen. 1 e 2 narrano l'inizio idilliaco della *relazione d'amore* tra Dio e l'umanità<sup>271</sup>, i profeti inseriscono questa relazione nella *storia* e ne raccontano lo sviluppo turbolento. Liberi da ogni idealismo, raccontano la relazione tra Dio e l'umanità come *storia d'amore* guardata dalla prospettiva di un momento storico unico, contrassegnato da profondi timori, paure e dubbi, in cui la relazione tra Dio e uomo vive una crisi profonda. Con i loro oracoli instaurano un dialogo appassionato tra Dio e Israele, mirano a ricostruire quel legame intimo che sembra perduto<sup>272</sup>. Questo dialogo si esprime nella forma del *simbolismo coniugale* come metafora dell'alleanza cui il profetismo biblico ricorre spesso per descrivere e ricordare l'amore di Dio e di Israele nella loro storia comune<sup>273</sup>.

Qui si analizza la metafora coniugale dell'alleanza in Osea 2,4-25<sup>274</sup>.

È possibile dividere il libro di Osea<sup>275</sup> in due sezioni<sup>276</sup>. La prima (capp.1-3) riassume il messaggio di Osea e introduce i temi principali: il peccato di Israele, la

---

<sup>270</sup> Cfr. B.K. Waltke, *Genesis. A commentary*, Zondervan, Michigan 2001, pp. 68, 69.

<sup>271</sup> Secondo Brueggemann, Gn. 1 e 2 sono asserzione teologica che rivela il *coinvolgimento* tra Dio e l'umanità, in un dipinto idilliaco d'amore (Cfr. W. Brueggemann, *Genesi*, cit., pp. 45-59).

<sup>272</sup> Cfr. G.V. Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Kaiser Verlag, München 1965, tr. it., B. Liverani, G. Torti, F. Ronchi, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol. II: Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1974, pp. 155, 156.

<sup>273</sup> Cfr. A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Calmann, Levy 1983, tr. it., E. Piattelli, *L'essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 197, 198.

<sup>274</sup> Questa suddivisione in versetti corrisponde a quella adottata dalla BHS e dalla NRV.

<sup>275</sup> Osea fu contemporaneo di Amos, profetizzò nel Regno del Nord sotto Geroboamo II, dal 746 c.ca a dopo l'ascesa di Ezechia nel 715 a.C., e fino alla caduta di Samaria nel 722 a.C. (Os. 1,1) (Cfr. J. Blenkinsopp, *A History of prophecy in Israel*, John Knnox Press, Kentucky 1996, tr. it., L.D. Sanctis, *Storia della profezia in Israele*, Queriniana, Brescia 1997, p. 107). Osea nacque e crebbe dopo la separazione da Giuda, in uno dei pochi momenti di grandezza d'Israele, ma alla morte di Geroboamo II la situazione mutò radicalmente (Cfr. J.L. Sicre, *Profetismo en Israel. El profeta, Los profetas. El mensaje*, Verbo Divino, Estella 1992, tr. it., A. Tacus, *Profetismo in Israele. Il profeta – I profeti – Il messaggio*, Borla, Roma 1995, pp. 286, 287). Israele iniziò un rapido declino. Dal punto di vista della politica interna attraversò un periodo d'instabilità e debolezza della classe dirigenziale. In pochi anni si susseguirono i "regni brevi" di Zaccaria, assassinato nel 747, dopo sei mesi di governo; di Sallum, che regnò solo poche settimane; di Pekachia, rovesciato dopo due anni da Pekach, e di Osea, ultimo sovrano di Israele (Cfr. R. Martin-Achard, *Osea*, E. Charpentier, A. Paul (a cura di), *Les prophètes et les livres prophétiques*, Desclée, Paris 1985, tr. it., V. Godio, *I profeti e I libri profetici*, Borla, Roma 1994, p. 55). E dal punto di vista della politica internazionale, Osea assistette all'ascesa dell'Assiria sotto Tiglat-Pileser III salito al trono nel 754. Nel 742 impose una tassa di mille pesi d'argento al re d'Israele Menachem (2 Re 15,19-20). E infine Salmanasar V conquistò Israele nel 722, in seguito al rifiuto del re Osea di versare i contributi all'Assiria (2 Re 14,23-17; 41) (Cfr. J.L. Sicre, *Profetismo in Israele*, cit., p. 287). Osea

condanna e la promessa di rinnovamento del legame con Dio<sup>277</sup>. Questa sezione ha una costruzione concentrica in cui agli estremi (capp. 1 e 3) si trovano due capitoli autobiografici che descrivono le nozze tra il profeta e una “donna di prostituzione”<sup>278</sup>, e al centro (Os. 2,4-5) si trova un oracolo profetico in cui la relazione tra Osea e la prostituta diventa parabola vivente della relazione tra Dio e Israele descritta come *storia d’amore* infranta da un tradimento: l’idolatria<sup>279</sup>. Qui Dio annuncia che metterà fine all’adulterio della sua amata<sup>280</sup>. La seconda sezione (capp. 4-14) – divisa in due parti (capp. 4-11; 12-14) che seguono lo schema “discorso di giudizio-promessa di redenzione” – contiene la predicazione di Osea ed è il cuore del libro.

---

annunciò la fine della dinastia di Ieu (Os. 1,4), denunciò i colpi di stato (Os. 7,7; 8,4), condannò la guerra siro-eframita (Os. 5,8-6; 6), denunciò la politica del Re Osea che continuava ad affidarsi, a seconda delle convenienze politiche, all’Assiria e all’Egitto (Os. 7,11-12; 12,2) (Cfr. R.Martin-Achard, *Osea*, cit., pp. 55-57), e infine annunciò l’avvento di un regime giusto e gradito a Dio incarnato da un discendente di Davide (Os. 3,5) (Cfr. A. Neher, *L’essenza del profetismo*, cit., p. 178).

<sup>276</sup> Le due sezioni del libro offrono due prospettive sullo stesso argomento: la relazione travagliata tra Dio e Israele. La prima trasmette il messaggio in modo più concentrato e denso, la seconda in modo più approfondito ed elaborato. In entrambe si condanna la corruzione d’Israele e la sua adesione a culti pagani come un tradimento dell’alleanza (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The minor prophets*, vol. 10, Hendrickson Publishers, Peabody 2001, pp. 16, 17). Secondo Blenkinsopp, storicamente, i capp.1-3 fanno immaginare un periodo di stabilità politica precedente al colpo di stato di Sallum (745 a.C. circa). Invece, il resto del libro, in cui sono frequenti le denunce a quelli che divorano i governanti (Os. 7,7), si applicherebbe all’ultimo quarto del Regno del Nord, durante il quale quattro re su sei furono assassinati. E Osea 5,8-6,6 rifletterebbe gli avvenimenti del 734-733 a.C. quando Israele e Damasco tentarono di costringere Giuda ad aderire a una coalizione antiassira, portando Acaz a chiedere sostegno agli Assiri offrendo a Tiglat-Pileser la possibilità di estendere il suo impero fino a Damasco e alle regioni settentrionali del regno di Samaria (Cfr. J. Blenkinsopp, *Storia della profezia*, cit., p. 107).

<sup>277</sup> Cfr. R.Martin-Achard, *Osea*, cit., p. 61.

<sup>278</sup> In Os. 1 Dio ordina al profeta di sposare una prostituta e di avere con lei dei figli che rappresentano i frutti dell’adulterio (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The minor prophets*, cit., p. 19). Qui le quattro azioni di Osea (matrimonio e imposizione dei nomi ai figli: Izreel, Non amata e Non mio popolo) rappresentano l’avanzare del malessere di Dio. Ciò che comincia come critica alla dinastia di Ieu, diviene minaccia a tutto il popolo e scaturisce in rottura dell’alleanza. Per contro Israele è in rotta con Dio dal primo momento: prostituendosi con gli altri dei ha già rifiutato l’alleanza di Dio. L’esito di questo racconto dovrebbe essere scontato, la legge giudaica avrebbe giustificato la pena di morte, ma l’ordine di Dio è completamente inaspettato: l’unica soluzione al problema tra Osea e Gomer, Dio e Israele, non è uno stratagemma, o una punizione, ma l’amore e il perdono (Cfr. J.L. Sicre, *Profetismo in Israele*, cit., pp. 178, 179). Al cap. 3 Dio ordina a Osea di *amare* una donna adultera amata da un altro e di allontanarla da ogni fonte di tradimento. Gomer passerà molti anni senza avvicinare nessun uomo a simboleggiare che gli israeliti dovranno vivere a lungo lontani dalle cose che li hanno allontanati da Dio: re, principi, sacrifici, stele, immagini e amuleti (Cfr. J.L. Sicre, *Profetismo in Israele*, cit., p. 179). Dopo questa punizione il popolo di Dio tornerà al Signore e si riunirà a lui in una nuova relazione d’amore (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The minor prophets*, cit., p. 19). Osea 1 e 3 è «un poema dell’amore incorrisposto e vivo, nonostante tutto; amore appassionato, sofferto e tuttavia tanto forte da vincere il traviamiento e risanare l’infedele» (L.A. Schökel, J.L.S. Diaz, *Profetas. I. Isaias - Jeremias; II. Ezequiel - Doce Profetas menores - Daniel - Baruc - Carta de Jeremias*, Cristianidad, Madrid 1987, trad. it. T. Tosatti, P. Brugnoli, *I profeti*, Borla, Roma 1996, p. 988). I capp. 1-3 fanno pensare a un uomo innamorato che quando la compagna lo tradisce cerca di liberarsi del suo amore senza riuscirci perché l’amore non concede la pace di chi dimentica. In questo combattimento interiore tra amore e odio, l’amante chiama la sposa prostituta, la offende pubblicamente, e si riprende i suoi doni, ma la parola esprime una rabbia che scaturisce dall’amore che persiste e che vuole ricostruire anziché distruggere, per questo l’unica soluzione è tornare a corteggiare (Cfr. L.A. Schökel, J.L.S. Diaz, *I profeti*, cit., p. 988).

<sup>279</sup> Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The minor prophets*, cit., p. 19.

<sup>280</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 19.

Osea 2,4-25 è il climax della prima sezione e consiste in un'accusa legale a Israele, moglie infedele di Dio<sup>281</sup>. Il capitolo può essere diviso in due parti: la prima contiene la minaccia e l'annuncio della punizione per il tradimento d'Israele (vv. 4-15), la seconda proclama la salvezza e l'instaurazione di un nuovo amore (vv. 16-25)<sup>282</sup>.

Il simbolismo coniugale come metafora dell'alleanza connota il legame tra Dio e Israele come una *storia d'amore*<sup>283</sup>. Questa metafora implica quattro orizzonti fondamentali.

**i. I racconti profetici affermano il valore positivo della trasformazione nella relazione: oltre la crisi c'è rinascita e scommessa**

«Il simbolismo coniugale è *storico*»<sup>284</sup>. La relazione tra Dio e Israele non è un *attimo eterno* idilliaco e ideale che si auto-preserva sempre uguale a se stesso, ma una *storia d'amore* che connota in modo assolutamente originale passato, presente e futuro<sup>285</sup>. Nella metafora coniugale la *storia* assume un senso nuovo, non è semplicemente lo scorrere di un tempo neutro da riempire, ma è *tempo significativo*, è il tempo delle stagioni dell'amore<sup>286</sup>. Passato, presente e futuro si riempiono di significato: il passato è il tempo delle origini; la nascita e la gioventù sono il tempo dell'incontro e del fidanzamento, il periodo patriarcale, il soggiorno in Egitto e l'esodo, il tempo dell'amore fiducioso in cui Israele si lasciava trarre a sé dal suo compagno<sup>287</sup>. Il primo incontro coniugale si situa nel deserto, dove l'amore tra Dio e Israele diventa

---

<sup>281</sup> Cfr. J. Blenkinsopp, *Storia della profezia in Israele*, cit., p. 111.

<sup>282</sup> Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The minor prophets*, cit., p. 35.

<sup>283</sup> Nel simbolismo dell'amore coniugale l'alleanza tra Dio e Israele è riformulata in un modo che riempie di significato i concetti di alleanza e amore (Cfr. A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 203).

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 201. I tempi della storia tra Dio e Israele sono descritti dai profeti secondo le fasi dello sviluppo dell'amore: prima d'incontrare Dio Israele era una giovane *vergine* (Am. 5,2; Ger. 18,13; 31,4,21; Is. 54,4), all'incontro segue il *matrimonio* (Is. 6,52) e il *periodo della fecondità* in cui nascono i figli e le figlie (Ez. 16,20; 23,4) che sono descritti come i figli del tradimento e della prostituzione (Os. 5,7; Is. 57,4) di cui è accusata Israele (Ger. 3,9; 13,27; Ez. 16,38; 23,45; Os. 1-4; 9,1; 4,15) e a cui segue l'abbandono o il ripudio (Os. 2,4; Is. 54,6), il divorzio (Ger. 3,1-8; Is. 50,1), la morte dei figli (Is. 47,8-9; 49,20-21), la vedovanza (Ger. 51,5; Is. 47,8-9). La separazione però non è l'ultima parola, infatti il ritorno d'Israele a Dio è una promessa certa (Cfr. A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., pp. 197-199).

<sup>285</sup> Cfr. A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 199.

<sup>286</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 201.

<sup>287</sup> Secondo Osea il deserto è il luogo dell'antico incontro tra Dio e Israele (Os. 9,10a; 2,14; 11,3-4; 12,9; 13,5-6), il luogo della memoria, il tempo dell'innocenza di Israele e dell'intimità con il suo Dio (Os. 9,10; 12,9). Nel deserto Dio rivelò se stesso come “יְהוָה” “colui che è con il suo popolo” (Os. 1,9 cfr. Es.3,14) (Cfr. J. Blenkinsopp, *Storia della profezia in Israele*, cit., pp. 114, 115). Per questo Dio decide di portare la sua sposa nel deserto, per ravvivare i ricordi e risvegliare le nostalgie (Ez. 20,35) nel punto di partenza dove non c'erano dei della fecondità che potessero intromettersi tra gli amanti, Dio parlerà al cuore di Israele, e la sposa sarà soltanto sua (Cfr. G.V. Rad, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol. II*, cit., pp. 174, 175). Così il deserto da luogo di morte diverrà luogo di speranza, punto zero di una nuova storia d'amore.

alleanza. E Canaan è il luogo del presente della vita matrimoniale con i suoi successi e le sue delusioni<sup>288</sup>. Oltre a un passato e un presente, il simbolismo coniugale prospetta un futuro: «la logica stessa del simbolismo coniugale esige che l'unione attuale abbia un domani»<sup>289</sup>, ma questo domani è un futuro incerto, non programmabile<sup>290</sup>, che non è semplicemente il risultato della storia passata, ma un futuro che irrompe nella storia e che esige che la coppia ristabilisca e riconfermi ogni volta il suo amore<sup>291</sup>.

È in questo quadro che s'inserisce *la contraddittorietà di Dio*. Brueggemann afferma «è evidente che Yahveh sia un enigma di contraddizioni, come se la vita interiore di Yahveh fosse tanto contorta da mancare a certi livelli di consistenza»<sup>292</sup>. Il confronto tra la prima e la seconda sezione di Os. 2,4-25 offre un esempio di quest'atteggiamento contraddittorio di Yahveh. Al v. 5 lo sposo formula la prima e la più incisiva minaccia di tutto l'intero discorso: in tre frasi che formano un parallelismo dinamico che inasprisce la pena a ogni sentenza, Dio afferma che spoglierà e umilierà la sua moglie adultera<sup>293</sup>, che la ridurrà a un deserto rendendola infertile e privandola del futuro, e che la lascerà morire di sete, cioè la farà morire di una morte lenta perché non si prenderà più cura di lei<sup>294</sup>. Al v. 16 però la lunga serie di minacce e accuse della prima sezione del capitolo si interrompe bruscamente per lasciare spazio a un atteggiamento di Dio del tutto nuovo. Qui il “לְךָ”<sup>295</sup>, che in accordo con il v. 9 e con l'uso che generalmente ne fanno i profeti dovrebbe annunciare la punizione, conseguenza logica del tradimento della sposa, contro ogni aspettativa, introduce la trasformazione totale delle minacce del v. 5 che diventano parole d'amore, tenerezza e

---

<sup>288</sup> Cfr. A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 201.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>290</sup> L'amore segue il ritmo imprevedibile della *storia* e della vita con il suo tempo di esaltazione e d'indifferenza, i suoi alti e bassi. Le relazioni non restano sempre uguali a se stesse, quelle profondamente ferite non possono mai tornare a essere come *una volta*. Il vero amore non è *sopportare* la delusione della rottura, ma *reformulare* la relazione secondo nuove modalità: l'amore dovrà declinarsi nelle nuove situazioni che incontrerà, non tornerà a essere passionale e fresco, spontaneo e creativo, ma sarà ancora forte e costante, premuroso e generoso. Vi saranno nuove metafore per descriverlo, somiglierà di più alla pioggia calma e al calore tiepido e continuo piuttosto che al fuoco che divora o al torrente che tracima (Cfr. H. Simian-Yofre, *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*, El Almendro, Madrid 1992, tr. it., T. Cavazzuti, *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel libro di Osea*, EDB, Bologna 1994, cit., p. 149).

<sup>291</sup> Il futuro della coppia contiene crisi e rottura, prosperità e avvicinamento. Il legame può continuare su nuove basi, o rompersi temporaneamente, ma i profeti non considerano l'ipotesi della fine definitiva dell'amore. Nella concezione ebraica la storia è opera di Dio perciò *deve* concludersi in modo perfetto, per questo non può avere per conclusione che il ristabilimento della relazione interrotta tra Dio e la sua sposa (Cfr. A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., pp. 202, 203).

<sup>292</sup> W. Brueggemann, *Teologia dell'Antico Testamento*, cit., p. 477.

<sup>293</sup> In accordo con Ez. 16,39ss. l'atto di spogliare e umiliare una adultera era il preludio alla sua esecuzione (cfr. Ger. 13,26; Na. 3,4s.) (Cfr. A.A. Macintosh, *The international critical commentary. A critical and exegetical commentary on Hosea*, T. & T. Clark, Edimburgh 1997, pp. 43-45).

<sup>294</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 43-45.



incoraggiamento: Dio afferma «io le parlerò al cuore» (cfr. Gn. 34,3; 50,21; Gdc. 19,3; Is. 40,1). Il soliloquio di Dio improvvisamente registra un'inversione totale del suo atteggiamento, una transizione così brusca che sembra rompere l'unità del pensiero<sup>295</sup>. La stessa struttura di Os. 2 mette l'accento sul cambiamento d'inclinazione di Yahveh: le cose per Dio non sono facilmente stabilite una volta per tutte, ma, di fronte alla situazione concreta, Dio sceglie di cambiare, di rinunciare all'ideale per toccare di nuovo il cuore d'Israele<sup>296</sup>. Dio cerca in ogni modo di riportare a sé la moglie fuggita, ma le punizioni della prima sezione la faranno tornare con un solo ragionamento: “tornerò a una condizione migliore” (v. 9). Invece l'agire *nuovo* di Dio, irrompe e spezza la storia, porta realmente a un nuovo inizio: da una sposa nuda, infruttifera e assetata come il deserto sgorgheranno di nuovo le vigne (v. 17)<sup>297</sup>.

## ii. I racconti profetici affermano che i partener sono “ugualmente” impegnati per salvare la relazione

La relazione tra Yahveh e Israele contesta le relazioni umane<sup>298</sup> fondate sull'interesse e il profitto che sia emotivo o materiale. Questa relazione non è un'alleanza che coinvolge i contraenti solo esteriormente e in vista di un fine comune<sup>299</sup>, ma è legame *intimo, profondo e coinvolgente* fondato su *amore e intimità*<sup>300</sup>, *impegno e responsabilità*<sup>301</sup>. Questo è ciò che annunciano i vv. 21-22<sup>302</sup> in cui Dio

<sup>295</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 69, 70.

<sup>296</sup> Cfr. W. Brueggemann, *Teologia dell'Antico Testamento*, cit., pp. 477-483.

<sup>297</sup> Cfr. A.A. Macintosh, *The international critical commentary*, cit., p.70.

<sup>298</sup> Secondo Simian-Yofre i vv. 21-22 costruiti sulla triplice ripetizione della formula “ti fidanzerò” sarebbero un contraltare a Os. 3,2-3. Infatti, si sostituiscono e contrappongono: *comprare/fidanzare, molti giorni/per sempre, prezzo* pagato da Osea/ *i doni* che accompagnano il matrimonio: giustizia, diritto, magnanimità, tenerezza e fedeltà, e all'imposizione coercitiva di Osea *non sarai di nessun uomo/la promessa di Dio conoscerai Yahveh* (Cfr. H. Simian-Yofre, *Il deserto degli dei*, cit., pp. 39, 40).

<sup>299</sup> Nell'Antico Oriente il termine *alleanza* rientrava nel vocabolario della guerra. Gli Hittiti dividevano i paesi confinanti in amici e nemici a seconda che avessero stipulato o no un trattato di alleanza con loro. Allearsi significava riconoscersi simili dal punto di vista delle aspirazioni espansionistiche, invece i nemici erano diversi, lontani dal proprio sistema politico. L'alleanza presentava diversi gradi di miscelamento di subordinazione e parità, e presupponeva che gli alleati si venissero incontro per trovare un accordo reciproco per mantenere la pace e garantirsi mutua protezione (Cfr. M. Liverani, *Guerra e diplomazia nell'Antico Oriente. 1600-1100 a.C.*, Laterza, Bari 1994, pp. 161-165). Secondo il dizionario italiano l'alleanza è un «patto di unione tra due o più stati, in vista del raggiungimento di scopi politici o economici comuni» (Voce “Alleanza”, *Il Devoto-Oli*, cit., p. 85).

<sup>300</sup> Cfr. A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 197.

<sup>301</sup> Il libro di Osea si muove sullo sfondo del concetto di alleanza (Os. 2,20; 6,7; 8,1; 10,4), intesa come *relazione esclusiva* tra Israele e Yahveh in cui è irrinunciabile l'auto-obbligazione, la promessa di entrambe le parti, l'assunzione di doveri, dipendenti dalla scelta personale. Il che suppone una *libertà relazionale* della persona che può revocare l'alleanza in ogni momento (Cfr. H. Simian-Yofre, *Il deserto degli dei*, cit., pp. 191-193).

<sup>302</sup> «21 Ti [fidanzerò] per sempre, ti [fidanzerò in] giustizia e diritto, [magnanimità] e amore. 22 Ti [fidanzerò in] fedeltà, e conoscerai il Signore» (Cfr. L.A. Schökel, J.L.S. Diaz, *I profeti*, cit., pp. 986-988). Per questo lavoro e di qui in avanti si seguirà la traduzione di Schökel modificata solo in alcuni casi

promette a Israele che oltre la crisi una storia d'amore li coinvolgerà di nuovo<sup>303</sup>. E la promessa è così importante che è ripetuta tre volte in tre linee. Questa *storia d'amore*: 1) sarà per sempre, attraverserà le stagioni del tempo, non lascerà tempo a un'altra storia, riserverà tutto il tempo per la coppia e nulla potrà romperla<sup>304</sup>; 2) sarà il *frutto* della comunione e il luogo dell'intimità degli amanti<sup>305</sup>; 3) sarà l'*integrazione* paradossale di qualità apparentemente inconciliabili: impegno, dovere, responsabilità, distanza<sup>306</sup> e intimità, innocenza, dono libero di sé, spontaneità<sup>307</sup>. In questa relazione *norma* e *sentimento* non saranno assolutizzati ma integrati e ridefiniti all'interno di un *amore* che ha la sua migliore definizione nella dichiarazione di Dio: "ti fidanzerò in

---

(segnalati attraverso l'uso delle parentesi quadre) con una traduzione personale dal testo masoretico della BHS. K. Elliger and W. Rudolph, (a cura di.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990. I vv. 21b e 22a approfondiscono le qualità della *storia* tra Dio e Israele attraverso due anafore (Cfr. C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The minor prophets*, cit., p. 43). L'anafora consiste nella ripetizione di una parola della proposizione principale all'inizio del verso e generalmente serve ad approfondire il concetto principale elencandone alcune qualità (Cfr. L.A. Schökel, *Manual de poética hebrea*, Cristiandad, Madrid 1987, tr. it., A. Nepi, *Manuale di poetica ebraica*, Queriniana, Brescia 1989, p. 99). La prima riporta attraverso un accumulo di quattro sostantivi – si noti la ripetizione grammaticale dei sostantivi singolari maschili e della preposizione "בְּ" "in" – le qualità della nuova relazione: "צְדָקָה" *giustizia* "מִשְׁפָּט" *diritto* "חֶסֶד" *magnanimità* "רַחֲמִים" *amore*.

<sup>303</sup> Keil afferma che "אִרְשָׁה" significa fidanzare qualcuno, si distingue dal prendere moglie (cfr. Dt. 20,7) e si riferisce all'inizio di una relazione totalmente nuova: «the past is not only forgiven, but it is also forgotten» (C.F. Keil, *Commentary on the Old Testament. The minor prophets*, cit., p. 43).

<sup>304</sup> Il v. 21a descrive per prima la qualità fondamentale dell'amore, la sua durata: sarà "לְעוֹלָם" *per sempre*.

<sup>305</sup> Nella nuova relazione Yahveh riverserà i suoi migliori "aggettivi" (Cfr. W. Brueggemann, *Teologia dell'Antico Testamento*, cit., p. 476). La promessa di Dio che si ritrova in questi versetti include tre termini presenti in Es. 34,6-7: amore, magnanimità e fedeltà, cui qui si aggiungono diritto e giustizia a mettere l'accento sull'aspettativa e l'esigenza. I cinque termini caratterizzano il modo in cui Dio si legherà a Israele e culminano nella risposta d'Israele che *conoscerà* Dio in risposta al suo amore (cfr. Sal. 85,11-14) (Cfr. W. Brueggemann, *Teologia dell'Antico Testamento*, cit., p. 301).

<sup>306</sup> I primi due termini derivano dall'ambito giuridico e in generale riguardano la dimensione morale della vita. "צְדָקָה" è un termine dinamico: indica qualcosa che si deve ricercare e deve affermare continuamente; e anche statico, indica l'attendibilità, la fermezza nel giudicare ciò che è giusto. Il tipo di giustizia che descrive presuppone una relazione e un rapporto tra più persone. In questo senso "צְדָקָה" significa conformità del comportamento dei partner alle reciproche pretese: il rapporto è la norma, ciò che è giusto non lo è in assoluto, ma lo è all'interno del rapporto (Cfr. B. Johnson, צְדָקָה, in *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. VII, cit., pp. 511-539). Il sostantivo "מִשְׁפָּט" aggiunge l'idea della concretezza dell'azione e ne definisce l'ambito di esercizio: la relazione tra partner. Questo termine si collega all'idea di decisione e indica la decisione ad agire coerentemente con l'orientamento preso (Cfr. B. Johnson, מִשְׁפָּט, in *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. V, cit., pp. 450-466).

<sup>307</sup> La seconda coppia di sostantivi che descrive il rapporto che Dio instaurerà con Israele appartiene alla vita sentimentale. "חֶסֶד" si può definire come affetto, magnanimità, vicinanza del cuore che desidera il bene dell'altro (Cfr. H.-J. Zobel, חֶסֶד, in *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. III, cit., pp. 57-83). Ma presuppone al tempo stesso un legame che implica vincoli morali, doveri che manifestano che l'*alleanza* non è una parola vana ma un amore concreto (Cfr. A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., pp. 210-219). Nell'AT "חֶסֶד" è un termine in stretta relazione con i concetti di fedeltà, diritto, giustizia, conoscenza, non è la forma più intima delle relazioni interpersonali, puro amore, tenerezza o amicizia, ma è una conformazione della personalità e dei sentimenti, degli atteggiamenti e delle decisioni, che struttura l'intero comportamento umano come un amore che si inserisce in un sentimento d'impegno e giustizia (Cfr. H. Simian-Yofre, *Il deserto degli dei*, cit., p. 182). Infine "רַחֲמִים" approfondisce il concetto e ha un significato intimo e coinvolgente, si tratta di un moto fisico, ed emotivo un legame profondo Io-Tu (Cfr. H. Simian-Yofre, רַחֲמִים, in *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. III, cit., pp. 351-362).

fedeltà” “אֲמִינָה”, cioè “ti amerò con una fedeltà che scaturisce dal totale affidamento e adesione a te”<sup>308</sup>. Un’adesione che è abbandono totale all’altro e crescita di sé, che non può comprendere nel rapporto nessun altro, che non potrà essere smentita da nulla. Lo stesso Dio aspetta dalla sua sposa Israele.

### iii. I racconti profetici affermano che la storia d’amore è una relazione “multistrato”

Il secondo orizzonte che implica il simbolismo coniugale dell’alleanza è *relazionale*. Afferma che la *storia d’amore* comprende diversi gradi di relazione.

La *conoscenza coniugale* (Os. 2,22) è la categoria che descrive meglio la relazione tra Dio e Israele. Questa categoria deriva dal termine “יָדַע” che contiene «una vigorosa accettazione di tutta la vita sessuale»<sup>309</sup>. In questo senso *conoscenza* non è percezione intellettuale, ma è «immediata, penetrante, piena e implica l’essere tutto intero in una rivelazione brusca e totale»<sup>310</sup>. Non solo, nella *conoscenza coniugale* due persone si uniscono in un legame indissolubile e intimo distinto dal sesso fine a se stesso, poiché è *relazione* oltre l’incontro che implica una *storia* che supera il tempo e la distanza<sup>311</sup>. Nella *conoscenza coniugale* nasce un legame dialettico<sup>312</sup> tra due desideri, un gioco di prossimità e distanza in cui gli amanti si uniscono nell’amore reciproco che, come il tempo, fluttua sempre in tensione tra i suoi opposti: entusiasmo e stanchezza, conoscenza e infedeltà, intimità e distanza. In questo gioco di *conoscenza* l’amore si assume il compito di mantenere, sostenere e nutrire la relazione<sup>313</sup>.

Questa relazione ha una duplice dimensione: è chiusa e implica un legame speciale che non può essere esteso ad altri<sup>314</sup>. Questo è ciò che afferma Osea 2,4-15. Israele non vuole *conoscere* più Dio (Os. 4,1; 5,4)<sup>315</sup>, ha rotto l’esclusivismo, ha diffidato della provvidenza divina<sup>316</sup> e si è volta ad altri per cercare il loro favore<sup>317</sup>. Si è

<sup>308</sup> Cfr. A. Jepsen, אֲמִינָה, in *Grande lessico dell’Antico Testamento*, vol. III, cit., pp. 682-690.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>311</sup> Cfr. A. Neher, *L’essenza del profetismo*, cit., p. 200.

<sup>312</sup> Il *conoscere* è l’atto autentico della reciprocità tra Dio e Israele, è evento bilaterale che implica rivelazione e accoglimento della rivelazione, presenza reciproca (Cfr. M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, Heidelberg-Kösel Verlag, München 1964, trad. it. A. Poma, *La fede dei profeti*, Marietti, Genova 2000, p. 116).

<sup>313</sup> Cfr. A. Neher, *L’essenza del profetismo*, cit., p. 200.

<sup>314</sup> La *conoscenza coniugale* tra Dio e Israele è esclusiva: Dio ha conosciuto Israele nel deserto (Os. 13,5) e Israele l’ha accolto, per questo non conoscerà nessun altro Dio (Os. 13,4) perché solo Yahveh è il Dio da conoscere, e solo a Israele è dato conoscerlo (Cfr. M. Buber, *La fede dei profeti*, cit., p. 116).

<sup>315</sup> Cfr. M. Buber, *La fede dei profeti*, cit., p. 116.

<sup>316</sup> Cfr. R. Martin-Achard, *Osea*, cit., p. 61.

prostituita tradendo Dio, ha dimenticato la *storia comune*, il *cammino fatto insieme*, e si è data alla religione naturalistica dei cananei<sup>318</sup>, dividendo il cuore e il culto tra Dio e i Ba'al, rompendo la relazione (Es. 20,3)<sup>319</sup>. Dio è sconvolto, accusa Israele di tradimento e prostituzione<sup>320</sup> e decide che la sua sposa dovrà tornare a sé a ogni costo (vv. 8-9), dimenticando gli altri Ba'al<sup>321</sup>.

D'altro canto la relazione tra Dio e Israele è aperta e coinvolgente, poiché vive nella vicinanza con la collettività con cui stabilisce rapporti differenziati. In Os. 2,4 compaiono due soggetti che giocano un ruolo fondamentale nella relazione tra Dio e Israele. Il primo è il popolo di fronte al quale Dio cita in un processo pubblico la sua sposa<sup>322</sup>. Il popolo deve conoscere la relazione tra Dio e Israele, i suoi anziani presso la porta della città devono essere *testimoni* di quello che è successo, *garanti* della giustizia dei provvedimenti<sup>323</sup> e sono *colpevoli* di avere abbandonato a se stessi gli amanti. Il secondo soggetto sono i figli di Israele: di fronte al matrimonio finito tocca a loro

---

<sup>317</sup> Al v. 4 l'espressione "[si tolga le fornicazioni dalla faccia e gli adulteri dal seno]" è una *sinèddoche* (*pars pro toto*), una figura retorica tipica della poetica ebraica, attraverso la quale l'autore descrive al tempo stesso un'azione personale concreta e un'attitudine mentale, una caratteristica del comportamento della sposa. In questo senso la "faccia" indica la sua *promiscuità senza vergogna*, (cfr. Ger. 3,3) e il "seno" l'intimità materna dalla quale normalmente gli amanti dovrebbero essere esclusi (Cfr. A.A., Macintosh, *A critical and exegetical commentary on Hosea*, T & T Clark, Edimburg 1997, pp. 39, 40).

<sup>318</sup> Cfr. G.V. Rad, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol. II*, cit., p. 170.

<sup>319</sup> Cfr. R.Martin-Achard, *Osea*, cit., p. 61.

<sup>320</sup> Stabilitisi in Canaan gli israeliti modificarono il loro stile di vita e il loro culto. Cominciarono a credere agli idoli cananei, si diffuse il culto del dio Ba'al, il signore della pioggia che procurava la fecondità della terra e favoriva la coltivazione. Israele continuò a considerare Yahveh come il suo Dio, ma cominciò anche a credere che fosse Ba'al a soddisfare i suoi bisogni primari per cui gli israeliti non ringraziavano né si rivolgevano a Yahveh ma a Ba'al (Cfr. J.L. Sicre, *Profetismo in Israele*, cit., pp. 288, 289). Volgendosi a Ba'al e ai culti naturalistici, Israele misconosceva il vero Dio che si era preso cura del popolo sin dalla sua formazione, e ancora prima, sin dalla creazione del cosmo (G.V. Rad, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol. II*, cit., p.170). I tradimenti di Israele furono anche di natura politica: nel momento più tragico della sua storia Israele non si rivolse al Dio che l'aveva liberato dall'Egitto, ma all'Egitto e all'Assiria, le grandi potenze che potevano assicurare carri, cavalli e soldati, e che divennero agli occhi di Israele nuovi salvatori terreni (Cfr. J.L. Sicre, *Profetismo in Israele*, cit., pp. 291, 292).

<sup>321</sup> Ai vv. 18-19 c'è l'opposizione dei termini "אֱשֵׁר" e "בַּעַל" che è un gioco ingegnoso: Ba'al è un nome ambivalente, che designa marito/signore, ed è anche il nome dell'idolo, e può confondere il Signore con i falsi dei, mentre "אֱשֵׁר" indica il marito legittimo unico e non intercambiabile. Al pronunciare questo titolo la sposa riconosce i diritti del marito, risponde al suo amore, annulla la rottura del v. 4, e Dio le cancella dalle labbra e dalla memoria il nome di tutti gli dei (Cfr. L.A. Schökel, J.L.S. Diaz, *I profeti*, cit., p. 994).

<sup>322</sup> Osea 2,2-3 usa il linguaggio giuridico-legale, il verbo "רִיב" seguito dalla preposizione "בְּ" indicava una *querela* che portava a un procedimento giuridico pubblico che avveniva alla porta della città con gli anziani come testimoni e giudici in rappresentanza del popolo (Cfr. A.A., Macintosh, *A critical and exegetical commentary on Hosea*, cit., p. 39). L'imputata è la moglie e l'accusatore è il marito. Il denunciatore però non si rivolge direttamente all'imputata, ma parla di lei alla corte, esortando i figli ad avanzare una rimostranza nei confronti della madre traditrice. La formula del v. 2b "lei non è più mia moglie e io non sono più suo marito" è una pratica di divorzio vero e proprio (Dt. 21,1-4), ma il divorzio in questo caso ha qualcosa di strano. È chiaro sin dal primo momento che l'intento del querelante non è rompere la relazione come avviene normalmente con il divorzio, ma è di ri-attirare a sé la sposa, di farla pentire dei suoi peccati, e di avviare una riconciliazione (Cfr. J. Limburg, *Hosea-Micah*, John Knox Press, Atlanta 1998, tr. it., C. Ferri, *I dodici profeti*, Claudiana, Torino 2005, pp. 27, 28).

<sup>323</sup> Cfr. R. de Vaux, *Le istituzioni*, cit., pp. 160, 161.

intervenire<sup>324</sup>. Lo sposo non si rivolge alla sposa ma incarica i figli del compito dell'accusa, così essi scoprono di trovarsi implicati nel processo<sup>325</sup>. L'avvenire della famiglia, i profeti, lo rappresentano attraverso il *simbolismo delle generazioni*: i figli «prolungano l'amore e ne attestano la realtà»<sup>326</sup>, la storia della famiglia è «la filiazione intima e permanente che collega i padri ai figli, e inversamente collega i figli ai padri»<sup>327</sup>. I figli sono il futuro della coppia, lo sposo e la sposa rappresentano il passato e il presente, ma il futuro è delle generazioni che verranno che possono redimere la relazione d'amore, o subire gli effetti di un amore fallito<sup>328</sup>. Essi prolungano e confermano la famiglia nel domani. Sono responsabili della famiglia stessa come i padri lo sono verso di loro e, in questo incontro di responsabilità e amore, genitori e figli sono coinvolti in una storia comune<sup>329</sup>.

---

<sup>324</sup> Nell'oracolo profetico Israele e i figli sono la stessa entità osservata da due prospettive diverse. La sposa adultera è Israele come collettività, i figli sono i singoli chiamati a intervenire individualmente (Cfr. D. Stuart, *Word biblical commentary. Hosea-Jonah*, vol. 31, Thomas Nelson, Colombia 1987, p. 47).

<sup>325</sup> Cfr. L.A. Schökel, J.L.S. Diaz, *I profeti*, cit., pp. 989, 990.

<sup>326</sup> A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 201.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>328</sup> Cfr. A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 202. I figli possono fare ragionare la madre, possono metterle di fronte agli occhi le implicazioni del suo comportamento perverso e gli effetti devastanti che ha sulla famiglia, rappresentano la *salvezza futura* e sono il riscatto dei genitori (Cfr. A.A, Macintosh, *A critical and exegetical commentary on Hosea*, cit., p. 41). Al tempo stesso il futuro dei figli è determinato dalla malvagità d'Israele (cfr. Ger. 31,29), i figli sono corrotti dall'atteggiamento della madre e se non cercheranno di porvi fine la punizione cadrà anche su loro (Os. 2,6) (Cfr. A.A, Macintosh, *A critical and exegetical commentary on Hosea*, cit., pp. 46, 47).

<sup>329</sup> Cfr. A.A, Macintosh, *A critical and exegetical commentary on Hosea*, cit., p. 42.

A conclusione di questo secondo capitolo è necessario evidenziare due elementi fondamentali.

Il primo consiste nell'idea che il racconto biblico contiene un ideale di famiglia costituito dalla relazione profonda, o meglio, dalla storia d'amore che Dio instaura e vive con Israele e con l'umanità.

Il secondo elemento è costituito dal fatto che qui si è scelto di analizzare la famiglia da una prospettiva diacronica, cioè osservandola prevalentemente nella sua dimensione storico-relazionale. Dimensione che è ben descritta dalla categoria di *storia d'amore*. La famiglia come *storia d'amore* non è intesa come qualcosa che esiste, dura e resta, ma che vive, nasce, è sfidata, scossa, messa alla prova, e che *può continuamente* rinnovarsi e rinascere o attenuarsi, degradarsi e sparire<sup>330</sup>.

In questo senso, uno studio sulla famiglia come *storia d'amore* deve necessariamente tenere conto delle diverse fasi che quest'amore implica e della possibilità che attraversi dei mutamenti che ne comportano crisi<sup>331</sup>. La storia d'amore tra Dio e Israele, com'è descritta nella Bibbia, sembra affermare proprio questo: la relazione non è statica. La relazione non si blocca sul momento idilliaco dell'inizio dell'amore, ma si evolve, cresce, e presuppone un futuro ricco di promesse e al tempo stesso continuamente minacciato dalla crisi. La crisi però qui non è considerata solo nella sua dimensione negativa, di morte dell'amore, ma anche nella sua dimensione positiva di crescita, rinnovamento e co-evoluzione nella difficoltà. E ancora una volta quello che fa la differenza tra la crisi come fine dell'amore, e la crisi come nascita di nuovo amore, è la relazione, che nei profeti Dio riafferma e promette migliore.

Per queste ragioni, qui si è descritta la relazione tra Dio e Israele come *storia d'amore*, osservandola in quelle che si ritiene siano due delle sue tappe principali: la nascita della relazione nell'amore, individuata nei racconti della creazione, e la crisi dell'amore, osservata dalla prospettiva dei racconti profetici.

---

<sup>330</sup> Cfr. F. Alberoni, *Ti amo*, Rizzoli, Milano 1996, p. 267.

<sup>331</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 267.

## CAPITOLO 3: UNA TEOLOGIA DELLA RELAZIONE

### 1) La priorità della relazione

In generale l'epoca della globalizzazione può essere definita come l'epoca d'oro dell'individualismo<sup>332</sup>. Oggi, più che in ogni altra epoca precedente, l'individuo è sovrano assoluto sul suo destino e possiede la capacità di orientare le sue scelte e i suoi bisogni in virtù di criteri puramente personali<sup>333</sup>. Quest'individuo atomizzato è narcisista e edonista, libero da ogni vincolo sociale, mosso da un impulso illimitato all'autorealizzazione, richiuso sui suoi desideri, diffidente verso ogni alterità, indifferente tanto alla sfera pubblica quanto al bene comune e incapace di relazionalità<sup>334</sup>. La sua affermazione è stata resa possibile dallo smantellamento delle istituzioni che storicamente ne hanno condizionato le scelte limitandone la libertà e inserendolo in un contesto che lo trascendeva: il gruppo e la religione<sup>335</sup>.

La famiglia è il primo gruppo in cui l'individuo si è sempre venuto a trovare e che aveva un ruolo fondamentale nella formazione della sua identità. Essa ha subito delle trasformazioni che si possono descrivere come il prevalere dell'individuo sulla relazione, dell'autorealizzazione sulla realizzazione di un legame d'amore e della *fluidità* sulla *stabilità*. Per fare solo un esempio, oggi, ogni relazione è una *storia esclusiva* che presuppone la sua limitatezza, che ha tempi e spazi propri, diversi da quelli della famiglia tradizionale, è un legame che non si sancisce sulla base del matrimonio, ma si basa sulla comunicazione delle intimità e sulla soddisfazione emotiva e sessuale<sup>336</sup>.

Di fronte a queste trasformazioni nelle strutture familiari vi sono, teologicamente e culturalmente, due reazioni principali: la tendenza che Giddens definisce «fondamentalista»<sup>337</sup>, che si oppone con tutte le forze ai nuovi modelli familiari affermando la necessità di salvaguardare la famiglia tradizionale e la tendenza che si può definire liberale, e che apre totalmente alla *fluidificazione* individualistica della famiglia nella postmodernità.

Secondo Giddens la posizione *fondamentalista* è quella posizione teologica e culturale che difende la *famiglia tradizionale* richiamandosi a verità assolute come

---

<sup>332</sup> Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 31.

<sup>333</sup> Cfr. H. Gutierrez, *La sessualità e l'individualismo moderno*, cit., pp. 12, 13.

<sup>334</sup> Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pp. 32, 33.

<sup>335</sup> Cfr. H. Gutierrez, *La sessualità e l'individualismo moderno*, cit., pp. 12, 13.

<sup>336</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 76.

<sup>337</sup> A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 64, 65.

fondamento della tradizione stessa<sup>338</sup>. Secondo questa posizione ogni grado di fluidità e instabilità nelle strutture familiari deve essere contrastato. Così, ad esempio, la teologia cattolica considera la famiglia come un fatto *naturale*, un «istinto primordiale»<sup>339</sup> orientato a salvaguardare la conservazione della specie, fondato sul matrimonio che, in ogni epoca, ha regolato le manifestazioni dell'istinto sessuale secondo le norme particolari di una comunità umana. In virtù di questo, la teologia cattolica riconosce come famiglia soltanto quelle relazioni, monogamiche, stabili e sancite sulla base del matrimonio mentre rifiuta ogni forma di convivenza libera da qualsiasi vincolo legale<sup>340</sup>, fino ad affermare che «un amore libero, sottratto ad ogni legge non è mai esistito»<sup>341</sup>.

Questa posizione trova il suo principale parallelo biblico nella relazione tra Dio e la creazione descritta nei racconti della Genesi. In questi racconti, impregnati di un anelito di stabilità e durevolezza, infatti, è narrato l'inizio idilliaco dell'amore tra Dio e la sua Creazione. Un amore fissato nell'istante perfetto delle origini. Eppure, come mostrano gli stessi racconti della creazione e, ancora meglio, la metafora coniugale dell'alleanza nelle paronesi profetiche, ogni relazione che vive nella storia è soggetta alla possibilità della trasformazione e della crisi.

Proprio nella possibilità della crisi si attesta il valore positivo di un certo grado di fluidità nella relazione. Infatti, la libertà individuale che Dio dona all'umanità è la base su cui poggia la possibilità dell'uomo di allontanarsi da Dio stesso, e in virtù di questa libertà la relazione vive sotto il segno dell'autonomia individuale, della fluidità e della fragilità.

A livello culturale l'affermazione positiva della fluidità nelle strutture familiari è sostenuta dallo stesso Giddens il quale sostiene che i vecchi legami che univano le persone, come la famiglia e il matrimonio, sono oggi e saranno sempre di più sostituiti da quella che si può definire «relazione pura»<sup>342</sup>, un rapporto totalmente basato sulla comunicazione emozionale che garantisce la totale libertà degli individui<sup>343</sup> e quindi un grado di assoluta fluidità della relazione amorosa. Questa posizione però appare troppo ottimistica e polarizzata. Infatti, mentre da un lato lo stesso Giddens afferma la natura

---

<sup>338</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 65.

<sup>339</sup> E. Zoffoli, *Cristianesimo. Corso di teologia cattolica*, Edizioni Segno, Udine 1993, p. 1146.

<sup>340</sup> Cfr. E. Zoffoli, *Cristianesimo*, cit., pp. 1145, 1146.

<sup>341</sup> E. Zoffoli, *Cristianesimo*, cit., p. 1146.

<sup>342</sup> A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 78.

<sup>343</sup> Cfr. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, cit., p. 199.



utopica della relazione pura<sup>344</sup>, al tempo stesso vede nell'affermazione della priorità dell'individuo sulla relazione, un valore positivo che ha come orizzonte l'autoaffermazione della democrazia sentimentale e della relazione pura<sup>345</sup>. Questa posizione culturale trova un parallelo teologico nella formulazione del cristianesimo a-religioso di Bonhoeffer<sup>346</sup>.

Da un punto di vista teologico Bonhoeffer è portavoce dell'idea che la società deve vivere *etsi deus non daretur*, come se Dio non esistesse. La sua proposta è un cristianesimo a-religioso in un mondo ormai adulto di fronte al quale si possono avere solo due posizioni: o si prende congedo dalla fede cristiana invalidata dalla realtà dell'epoca moderna o, all'opposto, si nega la legittimità della modernità con un salto all'indietro nel Medioevo<sup>347</sup>. Tra queste due posizioni quella di Bonhoeffer considera la religione come «una forma espressiva dell'uomo, storicamente condizionata e transitoria [...] un ambito del cristianesimo che deve essere dismesso»<sup>348</sup>. Questo cristianesimo a-religioso sancisce la fine del Dio tappabuchi chiamato in causa a dare soluzioni apparenti a problemi insolubili, e lascia l'uomo e la società, ormai maturi, a cavarsela da soli<sup>349</sup>. La famiglia, quindi, nella società atomizzata, non è un problema per il quale si possa chiamare in causa Dio, la natura o qualsiasi forma di tradizione religiosa, ma l'uomo divenuto responsabile deve e può sperimentare senza alcuna costrizione religiosa nuovi modi di creare relazioni sentimentali.

In definitiva, da un lato vi sono le posizioni “fondamentaliste” che intendono salvaguardare ad ogni costo la famiglia nella sua struttura tradizionale e mettono al primo posto il valore della stabilità nella famiglia. All'estremo opposto ci sono le posizioni “liberali” che presentano un ottimismo di fondo verso i trend sociali.

Queste posizioni hanno in comune il fatto di salvare quello che ritengono essere il fondamento della famiglia, che per i “fondamentalisti” è totalmente trascendente e staccato dall'uomo: la natura e la legge di Dio, e per i “liberali” è totalmente immanente e staccato da qualsiasi legge divina: la libertà e la responsabilità dell'individuo ormai adulto. Questi approcci però sono accomunati anche e soprattutto dal fatto che entrambi tralasciano l'idea che la famiglia è innanzitutto *relazione*.

---

<sup>344</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 77, 78.

<sup>345</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 77, 78.

<sup>346</sup> Cfr. R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 120-122.

<sup>347</sup> Cfr. R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, cit., pp. 121-123.

<sup>348</sup> R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, cit., p. 122.

<sup>349</sup> Cfr. R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, cit., pp. 122-125.

Fromm spiega che oggi, nella civiltà occidentale, la relazione è un fenomeno raro, e il posto dell'amore è stato preso da una serie di pseudo-relazioni che sono, in realtà, forme di disintegrazione dell'amore<sup>350</sup>. L'individuo moderno vive *staccato* da se stesso, dagli altri e da Dio<sup>351</sup>. Le relazioni dell'individuo, che sente e vive se stesso come un oggetto isolato e da cui trarre il massimo valore, sono relazioni falsificate e pervase da un sentimento di paura, insicurezza, ansia e colpa che derivano dal sentimento che la separatezza umana non potrà mai essere vinta<sup>352</sup>.

Per questo qui non ci si schiera né con chi vuole salvare a ogni costo la famiglia tradizionale come fondazione naturale, né con chi, eccessivamente fiducioso verso i trend sociali, sostiene che la riformulazione della famiglia contemporanea su basi che mettono al primo posto l'individuo atomizzato sia l'unica e la migliore soluzione percorribile in un mondo postmoderno e globalizzato. Ma piuttosto, partendo dall'idea di Fromm, secondo cui la relazione con l'altro e con la trascendenza sono due dei bisogni fondamentali dell'uomo<sup>353</sup>, qui si afferma la priorità della relazione nella famiglia e per questo si propone una teologia della relazione articolata su tre livelli:

1) relazione di genere; 2) relazione di generazione; 3) relazione con Dio.

### **i. Relazione di genere**

I racconti della creazione annunciano una *buona novella*: Dio ha iniziato, senza paure né secondi fini, una relazione d'amore con l'umanità. Una relazione che è al tempo stesso certa e precaria, indissolubile e fragile. E questa fragilità è dovuta alla differenza ontologica tra Creatore e creato. Dio, infatti, non crea un essere che è un'emanazione di sé, in questo senso la relazione sarebbe stata indissolubile, perché amare l'altro avrebbe significato non amare altro che se stesso, ma questo non sarebbe stato vero amore. Al contrario, l'atto creativo di Dio stabilisce una distanza tra sé e la nuova creatura, è atto che avviene attraverso la *parola*, e la parola presuppone una distanza, implica l'impegno a capire l'altro, disponibilità a lasciarsi influenzare da lui, e anche la possibilità di non capirsi. La creazione che avviene attraverso la parola è atto dialogante in cui Dio entra in relazione con un totalmente altro. Dio e la creazione sono ontologicamente diversi, e proprio l'affermazione di questa differenza rende autentico l'amore che è uscita da sé e apertura, proiezione verso l'altro.

---

<sup>350</sup> Cfr. E. Fromm, *The Art of Loving*, Harper & Row, New York 1956, tr. it., M. Damiani, *L'arte di Amare*, Mondadori, Milano 1996, p. 92.

<sup>351</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 93.

<sup>352</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 93, 94.

<sup>353</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 94.

A differenza della società capitalistica postmoderna, in cui il valore dell'uguaglianza è posto sopra ogni cosa<sup>354</sup>, i racconti della creazione affermano il valore positivo di una relazione nella differenza che va salvaguardata e di cui è necessario prendersi cura. Per uguaglianza, oggi, s'intende l'uguaglianza degli automi, degli individui che hanno rinunciato alle loro specificità per essere uniti in gruppi in cui l'unico valore è l'uniformità e non l'unità<sup>355</sup>. Anche l'uguaglianza di genere s'inscrive in questa tendenza all'eliminazione delle specificità e dei valori positivi delle differenze<sup>356</sup>. In quest'uguaglianza standardizzata la relazione con l'altro, liberata dai fastidi delle differenze, è più sicura e confortante ma al tempo stesso è meno profonda e intensa perché è fondata sulla routine. In questo tipo di relazione conoscere l'altro significa conoscere i desideri, le aspettative, l'intimità e le aspirazioni di una massa indistinta e, quindi in definitiva, significa non conoscere nessuno, e restare soli<sup>357</sup>.

Al contrario Dio stabilisce con la creazione una relazione basata sulla differenza, rinuncia a un rapporto facile. Nell'amore tra Dio e la creazione si afferma che la relazione può positivamente includere un aspetto di conflittualità, di confronto dinamico e aperto di valori, convinzioni, preferenze, sentimenti, desideri<sup>358</sup>. La relazione implica il conflitto e la differenziazione, ed esige il confronto costante. In questo confronto l'amore stesso diviene attivo. Diventa desiderio di conoscenza, premura, responsabilità, rispetto per il diverso<sup>359</sup>. È *coraggio della relazione* che prende atto della sua difficoltà intrinseca, ma al tempo stesso diventa «appassionata costruzione di un'intesa che non sacrifichi la fedeltà a se stessi»<sup>360</sup>, relazione in cui uomini e donne possono trovare impulso a un'affermazione integrale di sé costruendo al tempo stesso un'intima alleanza con l'altro.

La metafora coniugale dell'alleanza afferma che la relazione tra Dio e l'umanità presuppone, nel cuore della differenza ontologica, una somiglianza: la *libertà* che giunge fino alla possibilità della rottura. Questa libertà può essere definita come la *capacità di autodeterminazione*. Il dinamismo esistente tra i racconti della creazione e la metafora coniugale dell'alleanza, rende conto proprio di questa libertà totale su cui si fonda la relazione tra Dio e l'umanità. L'uomo è uguale a Dio: infatti, così come Dio

---

<sup>354</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 26, 27.

<sup>355</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 27.

<sup>356</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 27, 28.

<sup>357</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 28.

<sup>358</sup> Cfr. E. Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 158, 159.

<sup>359</sup> Cfr. E. Fromm, *L'arte di Amare*, cit., pp. 36, 37.

<sup>360</sup> E. Pulcini, *Il potere di unire*, cit., pp. 158, 159.

sceglie liberamente di unirsi a lui in una relazione, al tempo stesso l'umanità può liberamente scegliere di rompere quella stessa relazione, e la rompe.

La libertà però non è l'unica categoria che appare nei profeti a rendere conto dell'uguaglianza tra Dio e Israele. Ve n'è una seconda implicita nella promessa che Dio fa a Israele di iniziare una nuova relazione: "ti fidanzerò in fedeltà e tu conoscerai il Signore" (Os. 2,20). In questa promessa uguaglianza significa *reciprocità*. La promessa di Dio presuppone una responsabilità reciproca verso l'altro e verso la relazione. Di fronte alla fine della relazione, Dio e Israele si riscoprono come soggetti aperti, fragili, mancanti dell'altro. Soggetti che riconoscono nell'altro una parte costitutiva della propria identità e del proprio essere nel mondo, l'altro è il donatore di senso della propria esistenza<sup>361</sup>. In questo senso Dio e Israele non sono uguali solo nella libertà e nell'autonomia, ma lo sono soprattutto nel desiderio di ristabilire la relazione. Entrambi, infatti, nella mancanza reciproca, si riscoprono vulnerabili, dipendenti, mancanti. Per questo è necessaria una nuova relazione in cui Dio e Israele siano reciprocamente responsabili l'uno dell'altro.

## ii. Relazione di generazione

La relazione tra genitori e figli può essere descritta attraverso due categorie fondamentali: *la cura e la giustizia*<sup>362</sup>, la prima più propria dell'archetipo della madre e la seconda di quello paterno.

Secondo Elena Pulcini, queste due categorie non devono essere considerate come un paradigma binario, uno schema dicotomico, o due modelli alternativi di relazione, ma piuttosto si devono considerare due prospettive diverse che rispondono a due visioni del Sé che devono essere integrate attraverso una sana partecipazione dei genitori nella costruzione della relazione con i figli<sup>363</sup>.

Da un lato la relazione come cura pone l'accento sull'attaccamento e sulla connessione, dall'altro la relazione come giustizia pone l'accento sulla separazione e sull'autonomia. Insieme, queste due dimensioni evocano le immagini metaforiche di *rete e gerarchia* e definiscono la relazione tra genitori e figli<sup>364</sup>.

La categoria della *giustizia* è implicita nei vv. 4 e 6 di Osea 2. Qui il profeta pone l'accento sulla separazione dei figli dai genitori, sulla loro autonomia rispetto alle

---

<sup>361</sup> Cfr. E. Pulcini, *Il potere di unire*, cit., pp. 176, 177.

<sup>362</sup> Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pp. 254, 255.

<sup>363</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 253.

<sup>364</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 253.

decisioni della madre e sulla loro responsabilità individuale. I figli sono separati dalla madre peccatrice e dal suo compagno abbandonato. Il padre li chiama ad analizzare la situazione, gli chiede di esercitare lo spirito critico, e a prendere posizione nei confronti del peccato della madre, quindi ad applicare il diritto, e far valere la giustizia. Il futuro della relazione è anche nelle loro mani, anche loro, come individui, sono responsabili dell'amore all'interno della famiglia. I figli devono e possono salvaguardare la relazione, riportare la madre nell'alveo familiare. Il v. 6 riferisce l'esito dell'appello paterno ai figli: "sono figli di prostituzione" per questo per loro "non ci sarà pietà". I figli subiscono l'effetto delle azioni dei genitori. I figli di Israele, ogni singolo individuo del popolo deve avere certamente subito gli effetti della corruzione della nazione, deve avere sentito su di sé un peso maggiore rispetto a una vita passata con una madre fedele, allo stesso tempo però ognuno era chiamato, di fronte a Dio, a riportare il diritto nella nazione e a opporsi al peccato. In questo senso la relazione tra genitori e figli è relazione di *giustizia*, una giustizia a doppio senso dai genitori verso i figli e dai figli verso i genitori. Come i genitori, anche i figli sono individui liberi, capaci di autodeterminazione e chiamati a rispondere delle loro responsabilità.

Osea 2, 25 integra la categoria della *giustizia* con quella della *cura*. Nella relazione genitori-figli non può esserci uno sbilanciamento verso la responsabilità individuale e il diritto, ma questa dimensione deve essere integrata dalla dimensione del radicamento e della cura. L'uomo, in tutte le sue fasi evolutive, ha bisogno di cura, per il semplice fatto che la vulnerabilità e la dipendenza sono caratteri positivi, costitutive e imprescindibili della sua identità<sup>365</sup>.

In Osea 2, 25 Dio prende atto della fragilità, della vulnerabilità e della dipendenza dei suoi figli e al tempo stesso del suo amore sconfinato per loro, e della sua stessa dipendenza da questo amore. Per questo afferma "io li seminerò in questa terra e avrò compassione di loro".

Il termine cura racchiude in un'unica categoria i termini *apprensione* e *sollecitudine*, si tratta di una disposizione e di una pratica<sup>366</sup>. Quella di Dio nei confronti dei suoi figli è un'attitudine, che nasce da uno stato mentale, l'amore e la preoccupazione per un essere più debole verso cui si sente il dovere di farsi carico, ma quest'attitudine non si ferma allo stato mentale, al contrario si sviluppa in pratica di vita concreta. Prendersi cura di, significa farsi carico dell'altro, pre-occuparsi delle sue sorti,

---

<sup>365</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 259.

<sup>366</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 251.

occuparsi di lui, prenderlo in cura. Questo implica la necessità di instaurare una relazione vitale con l'altro che sono i figli, i primi destinatari della cura, per riconoscere il loro bisogno fondamentale di essere amati, di essere in relazione, radicati in una famiglia che li trascende e gli offre radici salde.

### iii. Relazione con Dio

L'annuncio nietzschiano della morte di Dio ha segnato nella modernità l'uscita di Dio dal panorama umano. Nell'era moderna l'uomo *civile*, evoluto e razionale ritenne di non avere più bisogno della credenza in Dio, inutile e obsoleta gabbia di menzogna che aveva condizionato gli uomini di tutte le epoche prima di lui, costringendo la loro vita entro gli ambiti del sacro, della superstizione e della tradizione. Poco dopo Nietzsche, Heidegger annunciò la fine della metafisica<sup>367</sup>.

Nell' '900 lo sviluppo scientifico provocò un'improvvisa accelerazione della razionalizzazione della società. Grazie a quest'immenso sviluppo della razionalità la verità trascendente che aveva sempre governato il mondo e a cui l'uomo aveva sempre guardato per comprendere il senso dell'esistenza, venne a combaciare con l'oggettività delle proposizioni della fisica, della biologia e della chimica. L'ordine ideale e trascendente del mondo si annichiliva nell'ordine reale e razionalizzato del mondo nella modernità tecnologica.

Questo processo di de-sacralizzazione ebbe un nuovo sviluppo nell'esplosione delle immagini del mondo. La frammentazione delle sfere di esistenza e il pluralismo babelico dell'età tardo-moderna condussero alla fine del mito di un ordine unitario del mondo e, di conseguenza, alla fine dei meta-racconti, che legavano l'essere a un processo globale che lo trascendeva<sup>368</sup>.

Questi movimenti portarono al ripiegamento della trascendenza nell'immanenza. La morte di Dio rese, di fatto, impossibile l'esistenza umana come esistenza. Nella perdita delle grandi narrazioni, l'uomo perse il suo legame con la divinità e il senso stesso, lo scopo ultimo della sua vita. Nella fine della metafisica l'uomo perse il senso della sua vita come progettualità, apertura all'incognito, all'imprevedibilità e alla libertà. Nella perdita del legame con la trascendenza, l'esistenza umana si riduceva a

---

<sup>367</sup> Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Italia 2002, pp. 15-17.

<sup>368</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 17-19.

puro esistere biologico, miracolo della casualità senza più un fine ultimo che riempisse di senso la sua vita<sup>369</sup>.

Eppure già la psicologia ricorda che l'uomo non si può fermare alla relazione con gli altri uomini, non può restare ancorato al piano della fisicità, ma ha bisogno di relazione con la trascendenza<sup>370</sup>. Fatto di cui anche la sociologia è consapevole, al punto che Galimberti ricorda che la religione è lo sfondo pre-razionale che gli uomini abitano più profondamente e intimamente di quanto abitino la razionalità<sup>371</sup>. E proprio guardando l'uomo da una prospettiva sociologica Galimberti afferma: «sembra che il dialogo Io e Tu sia insoddisfacente, che gli spazi di silenzio e di incomprendimento, al di là della buona volontà e delle buone intenzioni, esigano una comprensione superiore»<sup>372</sup>, sembra che la solitudine del cuore non possa essere raggiunta da nessuna voce umana, che la passione non trovi corrispondenza se resta ancorata soltanto agli altri uomini, che la solitudine non possa mai essere completamente colmata se manca un interlocutore sovrumano, che le vette della mente non sappiano perché si protendono verso il cielo, se il cielo è vuoto<sup>373</sup>.

Sembra questa la ragione per cui lo scopo ultimo della creazione non è l'uomo, né la creazione stessa, ma è il sabato. Il sabato della creazione è il coronamento di tutta l'opera creativa di Dio, è la festa del creato e del Creatore, è l'affermazione che l'uomo non è creato per stare solo, solo per stare in relazione con i suoi simili, ma ha bisogno di un legame profondo, dell'incontro continuo con Dio.

Annuncia Galimberti, senza Dio l'amore si fa atrofico, si trasforma in istinto di morte, desiderio di possesso, di appropriazione e uso dell'altro. Una relazione senza Dio è priva di stupore sul mistero, sull'atemporale, e sull'illimitato, è, in definitiva priva della vita che ogni relazione d'amore vissuta nella relazione con Dio dischiude<sup>374</sup>. Infatti, dove la relazione smarrisce le tracce della trascendenza, si autonega, ricade su di sé al contrario l'amore è ontologicamente eccedenza, uscita da sé, ulteriorità di senso al di là di ogni ragione e di ogni collaudata misura, l'amore è relazione con un *oltre* sempre inaccessibile, con Dio che per primo ama, sovrabbonda, supera le logiche della ragione e sceglie di iniziare una relazione, e che in questo amore sovrabbondante contagia l'uomo che solo amando Dio può amare il suo prossimo.

---

<sup>369</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 17-19.

<sup>370</sup> Cfr. E. Fromm, *L'arte di Amare*, cit., p. 94.

<sup>371</sup> Cfr. U. Galimberti, *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 90.

<sup>372</sup> *Ibidem*, pp. 90, 91.

<sup>373</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 91.

<sup>374</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 91, 92.

## 2) La famiglia come *storia d'amore* nella prospettiva della teologia della relazione

In questo capitolo s'intendono tracciare alcune prospettive teologiche per una reinterpretazione della dottrina della famiglia. Si partirà dal presupposto che né a livello sociale né individuale né biblico esiste un modello univoco e assoluto di famiglia, ma che la storia umana e le Scritture presentano un'infinità di modi di intendere tale istituzione. La Bibbia offre delle prospettive che aprono una finestra immaginativa sulla realtà, invitano a sperimentare nuovi modi di intendere la famiglia e al tempo stesso orientano questa sperimentazione continua verso l'ideale divino.

Leggendo l'esperienza d'Israele con Dio come una *storia* che va dalla *creazione degli inizi* (Gn. 1,1) alla *ricreazione degli ultimi tempi*, Moltmann parla di *storia salvifica della creazione*. Qui invece si parlerà di *storia d'amore tra Dio e Israele* in cui la creazione è l'inizio della storia d'amore, aperta al futuro e orientata verso la creazione della salvezza che è il ristabilimento finale di un amore nuovo e perfetto tra Dio e la sua amata (Os. 2,21-25)<sup>375</sup>. In virtù di questo si considera la *storia d'amore* tra Dio e Israele come categoria *alternativa*, interpretazione dell'ideale biblico di famiglia da cui s'intendono delineare alcune prospettive teologiche che approfondiscano la comprensione della famiglia nell'epoca della globalizzazione.

### i. Tra gruppo e individuo la storia d'amore è relazione Io-Tu-Voi

#### a. LA STORIA D'AMORE È TENSIONE TRA INDIVIDUALISMO E RELAZIONALITÀ

Nella religione babilonese lo studio degli astri aveva un ruolo centrale. I corpi celesti erano considerati divinità, i membri della famiglia reale avevano le proprie stelle che i cittadini dovevano adorare. La religione volgeva il suo culto agli dei del cielo. Il racconto di Gn. 1 non si oppone solo a questa venerazione degli astri, ma alla divinizzazione di qualsiasi parte della natura, l'essere di Dio *nel* mondo fu accantonato per eliminare le pratiche panteistiche delle religioni dell'epoca<sup>376</sup>. La tradizione israelitica ricavò dal racconto della creazione il messaggio della distanza di Dio dal mondo. Il cristianesimo confermò questa tradizione e la teologia occidentale l'accentuò

<sup>375</sup> Cfr. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Kaiser, München 1985, tr. it., D. Pezzetta, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 72-75.

<sup>376</sup> Cfr. D. Sölle, *To work and to love. A Theology of Creation*, Fortress, Minneapolis 1984, tr. it., S. Ricciardi, *Per lavorare e amare. Una Teologia della Creazione*, Claudiana, Torino 1990, p. 22.



sottolineando l'assoluta trascendenza di Dio dalla creazione e infine dall'umanità<sup>377</sup>. La separatezza, l'autonomia, e l'indipendenza furono esaltate come virtù della divinità e l'assenza di relazione fu considerata come un segno della grandezza e della gloria di Dio<sup>378</sup>. Nella teologia classica occidentale la trascendenza di Dio era la proiezione di una visione patriarcale del mondo e dei suoi ideali di uomo dominatore, eroe senza legami, conquistatore e indipendente, la trascendenza di Dio era vista come l'antidoto alla relazionalità, «debolezza di un essere legato ad altri esseri mediante passioni e sofferenze»<sup>379</sup>. Quest'ideale della trascendenza di Dio ha influenzato le società contemporanee e la nascita dell'individualismo.

I racconti della creazione contestano la visione individualista di Dio.

Se Dio è assolutamente separato, allora la sua stessa esistenza è in discussione. Se Dio è soggetto di fronte a un oggetto assolutamente distante, se è solo la causa di un effetto che gli è assolutamente estraneo, se Dio e il mondo sono uno di fronte all'altro come *cose* che si fronteggiano, delimitano, limitano a vicenda, allora Dio per il mondo non è trascendente ma è ininfluenza, non è nessuno<sup>380</sup>, perché non esistono legami che lo rendano riconoscibile, interazioni che permettano all'uomo di riconoscerlo come Dio. Ma i racconti della creazione parlano di un Dio relazionale. Infatti, per trascendere ci vuole relazione, non può esserci trascendenza senza presenza reciproca<sup>381</sup>.

La prima conferma della relazionalità di Dio emerge dal *perché* della creazione.

Dio avrebbe potuto non creare. La solitudine sarebbe stata la manifestazione per eccellenza della sua trascendenza: l'Essere trascende il non essere. Eppure Dio ha creato e la ragione della creazione è l'inizio di una relazione assolutamente speciale. Dio non creò perché non avrebbe potuto fare altrimenti, come il sole non può evitare di donare la sua luce<sup>382</sup>, né creò per restare fedele a se stesso, facendo ciò che per il suo essere era

---

<sup>377</sup> Secondo Kehl, la modernità, a partire dal deismo del XVI sec., ha attuato un processo di progressivo annullamento dell'*immanenza* di Dio dal mondo in nome di una *trascendenza assolutamente intoccabile*. Il Dio orologiaio fece partire l'orologio del mondo per poi lasciarlo a se stesso, questo Dio è staccato, disinteressato, infinitamente distante, e la sua presenza, al massimo, è ancora necessaria come garante della morale, e giudice escatologico. E la sua opera creatrice è stata limitata all'inizio e alla fine della storia (Cfr. M. Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Herder, Freiburg im Breisgau 2007, tr. it., V. Maraldi, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 19, 20).

<sup>378</sup> Cfr. D. Sölle, *Per lavorare e amare*, cit., pp. 21-23.

<sup>379</sup> D. Sölle, *Per lavorare e amare*, cit., p. 23.

<sup>380</sup> Cfr. M. Kehl, «E Dio vide che era cosa buona», cit., pp. 20, 21.

<sup>381</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 21.

<sup>382</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 21.

ovvio<sup>383</sup>. Dio creò per scelta e necessità, per la sua natura ontologicamente creatrice, perché la sua essenza trova la piena realizzazione solo nella sovrabbondanza e nella fuoriuscita da sé<sup>384</sup>. Se l'amore sovrabbondante di Dio lo porta eternamente a uscire da sé verso l'altro<sup>385</sup>, allora questo significa che Dio ha ontologicamente bisogno di un altro, di qualcuno da amare<sup>386</sup>. Non come debolezza o mancanza del suo Essere, ma in virtù della sovrabbondanza costitutiva del suo amore che ha bisogno di protendersi verso un oggetto esterno da sé da amare e con cui affermare una relazione profonda<sup>387</sup>. Se questo fosse vero, allora la creazione è la dichiarazione, all'inizio della relazione, che la relazionalità è inseparabile da Dio, che il Creatore creò perché aveva bisogno di qualcosa di cui era mancante: l'amore di qualcuno altro da sé che potesse stargli di fronte<sup>388</sup>. In questo senso l'autosufficienza è il pensiero che più si allontana dal Dio che decise di rompere la solitudine e l'indipendenza e di entrare in relazione.

#### b. LA STORIA D'AMORE È STORIA DI RELAZIONE

L'amore è un evento a due che *accade* nella storia dell'uomo, è esperienza che si apre alle emozioni e si offre alla percezione e all'interpretazione degli individui che vi sono coinvolti<sup>389</sup>. La storia d'amore è storica nel senso che al tempo stesso è concatenazione di eventi e frutto di azione interpretativa, di revisione della tradizione, di sforzo creativo che rilegge il passato alla luce del presente<sup>390</sup>. In virtù di questo non esiste una tradizione della famiglia, ma la famiglia tradizionale come storia d'amore si

<sup>383</sup> Secondo Moltmann, Dio non creò per nessuna necessità esterna né nessuna costrizione interna. Al contrario Dio avrebbe creato il mondo facendo ciò che per sé era ovvio: essere totalmente libero e amante (Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., pp. 97-99).

<sup>384</sup> Moltmann afferma «la vita eterna di Dio [è] vita dell'amore eterno, infinito, [...] amore che nel processo creativo fuoriesce esuberantemente dalla perfezione trinitaria» (J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., p. 108).

<sup>385</sup> Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., pp. 98, 99.

<sup>386</sup> L'amore nasce da un sé ontologicamente incompleto che si protende per raggiungere qualcosa di valore: l'oggetto amato, desiderato, voluto, cercato, verso cui si espande nel suo movimento di fuoriuscita dall'individuo e di proiezione verso l'altro (Cfr. M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The intelligence of emotions*, Cambridge University, Cambridge 2001, trad. it. R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 547). Allo stesso modo Moltmann afferma citando Barth: «Il Creatore crea dalla interna necessità del suo amore qualcosa che gli corrisponde e di cui si compiace» (Cfr. J. Moltmann, *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, Kaiser Verlag, München 1977, tr. it., F. Camera, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1993, p. 134).

<sup>387</sup> Secondo Pannenberg, Dio è *interiormente* e *ontologicamente* attivo, vitale, pieno nelle reciproche relazioni *intradivine* tra Padre, Figlio e Spirito, ma con la creazione del mondo diventa *attivo* in un modo nuovo e inaspettato, proteso verso un totalmente altro da sé: Dio esce da se stesso per incontrare ciò che gli è esterno (Cfr. W. Pannenberg, *Systematische Theologie. Band 2*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, tr. it., D. Pezzetta, *Teologia sistematica 2*, Queriniana, Brescia 1994, p. 15).

<sup>388</sup> Cfr. D. Sölle, *Per lavorare e amare*, cit., pp. 24, 25.

<sup>389</sup> Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. 6.

<sup>390</sup> Cfr. H.I. Marrou, *De la connaissance historique*, Editions du Seuil, Paris 1954, tr. it., A. Mozzillo, *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 183-186.

evolve nel tempo, rilegge continuamente la tradizione e si lascia orientare da essa, si altera e trasforma, ed è continuamente da reinventare<sup>391</sup>. La storia d'amore è un processo in divenire, non esiste immutata, ma è relazione continuamente sfidata, esposta alla possibilità di rinascere e rinnovarsi o degradarsi e sparire, è un percorso esistenziale dinamico che vive della *co*-evoluzione dei partner, il tentativo indissolubile e convergente di risolvere tensioni, conflitti e crisi, e di riconfermarsi vivi insieme<sup>392</sup>.

Gli ebrei hanno spesso paragonato la loro storia allo sviluppo di un seme vegetale, a un albero che genera frutti grazie all'intervento di Dio, ma questa metafora della provvidenza e cura divina dichiarava la passività del soggetto umano. Per questo i profeti preferirono l'immagine della storia d'amore: «il simbolo dell'amore coniugale, così ricco di immagini di sviluppo, di maturazione, di parto [...] consentiva loro di porre l'accento sul ruolo attivo che assumevano nella storia»<sup>393</sup>.

In questa storia d'amore ogni persona acquista lo spessore, la profondità e la ricchezza di ciò che è, è stato e sarà<sup>394</sup>. In questo senso la storia d'amore è la storia del *noi*, è punto d'incontro, *storie che si uniscono* per formare *storia nuova comune*<sup>395</sup>, è l'unione di storie che erano separate e improvvisamente si riscoprono profondamente e misteriosamente affini<sup>396</sup>, e sentono di avere lo stesso slancio, la stessa speranza, la stessa meta e si uniscono per formare un noi compatto e solidale<sup>397</sup>.

### c. LA STORIA D'AMORE È UNA RELAZIONE MULTISTRATO

La storia d'amore è una relazione a strati che coinvolge i figli, la società e il cosmo.

Il primo momento generativo raccontato dalla Bibbia è l'atto creativo di Dio. La creazione è atto della volontà e dell'amore del Creatore: c'è perché Dio ama qualcun altro. Sin dalle prime pagine della Bibbia si afferma che «l'amore consiste nel creare qualcuno dal più profondo di sé e, per converso, nell'essere creati da qualcuno»<sup>398</sup>. L'atto creativo originale descrive l'amore come desiderio di uscire da sé, di generare un altro da amare e in cui amare sé stesso: nella creazione Dio è antropomorfo e l'umanità

---

<sup>391</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., p. 57.

<sup>392</sup> Cfr. F. Alberoni, *Ti amo*, cit., pp. 266-268.

<sup>393</sup> A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 206.

<sup>394</sup> Cfr. F. Alberoni, *Ti amo*, cit., p. 311.

<sup>395</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 312.

<sup>396</sup> Cfr. M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 556.

<sup>397</sup> Cfr. F. Alberoni, *Ti amo*, cit., p. 73.

<sup>398</sup> A. LaCoque, *Crepe nel muro*, in A. LaCoque, P. Ricoeur, *Thinking Biblically. Exegetical and hermeneutical Studies*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1998, tr. it., F. Bassini, *Come pensa la Bibbia*, Paideia, Brescia 2002, p. 29.

è teomorfa, tra Dio e l'umanità c'è uno scambio di bontà e responsabilità, Dio è buono e dichiara buona la creatura, la cui bontà consiste nella capacità di rispondere alla bontà del Creatore<sup>399</sup>. In questo senso «l'essenza dell'essere umano è essere in comunicazione con altri, essere rivolto *ad extra*»<sup>400</sup>. Per questo il primo comandamento di Dio alla coppia umana è: “siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra, rendetevola soggetta” (Gn. 1,28), cioè “abbiate il desiderio di crescere, di generare, di uscire da voi stessi per amare l'altro e il mondo”.

Nella storia d'amore il primo livello di fuoriuscita *ad extra* da sé, è l'amore per i figli, amore che crea e si estende al futuro.

Le recenti conoscenze tecniche e mediche hanno reso la nascita di un bambino un evento non più *naturale*, ma collegato alla scelta e alla responsabilità degli uomini. L'essere genitori è passato dall'essere un fatto naturale all'essere un problema morale e sociale. La responsabilità di un bambino si è spostata dalla nascita alla procreazione ed è diventata frutto della scelta e della decisione di procreare e assumere volontariamente la responsabilità di un'altra creatura. Non solo, in senso più vasto la procreazione è divenuta anche atto e scelta di responsabilità verso il futuro della società umana, che a sua volta si trova coinvolta nel processo di procreazione. In questo senso procreare non è più un fatto naturale, ma un compito dei genitori e della società, è atto d'amore e responsabilità compartecipata della coppia e della comunità umana, scelta volontaria, *accettazione e innamoramento* di una vita nuova, che deve essere sempre ripetuta dal momento della procreazione e in tutte le fasi dello sviluppo umano<sup>401</sup>.

I figli sono dono e promessa del futuro. Nelle generazioni la persona esce da sé per lasciarsi accogliere e sostenere dalla coscienza collettiva che la trascende<sup>402</sup>. Gli antenati sono le sue radici, il luogo da cui è venuta e dal quale può guardare saldamente al futuro dei figli che sono il prolungamento infinito e l'attestazione della sua esistenza e del suo amore<sup>403</sup>, lo scopo per cui lavorare, la ragione per lasciare un mondo migliore.

L'amore per i figli è un'affermazione incondizionata dell'amore per la vita che si concretizza nella cura per la vita del bambino<sup>404</sup>. I figli sono oggetto e soggetto di responsabilità. Avere figli significa assumersi la responsabilità del benessere di un'altra

---

<sup>399</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 29.

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>401</sup> Cfr. J. Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., pp. 160, 161.

<sup>402</sup> Cfr. J. Moltmann, *Gott im Project der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, tr. it., D. Pezzetta, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 78, 79.

<sup>403</sup> Cfr. H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, cit., pp. 227-229.

<sup>404</sup> Cfr. E. Fromm, *L'arte di Amare*, cit., pp. 58, 59.

creatura più debole e fragile, rinunciare all'autonomia delle proprie preferenze, scegliere di dipendere, ridurre se stessi e le proprie ambizioni per assumere un impegno irrevocabile e a tempo indeterminato<sup>405</sup>. Al tempo stesso essi sono responsabili innanzitutto della storia d'amore, e verso i genitori. Ma la loro responsabilità non si limita al nucleo familiare.

Nella storia d'amore il secondo livello di fuoriuscita *ad extra* dell'amore è l'amore per la società.

La famiglia contemporanea è caratterizzata dall'egoismo di gruppo che scaturisce dal desiderio illimitato di autoconservazione e preservazione della propria libertà e autonomia<sup>406</sup>. Quest'attitudine si riflette a tutti i livelli sociali, e afferma società di segregazione, espulsione e scissione in cui l'altro è messo alla porta<sup>407</sup>. In questo modo però l'essere umano nega la sua stessa natura. Infatti, che cos'è una persona? Non è un individuo. Nel passato l'espressione "un individuo" era considerata offensiva, alludeva a "uno qualunque" privo di qualità per cui valesse la pena relazionarsi con lui. In biologia individuo significa atomo, singolo ente distinto da altri, senza relazioni e che non può nemmeno comunicare se stesso<sup>408</sup>. Al contrario la persona è l'essere umano singolo immerso nelle sue relazioni Io-Tu-Noi, è il soggetto che riceve e dà, ascolta e agisce, sperimenta e tocca, percepisce e risponde. È con le persone che Dio entra in dialogo, che chiama, sceglie, e con cui stabilisce una relazione d'amore<sup>409</sup>.

L'essere umano è per sua natura essere dialogico, *interessato* (inter-esse), è vivente nella misura in cui può partecipare *alla* vita altrui e sente la partecipazione *della* vita altrui. In questo senso la vita umana sussiste nella misura in cui esiste un contesto di relazioni fuori dal quale esiste solo la negazione di ogni legame che, in definitiva, è la morte stessa della vita sociale, e quindi della vita<sup>410</sup>.

La storia d'amore contrappone alla chiusura egoistica della società la categoria dell'*amore fraterno*. La famiglia vive nella società, ne è la cellula base, è responsabile della sua coesione e del suo futuro. A sua volta la collettività è il primo testimone

---

<sup>405</sup> Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. 60.

<sup>406</sup> La postmodernità si caratterizza per la fine delle ideologie sociali. L'individuo postmoderno non coltiva le grandi utopie e le ideologie collettive, ma spera nella felicità privata. Le speranze collettive di un cambiamento della società sono sparite dall'immaginario collettivo e si sono privatizzate. In questo senso, alle utopie della felicità collettiva, cui a volte si poteva sacrificare quella individuale, si è sostituita l'utopia della felicità privata e il totale disinteresse per quella pubblica. A questa tendenza si affianca facilmente l'hetos consumista il cui cuore consiste nella realizzazione individualista della persona a costo del sacrificio di qualsiasi bene (Cfr. L. Lorenzetti, *L'etica della famiglia*, cit., p. 529).

<sup>407</sup> Cfr. J. Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., pp. 155, 156.

<sup>408</sup> Cfr. Voce "Individuo", *Il Devoto-Oli*, cit., p. 1384.

<sup>409</sup> Cfr. J. Moltmann, *Dio nel progetto*, cit., pp. 79, 80.

<sup>410</sup> Cfr. J. Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., pp. 159, 160.

dell'amore tra Dio e Israele, ognuno è chiamato a prendersi cura della storia d'amore, a creare le condizioni adatte perché si sviluppi e cresca all'interno di un sentimento di amore fraterno che è desiderio di comunione che supera le differenze superficiali tra le persone e *ricosce* l'essenza profonda che lega tutta l'umanità<sup>411</sup>.

Nell'amore fraterno tutta l'umanità è parte integrante della storia d'amore<sup>412</sup>. Da questo legame scaturisce il *principio della solidarietà* o meglio della *cura reciproca*<sup>413</sup> che si concretizza nella necessità di sviluppare *gratuitamente* forme di vita che superino i sistemi di aggressione e segregazione, per lasciare spazio a speranza condivisa e cooperazione, che rendano possibile creatività e amore e che promuovano l'autorealizzazione *negli* altri e *con* gli altri<sup>414</sup>.

La storia d'amore induce la persona a sbilanciarsi verso l'impegno per l'altro, il coinvolgimento irrevocabile in un progetto comune<sup>415</sup>. Questo slancio si traduce nella condivisione familiare dei beni e dei servizi, nell'aiuto dei propri vicini, nella cooperazione degli amici<sup>416</sup>. In quella che Bauman definisce *economia morale* che qui è definita *economia della cura reciproca* che è un cuscinetto spontaneo dell'*economia di mercato*, basata sul consumo, la spesa e lo sfruttamento delle risorse. E basata su legami di solidarietà fondati sull'idea che il mondo è un luogo i cui abitanti non sono competitori né oggetti di uso e consumo, ma compagni nello sforzo di costruire una vita partecipativa e renderla vivibile<sup>417</sup>. Lo sviluppo dell'*economia della cura reciproca* dipende dalla fantasia, dall'inventiva e dal coraggio che l'umanità saprà mostrare nell'infrangere la prassi dei sistemi dell'economia di consumo e nel tentare modi di aggregazione mai tentati prima<sup>418</sup>.

Nella storia d'amore il terzo livello di fuoriuscita *ad extra* dell'amore è l'amore per il cosmo.

---

<sup>411</sup> Cfr. E. Fromm, *L'arte di Amare*, cit., pp. 57, 58.

<sup>412</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 57, 58.

<sup>413</sup> Qui la categoria di *cura* si riprende direttamente dalla teologia femminista. L'atteggiamento di cura è una peculiarità femminile e si fonda nel rapporto tra Dio e Israele. Infatti, la prima caratteristica di questa cura sollecita di Dio per il suo amato popolo è il suo amore incondizionato: la cura è dono gratuito, abbandono all'altro, affetto spontaneo, è legame rinsaldato da sentimenti di dedizione e amore, è vicinanza e contatto, carezza e apprensione. E tutti questi tratti che fanno rientrare l'agire di Dio sotto la categoria femminista di cura sono presenti nel profeta Osea al cap. 2 e in particolare al cap. 11 (Cfr. A.R. Gioeni, *La sollecitudine, chiave di lettura dell'universo femminile. Contributo della teologia femminista e del magistero pontificio dagli inizi degli anni '60 all'inizio del terzo millennio*, in *Rivista di teologia morale*, EDB, Bologna 2010, n. 165, pp. 101-103).

<sup>414</sup> Cfr. J. Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., pp. 155, 156.

<sup>415</sup> Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., pp. 49, 50.

<sup>416</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 96.

<sup>417</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 97-99.

<sup>418</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 100-104.

Dal punto di vista esegetico Gn. 1 è una *storia della creazione*, che descrive la creazione come processo che si è sviluppato in una successione temporale. In questa *storia* l'uomo riveste una posizione speciale. È l'ultimo delle creature, cielo e terra, luce e oscurità, piante e animali sono tutte creazioni che preparano la creazione dell'uomo che a sua volta precede il compimento della creazione che è il Sabato di Dio.

Questa *storia della creazione* trasmette un messaggio fondamentale: l'uomo è irrevocabilmente legato al creato. Come creatura ultima è la più elevata, si situa al di sopra delle altre creature, ma al tempo stesso senza di esse la sua esistenza non sarebbe possibile. In questo senso l'uomo è doppiamente legato alla creazione, ne è signore e ne dipende<sup>419</sup>. Nel creato soddisfa il suo bisogno di nutrimento, lavora la natura per ottenere generi alimentari e costruire il proprio mondo, ma non solo, il creato è la *casa* dell'uomo che ci vive. Dire creato equivale a dire *casa propria*, e allora *cosmo* diventa sinonimo di luogo gradevole, familiare, libero, protetto, accogliente in cui coltivare e costruire le proprie reti sociali. Se in casa si sente riconosciuto e protetto, l'uomo è libero dalle preoccupazioni e le sue relazioni nate in un ambiente di pace sono caratterizzate dall'amore e dalla cura.

Ma nell'epoca della globalizzazione dire cosmo e casa significa anche fare i conti con la *vulnerabilità* di un mondo sempre più minacciato dalla distruzione generata dall'ideologia che per secoli ha considerato il mondo come materiale, merce, prodotto da usare e analizzare, creato per soddisfare i bisogni dell'uomo signore-consumatore-spettatore-distruttore. In questa *casa in pericolo* l'uomo si riscopre incapace di guardare al futuro, di stabilire relazioni vitali, di uscire da sé e affidarsi all'altro. Al tempo stesso però, quest'umanità che si confessa fragile quanto la sua casa, ha di fronte a sé la chance di riconoscersi nel ruolo nuovo di *umanità in relazione* incline e bisognosa, decisa a prendersi cura dell'altro e del mondo, desiderosa di riprendere contatto e interagire con il cosmo e il vivente. In questo senso cura e responsabilità per il mondo significa *conservare* e *preservare* la casa che si è ricevuta in dono, l'oggetto vivente fragile e finito dal quale dipende la stessa vita dell'umanità, e il quale, in assenza di cura, si rischia di esporre a degenerazione e a distruzione<sup>420</sup>. In questo senso la categoria della storia d'amore che *vive nel cosmo* afferma la necessità che la persona innamorata esca da sé in uno *slancio verso il mondo*: amare significa lavorare la natura, prendersene

---

<sup>419</sup> Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., pp. 219-223.

<sup>420</sup> Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pp. 264-267.

cura e al tempo stesso renderla vivibile, modellare una casa adatta alla vita, allo sviluppo e alla crescita sana delle relazioni sociali e viventi<sup>421</sup>.

Nel settimo giorno Dio “vide tutto quello che aveva fatto”, guardò l’uomo e gli animali, le piante e la terra, il cielo e il sole, e vide il mondo che aveva creato e l’uomo in esso, ed ecco, “tutto era molto buono”. Qui *buono* però non dovrebbe essere inteso come proprietà qualitativa, ma relazionale. Tutto era *buono*, si comportava bene, perché, nella storia d’amore che iniziava, ogni cosa era colma dell’amore di Dio.

## ii. Tra uguaglianza e disuguaglianza la storia d’amore è relazione di incontro

### a. LA STORIA D’AMORE E’ STORIE DI TEMPO E SPAZIO

Nell’epoca della globalizzazione la logica dell’affermazione dell’autonomia individuale e del disimpegno nega i vincoli spaziali e temporali, che non soddisfano nessun bisogno e non hanno alcun *telos*<sup>422</sup>. Ai vincoli della *prossimità topografica*, si sostituisce la categoria della *connettività virtuale*. Chi vive i tempi e gli spazi della connettività è sempre *in rete*, connesso nonostante il continuo movimento suo e dei suoi invisibili destinatari. Per questa tribù virtuale ogni luogo e tempo è uguale, è quello giusto per qualsiasi cosa<sup>423</sup>, per instaurare relazioni, condividere le intimità, vivere e rompere amori, che comunque erano nati sotto il segno dell’intercambiabilità e insignificanza proprio come i tempi e i luoghi in cui erano sbocciati<sup>424</sup>.

La categoria di storia d’amore si oppone a questa concezione spazio-temporale e afferma la priorità della *prossimità topografica*, dell’*incontro* e della *comunione* rispetto alla logica della *connettività*. L’esegesi dei racconti della creazione e della metafora

---

<sup>421</sup> Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., pp. 63, 64.

<sup>422</sup> Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., pp. 66, 67.

<sup>423</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 82-92.

<sup>424</sup> Quest’attitudine deriva direttamente da una concezione *omogenea e neutra* di tempo e spazio. La mentalità scientifica moderna ha derivato dalla riflessione filosofica occidentale, da Platone a Kant, la concezione del tempo come “eterno presente”. Il tempo eterno precede ogni fenomeno, è il campo delle possibilità, il luogo e la condizione trascendentale in cui ogni cosa può avvenire. Inteso come eterno e trascendente il tempo è ciò che rimane e non cambia, non passa e non si disperde, non è qualitativamente qualificato, è tempo senza storia, neutro, omogeneo e indifferente a qualsiasi avvenimento, ogni fenomeno semplicemente avviene e passa senza nessun legame con esso (Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., pp. 138, 139). La concezione dello spazio nel mondo occidentale presenta gli stessi tratti. Nella storia delle scienze naturali tra XVI e XVII sec. si assistette al passaggio da una concezione metafisica del mondo come *globo terrestre* finito e chiuso in se stesso al concetto matematico cartesiano di spazio concepito come universo infinito e connotato solo come estensione in lunghezza, larghezza e profondità. Ma se lo spazio è infinito e astratto, se l’universo non ha alcun centro, è un vuoto illimitato, e il cosmo è spazio neutro, indifferenziato, senza punti di riferimento. L’uomo di fronte allo spazio è tutto di fronte al nulla dello spazio omologato e senza qualità, è perso e annichilito in se stesso senza più coordinate (Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., pp. 170-172).



coniugale dell'alleanza offrono tre suggerimenti a questo riguardo: 1) ogni cosa ha il suo tempo. Con la creazione Dio ha creato anche il tempo, un tempo giusto per ogni cosa, per sperimentare la creazione, le proprie possibilità e la propria finitudine<sup>425</sup>. La metafora coniugale annuncia che il tempo non è neutro, ma è tempo dell'accadimento, dell'incontro, della promessa, della salvezza. Tempo della relazione speciale tra Dio e Israele. Tempo insostituibile, irriducibile a categoria formale cui potrebbe essere applicato qualsiasi contenuto, è il tempo giusto, il solo adatto perché tempo dell'incontro d'amore con Dio<sup>426</sup>; 2) ogni cosa ha il suo spazio. I racconti della creazione affermano che Dio creando divide, destina gli spazi a particolari forme di vita e facendolo li riempie di significato<sup>427</sup>. Con la creazione Dio mette ordine nello spazio, confina il caos, crea per l'uomo il giardino dell'Eden, un *hortus conclusus*, che è habitat recintato, luogo sicuro dello spazio umano, ambiente della vita fuori del quale è il caos. L'uomo non ha un ambiente stabile tipico della specie, ma allo stesso tempo non può esistere nella totale apertura al mondo<sup>428</sup>, il suo spazio è qualificato come casa, ambiente adatto alla vita, confinato. La sua esistenza è esperienza di confine vissuta tra spazio privato e relazione. Il confine, infatti, non chiude solo ma si apre all'incontro con l'altro e con il suo spazio, permette la convivenza perché distingue le intimità, ma al tempo stesso mette in comunicazione: è zona di relazione<sup>429</sup>. In questo senso lo spazio umano non è omogeneo, è disomogeneo, qualificato dalla presenza dei soggetti che lo riempiono, dominano, qualificano. Gli spazi così intesi sono unici e insostituibili, luoghi di vita e d'incontro, di prossimità e distanza, relazione e separazione<sup>430</sup>; 3) lo scopo della creazione è l'incontro. Il primo Sabato è il compimento della creazione e manifesta l'intenzione e il progetto del creato<sup>431</sup>, in esso ha inizio la storia d'amore di Dio *con* il mondo<sup>432</sup>, di Sabato Dio si riposa *dalle* sue opere ma anche *di fronte* ad esse. Ogni Sabato è il luogo in cui il mondo *con-vive* con e di fronte al Dio che si avvicina alla sua creatura per sentirla e stabilire con essa una relazione profonda<sup>433</sup>. Infine, il Sabato anticipa la redenzione del mondo e annuncia che nell'ultimo Sabato, la festa

---

<sup>425</sup> Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., pp. 140, 141.

<sup>426</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 141-146.

<sup>427</sup> Cfr. *Ibidem*, cit., p. 173.

<sup>428</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 174, 175.

<sup>429</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 174, 175.

<sup>430</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 173.

<sup>431</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 17, 18.

<sup>432</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 322.

<sup>433</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 319-322.

eterna della gloria, Dio sarà pienamente presente e in comunione con la sua creatura e ristabilirà con essa una storia d'amore nuova e senza fine (Os. 2,21-25)<sup>434</sup>.

Partendo da queste prospettive si può affermare con Moltmann che «né il tempo né lo spazio sono omogenei. Entrambi sono [...] creati e determinati da ciò che in essi avviene»<sup>435</sup>. Ogni tempo e spazio è creato e determinato dagli eventi che coinvolgono la persona nelle sue relazioni profonde, in questo senso lo spazio e il tempo esistono solo come luoghi di relazioni vitali, unici e non intercambiabili.

In virtù di questo, il tempo e lo spazio della storia d'amore esistono solo come tempo e spazio della *prossimità topografica* che significa coinvolgimento a tempo pieno, e implica che bisogna esserci per stare insieme, comporta impegno e rischio dell'affidamento poiché preclude tutte le altre possibilità: essere in un luogo e in un tempo significa chiudere la porta ad altri luoghi e tempi per scegliere di esserci proprio lì, proprio in quella storia d'amore<sup>436</sup>.

#### b. LA STORIA D'AMORE E' IN TENSIONE TRA PROSSIMITÀ E DISTANZA

In opposizione alle religioni panteistiche in cui gli elementi naturali erano divinizzati, i racconti della creazione sottolinearono la *differenza* che esiste tra Dio e mondo e affermarono che «Dio non può essere compreso in modo mondano tanto quanto il mondo non può essere compreso in modo divino»<sup>437</sup>. Questo modo di vedere il rapporto tra Creatore e creatura è eccessivamente polarizzato sulla *distanza* e non tiene conto che la storia d'amore tra Dio e mondo vive di una tensione tra prossimità e distanza.

Tanto i racconti della creazione quanto i discorsi profetici affermano che tra Dio e mondo esiste una distanza identitaria costitutiva. Teologicamente "mondo" indica l'intera realtà non divina che si contrappone a Dio e porta il segno della creaturelità<sup>438</sup>. Nella creazione del mondo Dio esce da se stesso per creare qualcosa di totalmente diverso da se<sup>439</sup>. Nel simbolismo coniugale Israele sceglie, nella libertà che Dio le ha donato, di allontanarsi ulteriormente da Dio per volgersi ad altri.

---

<sup>434</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 331-334.

<sup>435</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>436</sup> Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., pp. 90-92.

<sup>437</sup> J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., p. 26.

<sup>438</sup> Secondo Pannenberg il mondo, prodotto da un atto divino, non deriva necessariamente dall'essere divino, non appartiene alla divinità di Dio ma gli è esterno (Cfr. W. Pannenberg, *Teologia sistematica 2*, cit., pp. 11-13).

<sup>439</sup> Cfr. W. Pannenberg, *Teologia sistematica 2*, cit., p. 15.

Il mondo è creato autonomo dal suo Creatore perché ha trovato il suo *spazio vitale* di esistenza nella contrazione dello “spazio” e del “tempo” di Dio: lo spazio vitale del mondo si dischiuse come luogo e tempo di una nuova identità solo quando Dio nel suo amore infinito ritrasse il suo volto, stabilì una distanza tra sé e il mondo per consentirgli di vivere ed esistere liberamente al di fuori di lui e davanti a lui<sup>440</sup>. In questo senso il mondo è *compagno* di Dio che non ama se stesso ma l’altro da sé, e così la parola amore trova il suo significato più profondo<sup>441</sup>.

D’altro canto nella storia d’amore tra Dio e mondo anche la prossimità è fondamentale. Accanto ai titoli che rendono conto della *distanza*, l’AT usa tutta una serie di titoli che affermano la relazione tra Dio e mondo: Dio è il Padre del mondo, il Giusto del mondo, il Signore del mondo, la bontà del mondo, la luce del mondo, la vita stessa del mondo<sup>442</sup>. Nello Spirito, già presente e attivo nella creazione del mondo, il Creatore stabilisce una comunione profonda con il creato<sup>443</sup>.

In questa relazione sussistono rapporti unilaterali e reciproci<sup>444</sup>. Vi sono azioni che solo Dio può compiere per la sua amata: Dio assiste, cura, preserva, sostiene, garantisce stabilità e libertà e porta a compimento<sup>445</sup>. Ma anche rel-azioni *reciproche* come accompagnare, compatire, partecipare, sopportare, allietare e glorificare, che descrivono «una comunione vitale e cosmica fra Dio Spirito e tutte le sue creature»<sup>446</sup>.

La tensione tra prossimità e distanza nella relazione tra Dio e il mondo è ben rappresentata da due categorie: la *parola* (רַבְרַב) come atto fondamentale del rapporto tra Dio e mondo e la *conoscenza* (יָדַע) elemento centrale della relazione tra Dio e Israele.

<sup>440</sup> Cfr. J. Moltmann, *L’avvento di Dio*, cit., pp. 326, 327.

<sup>441</sup> Cfr. M. Kehl, «E Dio vide che era cosa buona», pp. 28, 29. Fromm afferma: «l’amore maturo è unione a condizione di preservare la propria integrità, la propria individualità. L’amore è un potere attivo dell’uomo, un potere che annulla le pareti che lo separano dai suoi simili, che gli fa superare il senso di separazione e isolamento e tuttavia gli permette di essere se stesso e conservare la propria integrità» (E. Fromm, *L’arte di Amare*, cit., p. 32).

<sup>442</sup> Cfr. S. Schechter, *La pensée religieuse d’Israël. Aspects de théologie rabbinique*, Éditions Universitaires, Paris 1966, pp. 21-25.

<sup>443</sup> Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., p. 26. Allo stesso modo nella sua dottrina trinitaria della creazione Pannenberg afferma che le relazioni extratrinitarie hanno nelle relazioni intratrinitarie il loro corrispettivo: il Figlio è *origine dell’esistenza creaturale* indipendente da Dio, in quanto è principio della differenza e dell’autodistinzione da Dio Padre, allo stesso tempo però nella vita intratrinitaria l’autodistinzione del Figlio dal Padre rappresenta una condizione della sua unità con il Padre attraverso lo Spirito. Similmente le creature si distinguono da Dio e al tempo stesso si relazionano con lui come al proprio Creatore in virtù dello Spirito (Cfr. W. Pannenberg, *Teologia sistematica 2*, cit., p. 43).

<sup>444</sup> Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., p. 27.

<sup>445</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 27. Anche Pannenberg riconosce le azioni unilaterali di Dio nei confronti della creazione, ma non ravvisa delle relazioni reciproche (Cfr. W. Pannenberg, *Teologia sistematica 2*, cit., p. 32).

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 32.

○ יָדַבֵּר : IO TI CHIAMERÒ E TU MI RISPONDERAI

In Gn. 1 il tratto dominante del creare di Dio è la parola. Dio creò tramite la parola e questo significa che il mondo come effetto della parola creatrice è ontologicamente distinto da Dio<sup>447</sup>, ma al tempo stesso in relazione con lui: la *parola* è *elemento di prossimità e distanza* e fondamento della relazione tra Dio e la sua opera<sup>448</sup>.

Il primo pilastro della relazione è la parola. L'atto stesso di *dire* è un fenomeno bipolare, implica che vi siano simultaneamente un "Io" che dice e un "Tu" cui il primo "Io" si rivolge. In questo senso l'interlocuzione dialogica presuppone che vi sia un'alterità: il discorso stabilisce una relazione non solo tra chi enuncia in carne e ossa, ma tra la loro intera esperienza e prospettiva del mondo. Nel dialogo due mondi distinti entrano in relazione e uno-si-proietta-incontro-all'altro, infatti, il dire è l'intenzione di trasmettere un significato a un altro che si presuppone si aprirà a quel significato e avrà l'intenzione di riconoscere e rispondere alla prima intenzione per quello che era. In questo senso il dialogo è scambio circolare d'intenzionalità in cui due mondi entrano in relazione e si vengono reciprocamente incontro<sup>449</sup>.

La relazione tra Dio e Israele è *relazione dialogante*, in cui due mondi ontologicamente distinti si riconoscono come distanti, alteri, e si vengono incontro, si aprono l'uno all'altro nel desiderio di comprendere e ricomprendersi a vicenda nonostante la distanza. In questo senso il dialogo è il tratto distintivo dell'amore che rispetta le distanze, preserva l'alterità, ma al tempo stesso si protende verso di essa, alla ricerca di un punto d'incontro si dona all'altro per comprenderlo ed esporsi al suo mondo<sup>450</sup>. Nel dialogo degli amanti l'"Io" desidera affacciarsi sul mondo del "tu" e si offre al rischio, all'ignoto<sup>451</sup>. E al tempo stesso decide di fare lo sforzo di comunicarsi, corre il rischio di rendere comprensibile il suo mondo interiore, traduce in parole la sua identità e il suo amore, il suo successo non è scontato, l'alfabeto degli amanti è sempre

---

<sup>447</sup> Cfr. G.V. Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Kaiser Verlag, München 1962, tr. it., M. Bellincioni, A. Martinotti, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol I: Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1972, p. 172.

<sup>448</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 172.

<sup>449</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, tr. it., D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 119-128.

<sup>450</sup> Franz Rosenzweig afferma «la risposta viene inevitabilmente data da una persona diversa da quella che ha ricevuto la domanda, e viene data a una persona che è cambiata rispetto a com'era quando l'aveva posta» e ancora «il linguaggio è legato al tempo, è nutrito dal tempo, non sa anticipatamente dove finirà, prende spunto da altri, di fatto vive della vita di un altro» (F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverständnis*, tr. eng., N. Glatzer, *Understanding the Sick and the Healthy. A View of Word, Man, and God*, Harvard University, Harvard, Massachusetts 1999, ora in Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., pp. 28-30).

<sup>451</sup> Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. 29.

da affinare, l'arte di amare e rendersi comprensibili nell'amore è un'arte che non si possiede mai definitivamente<sup>452</sup>. Eppure il fondamento della relazione passa necessariamente dalla «grammatica dell'amore»<sup>453</sup>.

○ יָדַעְתָּ : TU "CONOSCERAI" IL SIGNORE, NON LO USERAI

La storia d'amore è anche relazione erotica, avvenimento in tensione costante tra trascendenza e immanenza<sup>454</sup>. Comporta l'incontro di due esseri *diversi* che poco prima non si conoscevano nemmeno e improvvisamente scelgono di dedicarsi la vita, però non significa *con-fusione* e annullamento delle individualità<sup>455</sup>, ma è relazione con ciò che è irriducibilmente distante e che per questo è misterioso: ogni distanza, per quanto piccola, sembra insormontabile, l'alterità e il mistero appaiono come fonti di precarietà indomabile, d'instabilità e d'ansia<sup>456</sup>: il patetico della relazione erotica è costituito dal fatto di essere due e che l'altro è assolutamente altro<sup>457</sup>.

Di fronte a questa distanza, *desiderio sessuale fine a se stesso* e *amore* hanno due attitudini opposte. Il primo è centripeto, è la compulsione a colmare il divario, la brama di consumare l'alterità per vincere l'insicurezza e per rimuovere il sentimento di precarietà e la paura dell'affidamento all'altro. Ma nel momento in cui vi riesce e trionfa sull'incertezza e sul mistero, paradossalmente subisce la sua sconfitta, inizia ad avvizzire e svanisce<sup>458</sup>. In questo senso il desiderio sessuale fuori dal contesto della storia d'amore è attitudine che consuma e getta via, che non costruisce ma divora.

---

<sup>452</sup> L'analfabetismo affettivo oggi è uno degli ostacoli principali all'educazione all'amore. I giovani di oggi conoscono un numero ridotto di parole relative alle emozioni e all'affettività, e quelle che conoscono sono scarsamente differenziate, generalmente volgari, e non consentono sottigliezze quando si tratta di comprendere il proprio stato d'animo o quello altrui (Cfr. G. Zeppegno, *Famiglia, famiglie e società. Per una lettura etica dei percorsi familiari*, in *Rivista di teologia morale*, EDB, Bologna 2009, n. 162, p. 262)

<sup>453</sup> G. Zeppegno, *Famiglia, famiglie e società*, cit. p. 263.

<sup>454</sup> Cfr. E. Lévinas, *Éthique et infini: Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Paris 2009, p. 285.

<sup>455</sup> Cfr. E. Lévinas, *Éthique et infini*, cit., pp. 284, 285. Fromm paragona l'unione simbiotica alla relazione tra la madre e il feto in cui vi sono due esseri ma in realtà sono uno: hanno bisogno l'uno dell'altra. L'unione simbiotica ha una forma passiva, che è la sottomissione, il masochismo, in cui la persona vince l'ansia della separazione divenendo parte del partner sottomettendogli e idolatrandolo. D'altro canto l'unione simbiotica ha una forma attiva che è il sadismo in cui l'individuo sfugge alla solitudine della separazione dall'amato sottomettendolo e impossessandosi dell'altro. In entrambi questi casi vi è assorbimento e distruzione dell'alterità. E non si possono definire amore (Cfr. E. Fromm, *L'arte di Amare*, cit., pp. 30-33).

<sup>456</sup> Secondo Bauman, l'amore è costantemente in bilico sull'orlo della sconfitta, l'amore vive un presente in cui il futuro conserva sempre un certo grado d'imprevedibilità, che gli impedisce di acquistare una fiducia sufficiente a disperdere le sue ansie e paure (Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. 13).

<sup>457</sup> Cfr. E. Lévinas, *Éthique et infini*, cit., p. 58.

<sup>458</sup> Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., pp. 12, 13.

Al contrario l'amore è centrifugo. Anch'esso desidera appianare e colmare l'alterità che lo separa dall'altro<sup>459</sup>. Ma non colma questa distanza in un movimento di riduzione ma di uscita da sé, è movimento di espansione e dono, è desiderio di prendersi cura dell'oggetto amato di «proteggere, nutrire, riparare, accarezzare, coccolare, accudire» e ambisce a perpetuarsi<sup>460</sup>.

La sessualità vissuta all'interno della storia d'amore è vissuta nell'unico ambito che gli è proprio, è *sessualità relazionale*<sup>461</sup> che non può essere ridotta a puro atto fisiologico<sup>462</sup>, perché è atto alchemico attraverso cui nella presenza reciproca i compagni cercano di creare da due esistenze separate un'unione<sup>463</sup>. La sessualità è «Relazione con se stessi, con il proprio corpo [...] ma soprattutto relazione con l'altro, con l'altra [...] l'amore autentico non è solo un buon sentimento: è un cammino di avvicinamento»<sup>464</sup>. La sessualità è desiderio di intraprendere con pazienza quel cammino che separa dall'altro amato, e che non potrà mai esaurirsi.

L'amore erotico vive all'interno di una relazione in cui l'altro è oggetto di *attenzione* e l'attenzione è *attesa*, non tensione o mobilitazione attorno a qualcosa di cui ci si preoccupi: «l'attenzione aspetta. Aspetta senza fretta, lasciando vuoto ciò che è vuoto ed evitando che la fretta, il desiderio impaziente, e ancora di più l'orrore del vuoto, lo colmino anzitempo»<sup>465</sup>. In questo senso il desiderio sessuale vive all'interno di un atteggiamento di *attesa affettuosa* che riempie di senso e direziona il sesso verso la totalità della persona amata, non solo spazialmente, ma anche cronologicamente. Per questo «affermare nel partner la persona totale significa necessariamente, almeno a livello intenzionale, una stabilità di rapporti con lui»<sup>466</sup>.

---

<sup>459</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 26.

<sup>460</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 15.

<sup>461</sup> Tra le tante pulsioni dell'uomo il desiderio sessuale è sempre stato il più incontestabilmente sociale. La sessualità è l'affermazione che ogni essere umano, per quanto completo e autosufficiente, è incompiuto e monco, e ha bisogno di aggregazione, di protendersi verso l'altro (Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. 53).

<sup>462</sup> La sessualità ridotta a puro atto fisiologico e dissociata dall'affettuosità si svuota del suo significato relazionale e umano (Cfr. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, tr. it., D. Pezzetta, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987, p. 494).

<sup>463</sup> Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. 53.

<sup>464</sup> F. Long, *Protestanti e sessualità*, Claudiana, Torino 1998, p. 9.

<sup>465</sup> M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, tr. it., R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977, p. 162.

<sup>466</sup> W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, cit., p. 304. Secondo Pannenberg il matrimonio è un'istituzione sociale che condivide con la sessualità la totale dedizione e impegno verso un unico altro per tutta la sua vita, inserendo la relazione nella vita sociale, e configurandola come un modo di vivere pubblico stabile, sanzionato e protetto dalla società (Cfr. W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, cit., p. 495). Ci si chiede però se tale affermazione sia ancora veritiera. Cioè è ancora possibile affermare che il matrimonio è garanzia di durevolezza vista l'ascesa dei divorzi? E da un punto di vista

Questa sessualità paziente che s’impegna per la vita può essere descritta attraverso le categorie di *carezza* e *tenerezza*.

La sessualità come *tenerezza*<sup>467</sup> vive all’interno di una storia d’amore che rifiuta la violenza verso l’altro e lo riconosce come soggetto d’amare, «la tenerezza rifiuta sia il narcisismo (che riduce a sé l’alterità) sia la violenza (che distrugge il sé dell’alterità); dà senso umano al desiderio e orienta all’incontro con l’altro»<sup>468</sup>.

La sessualità come *carezza* è gioco delicato con qualcosa che si sottrae, è un continuo accostarsi a qualcosa che non potrà mai essere completamente posseduto, un qualcosa d’altro, sempre inaccessibile. È un avvicinarsi continuamente e gratuitamente all’avvenire: «ciò che è accarezzato non è semplicemente toccato [...] la carezza non sa quello che cerca. Questo non sapere, questo disordine fondamentale ne è l’essenziale [...] la carezza è l’attesa di questo avvenire puro senza contenuto»<sup>469</sup>.

Nella storia d’amore «la coppia costituisce l’orizzonte della sessualità»<sup>470</sup>. L’amore erotico è sopra ogni cosa desiderio di unione e fusione completa con la persona amata<sup>471</sup>, esige che amore di sé e amore per l’altro entrino in un dialogo intimo che unisce i distanti in un solo essere. Per questo l’amore erotico è esclusivo e al tempo stesso universale: esclude l’amore come fusione erotica con gli altri, ma apre a un profondo amore fraterno<sup>472</sup>.

---

teologico non sarebbe meglio trovare categorie alternative che parlino il linguaggio della stabilità e della durevolezza nel nuovo contesto della globalizzazione?

<sup>467</sup> La tenerezza: «è il modo della vicinanza, l’interesse sottinteso per il corpo, l’intelligenza, la vita del proprio compagno, della compagna con cui [si] condivid[ono] le ore o i mesi o gli anni. C’è seduzione nella tenerezza, c’è ricordo, c’è complicità. La tenerezza è leggera: non soffoca, non è invasiva. Non annoia, perché non è costante» (F. Long, *Protestanti e sessualità*, cit., p. 12).

<sup>468</sup> C. Rocchetta, *Teologia della tenerezza. Un «Vangelo» da riscoprire*, EDB, Bologna 2000, pp. 51, 52.

<sup>469</sup> E. Lévinas, *Éthique et infini*, cit., p. 61.

<sup>470</sup> E. Fuchs, *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d’une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage*, Labor et Fides, Ginevra 1979, tr. it., O. Bert, *Desiderio e tenerezza. Una teologia della sessualità*, Claudiana, Torino 1988, p. 180.

<sup>471</sup> L’amore erotico è spesso confuso con altre esperienze: ad esempio con l’innamoramento, in cui l’improvvisa caduta delle barriere che esistevano fino a quel momento porta a pensare di essere divenuti “intimi” e a cercare l’unione dei corpi. Questa convinzione però è illusoria e anzi è la morte stessa dell’amore che inizia, dopo che lo sconosciuto è percepito come intimo, non ci sono più misteri né barriere da superare, e il miracolo della scoperta dell’intimità che avrebbe potuto rinnovarsi per sempre si brucia in un’unione affrettata e superficiale. Anche il bisogno di superare le proprie ansie, paure e solitudini è spesso confuso con l’amore erotico, così come l’esigenza di soddisfare l’appetito fisico o la volontà di ferire e persino distruggere qualcuno. In questi casi l’amore erotico è caratterizzato dalla *brama* che consuma e getta via, stabilisce forme d’intimità che si riducono man mano che il tempo passa, e si scopre a cercare continuamente altre intimità da divorare (Cfr. E. Fromm, *L’arte di Amare*, cit., pp. 62, 63).

<sup>472</sup> Due persone innamorate tra loro, che non sentono amore per nessun altro, vivono un *egotismo a due*, si annullano a vicenda e risolvono il problema della separazione fondendosi tra loro (Cfr. E. Fromm, *L’arte di Amare*, cit., pp. 62-64).

### c. L'ASPETTO TRAGICO DELLA STORIA D'AMORE

Nella storia d'amore sentimento e volontà vivono in una relazione dialettica in cui esiste una distanza costitutiva e iniziale tra i due termini e al tempo stesso un punto d'incontro, una mediazione, sempre fragile e provvisoria, tra questi due estremi<sup>473</sup>. Sentimento è moto del cuore, linguaggio poetico, canto dell'amante che si rallegra alla vista dell'oggetto amato ponendolo al di sopra di ogni altra cosa, è spinta viscerale a uscire da sé che resiste alla definizione concettuale e alla regola<sup>474</sup>. Al contrario la volontà è prosa, racconto dei fatti, valutazione delle possibilità, sottomissione del sentimento. Amore e volontà appaiono come i due opposti di uno stesso ventaglio e trovano il loro punto d'incontro nel binomio: essenza comune-particolarità individuale.

I racconti della creazione affermano che tutti gli esseri umani, nella loro essenza profonda, sono uguali perché tutti nascono da un solo Uno in cui Dio ha scelto l'umanità, che ne condivide l'essenza creaturale. *Amore* è desiderio di unirsi e di entrare in intimità con l'essenza di un altro essere, è «decisione di unire la propria vita a quella di un'altra persona»<sup>475</sup>. Da questa prospettiva le differenze non hanno importanza perché sono superficiali, e amare è puro *atto di volontà*, scelta, promessa, impegno che da solo assicura la durata di qualsiasi relazione.

Eppure un amore frutto del solo impegno è monco, non tiene conto del «carattere paradossale della natura umana e dell'amore erotico. Tutti [gli esseri sono] Uno eppure ognuno [...] è un'entità unica e separata»<sup>476</sup>. Dalla prospettiva della particolarità di ogni identità, l'amore esige un legame che non può nascere con chiunque, ma è atto imprevedibile, spontaneo e irriducibile alla razionalità della volontà, è reazione emotiva che sana la frattura con chi appare estraneo, riconoscendolo come amato<sup>477</sup>. Amore è sentirsi irresistibilmente uniti da un sentimento che coinvolge in modo speciale due persone e al tempo stesso esclude gli altri. In questo senso la storia d'amore vive di una tensione tra due componenti fondamentali: il puro sentimento<sup>478</sup>

---

<sup>473</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Amour et justice*, Éditions Points, Paris 2008, p. 16.

<sup>474</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 19-27.

<sup>475</sup> E. Fromm, *L'arte di Amare*, cit., p. 64.

<sup>476</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>477</sup> Cfr. W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, cit., pp. 304, 305.

<sup>478</sup> Qui sentimento è inteso come l'insieme degli affetti, delle passioni, delle inclinazioni del cuore, come simpatia, gioia e speranza che esprimono la disposizione dell'uomo verso una sua realizzazione in una vita che lo trascende. In questo senso i sentimenti positivi sono *sentimenti relazionali*: salvano l'uomo dal suo isolamento e non possono essere considerati solo come riferimenti dell'essere al proprio "io" (Cfr. W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, cit., p. 304).



come inclinazione verso una persona speciale e l'atto di volontà come decisione e impegno ad amare l'altro e ad unirsi inscindibilmente alla sua essenza profonda<sup>479</sup>.

Ma da dove proviene e in cosa consiste quest'atto di volontà? In Os. 2,21 Dio promette alla sua amata una relazione d'amore caratterizzata da due coppie di termini: giustizia e diritto, magnanimità e amore. Si nota subito la sproporzione e l'asimmetria tra un polo e un altro: da un lato si situa ciò che appartiene alla sfera della giustizia, e rileva un movimento della persona che *in sé* "vuole" aderire a una norma, d'altro canto si situano termini che appartengono alla sfera del sentimento, che dispiegano l'umano *fuori di sé* e riferiscono di uno slancio verso l'altro. La relazione è *lacerata*, la persona si trova tra la sua volontà e il sentimento del suo essere relazionale.

Ciò che Dio propone è una relazione in cui sentimento e volontà sono *ricongiunti* e vivono di una prossimità che è distanza riconciliata nell'amore<sup>480</sup>. Il volere dell'amore non è obbedienza a una volontà esclusivamente interiore e autonoma o del tutto eteronoma, nella storia d'amore l'uomo non è collocato di fronte al prescrittivo in modo innaturalmente isolato, ma è coinvolto in una relazione in cui l'obbedienza alla volontà è relazionale, è sentimento di *dipendenza* da Dio e dall'altro<sup>481</sup>. Il sentimento di dipendenza è relazione con l'altro, è un ponte che cerca di colmare la distanza dell'alterità, è volontà di uscire da sé per incontrare l'altro, in questo senso è paradossalmente «*obbedienza che ama*»<sup>482</sup> in cui la sottomissione è l'amore stesso che cerca l'incontro e l'unione. All'interno di questo sentimento di dipendenza l'amore *per* l'altro è comandamento cui assoggettare la volontà, non solo, ma anche l'amore *dell'*altro obbliga. In questo senso la volontà come sentimento di dipendenza supera la volontà come obbedienza a una legge eteronoma o autonoma, per divenire volontà come

---

<sup>479</sup> Cfr. E. Fromm, *L'arte di Amare*, cit., pp. 64, 65. Secondo Bauman la stabilizzazione dell'amore attraverso l'atto di volontà priva l'amore della sua tensione naturale al mistero e all'irrisolto. Mentre l'amore vero è tensione, il dovere tende a rendere sopportabile la spiacevolezza inserendola nella routine. In questa prospettiva dovere significa morte dell'amore: «l'amore punta sempre all'irrevocabilità, ma nel momento del trionfo subisce la sua sconfitta definitiva. L'amore si sforza costantemente di eliminare le proprie fonti di precarietà e apprensione, ma qualora ci riesca inizia rapidamente ad avvizzire, e svanisce» (Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. 53). Al contrario secondo Alberoni e Veca: «Noi non possiamo obbligarci ad amare qualcuno [...] la nostra ragione, invece, è capace di concepire, come necessario, il dovere. Se manca la spontaneità dello slancio d'amore, la morale resta ancora possibile, perché c'è il dovere. Il dovere subentra, per così dire, al vuoto lasciato dall'amore [...] Poiché non posso contare sull'amore, che è un sentimento spontaneo, prenderò il suo equivalente volontario, ciò che ha le stesse conseguenze pratiche. La morale ci impone di agire come se amassimo. Il dovere è un 'come se' dell'amore» (F. Alberoni, S. Veca, *L'altruismo e la morale*, Garzanti, Milano 1992, p. 63).

<sup>480</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Un'obbedienza che ama*, in A. LaCoque, P. Ricoeur, *Come pensa la Bibbia*, cit., pp. 135, 136.

<sup>481</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 128, 129.

<sup>482</sup> *Ibidem*, p. 130.

obbedienza di un essere amato che ama l'altro da sé: obbedienza a una volontà che ama<sup>483</sup>.

#### d. LA STORIA D'AMORE E' PARADOSSO

La creazione nel principio è inizio della storia d'amore, non è perfetta ma perfettibile perché è soggetta alle leggi del divenire, aperta alla disgrazia e alla salvezza, all'annientamento e al compimento: è «la creazione delle condizioni per le possibilità della sua storia»<sup>484</sup>. L'inizio della storia d'amore non è che l'inizio della storia, del campo delle sperimentazioni, il luogo in cui i partner sperimentano le possibilità del futuro. Il fatto che ci sia un inizio, per quanto grande esso possa essere, non assicura nulla se non che la storia avrà un futuro di trasformazioni e possibilità. Dai racconti della creazione emerge la dottrina della *creatio ex nihilo*, ma la creazione in principio è anche *creatio in nihilo*; sin dall'inizio le potenze del caos si ergono all'interno del creato e minacciano la creazione che è creazione minacciata solo *relazionalmente* protetta dalle minacce<sup>485</sup>. L'esistenza stessa all'interno del Canone del racconto della creazione e della metafora coniugale dell'alleanza in cui Israele è paragonata a una donna adultera, è il sinonimo più visibile della distanza tra volere e potere. In Os. 2,4a Dio inizia il suo discorso d'accusa verso la sua amata, con una sentenza di divorzio: «Contestate vostra madre, contestatela! Perché lei non è più mia moglie, e io non sono più suo marito!». Proprio quest'affermazione è l'ammissione di Dio che la storia d'amore è, oltre ogni aspettativa e speranza, fallita. Non c'è più nulla da fare, quell'amore che nella creazione originale aveva visto Dio e l'umanità coinvolti in una storia d'amore è stato rigettato. Israele ha ripudiato il suo sposo per volgersi ad altri. Nonostante "tutto" Dio deve prendere atto che per la sua relazione il fallimento è una possibilità. La fine della storia d'amore è una possibilità che si apre anche di fronte alla *sua* relazione con il popolo amato e con l'umanità: ciò che ha creato libero e con cui ha iniziato una storia d'amore può scegliere di andarsene e di mettere fine alla relazione. Tutto ciò che resta nelle possibilità dell'amante abbandonato, il profeta Osea lo descrive efficacemente nei vv. 4-15 e 16-25 del cap. 2. L'amante ferito può sbarrare la strada con le spine, circondare l'amata con un muro, farle perdere i suoi sentieri, così che si troverà a inseguire ciò che non potrà raggiungere oppure può decidere di parlare al suo cuore, di convincerla teneramente ricordandole il passato d'amore, in un luogo deserto lontano da

---

<sup>483</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 131-133.

<sup>484</sup> J. Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., p. 135.

<sup>485</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 135, 136.

ogni pericolo, in cui gli amanti si troveranno nuovamente soli faccia a faccia. Ma nessuna delle due attitudini ha un risultato certo. Nella storia d'amore sono coinvolte due persone, e per questo nessun corteggiamento è scontato, nessuno sforzo offre risultati sicuri, nessuna promessa di ritorno può essere mantenuta *a prescindere dal* partner che potrebbe non trovare l'amata ad aspettarlo. In Os. 2,18-20 le potenze del caos che minacciano la storia d'amore tra Dio e Israele spariscono, l'amore promesso non è più minacciato e nemmeno più suscettibile di minaccia «l'iniziale *posse non peccare* [è] superato dal definitivo *non posse peccare* e l'iniziale *posse non mori* dal definitivo *non posse mori*»<sup>486</sup>. Ma questa vittoria dell'amore e della relazione con Dio non è certa nel suo esito, l'uomo fu creato come “possibilità di”: «Egli è destinato alla giustizia, non al peccato, alla gloria, non alla morte»<sup>487</sup>, alla relazione e non all'isolamento, alla storia d'amore con Dio e non al divorzio, ma in virtù della sua libertà «può venir meno a questa determinazione della sua possibilità»<sup>488</sup>.

### iii. Tra stabilità e trasformazione la storia d'amore è relazione che guarda a un futuro che è *novum*

#### a. LA STORIA D'AMORE È STORIA “PIENA” CHE CONTINUA

La *storia d'amore* supera il presente e prevede che ci sia una *storia che continua*: è l'affermazione che «le azioni contano oltre il loro periodo di vita e implicano conseguenze che potrebbero durare più a lungo delle loro cause»<sup>489</sup>.

La categoria di *storia d'amore* contesta i nuovi modelli di relazione che Giddens definisce «relazione pura»<sup>490</sup>, caratterizzati dall'*instabilità*<sup>491</sup>, da una concezione dell'amore concentrata sul presente<sup>492</sup> e che considerano l'impegno a lungo termine la trappola da evitare a qualunque costo<sup>493</sup>. Bauman definisce queste esperienze amorose «relazion[i] virtual[i]»<sup>494</sup> simili alle relazioni tipiche del mondo della *rete* in cui si è *in contatto* «intervallati a periodi di libera navigazione»<sup>495</sup> e connettersi e sconnettersi è

<sup>486</sup> *Ibidem*, pp. 135, 136.

<sup>487</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>489</sup> Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., pp. 72, 73.

<sup>490</sup> A. Giddens, *Il mondo che cambia*, cit., pp. 74, 75.

<sup>491</sup> Cfr. C. Saraceno, *Mutamenti della famiglia*, cit., pp. 40, 41.

<sup>492</sup> Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. 17.

<sup>493</sup> Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. ix.

<sup>494</sup> *Ibidem*, p. xi.

<sup>495</sup> *Ibidem*. L'autore afferma anche che la possibilità di una relazione “indesiderata ma indissolubile” è ciò che rende il termine “relazione” così infido, al contrario una “connessione indesiderata” è un ossimoro: le connessioni possono essere e sono interrotte ben prima che inizino a diventare indesiderate (Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. xi).

possibile in qualsiasi momento. Queste relazioni sono segnate dalla loro *astoricità*, sono brevi, senza speranze, evanescenti, equivalgono al togliersi una voglia e non lasciano conseguenze<sup>496</sup>. Sono la promessa sfavillante di vivere situazioni romantiche che si susseguono a ritmo incessante, sempre più soddisfacenti, appaganti, «frizzanti, allegre e leggere rispetto alla pesantezza»<sup>497</sup> delle relazioni “vere”, ma scarseggiano nella qualità. La loro salvezza è nella velocità, è impossibile acquietarsi e stabilizzarsi: il movimento continuo è un obbligo e una fatica massacrante che non riesce comunque a ridurre l’incertezza, la confusione e il rischio delle storie d’amore<sup>498</sup>. Al contrario la storia d’amore tra Dio e Israele è *storia “piena” che continua*.

I tempi di Israele sono i tempi “pieni” della storia d’amore con Dio (Os. 2,4-25). Ogni tempo è il tempo degli avvenimenti *singolari e irripetibili* dell’amore, è tempo *una volta per tutte* che qualifica le generazioni future e passate. L’innamoramento e l’alleanza sono *eventi passati*, ma non *ormai trascorsi*, come eventi del passato schiudono la storia, la riempiono di significato e la mantengono coesa, aprono davanti a loro un futuro promettente. Così la storia è *storia che continua*, aperta verso la promessa e riempita dalle esperienze che il popolo ha vissuto in relazione con Dio<sup>499</sup>. Il passato è il tempo delle origini, l’atto creativo, il momento dell’innamoramento quando tutto era possibile<sup>500</sup>. Il presente è il momento della crisi, o dell’amore pulsante e vitale che si mantiene e trasforma, creazione del nuovo dall’antico, salvezza che scaturisce dalla miseria, vita che nasce dalla morte, rigenerazione faticosa di ciò che è degenerato<sup>501</sup>. Il creare divino in principio è creare senza fatica, mentre il ri-creare della redenzione presente è fatica, lotta interiore e sofferenza del Dio del *pathos* che ama la sua amata traditrice. Che vorrebbe punire chi ha scelto di andarsene, ma che nell’amore si abbandona al rischio di soffrire ancora, e s’impegna per liberare l’amata a un futuro colmo di speranze<sup>502</sup>. Infatti, la storia d’amore, sopra ogni cosa, implica che vi sia un avvenire, il tempo delle generazioni, dei figli che sono il futuro dell’amore, che lo

---

<sup>496</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 17-19.

<sup>497</sup> *Ibidem*, p. xii.

<sup>498</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. x-xii.

<sup>499</sup> Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., p. 147.

<sup>500</sup> Cfr. F. Alberoni, *Ti amo*, cit., p. 310.

<sup>501</sup> Cfr. W. Brueggemann, *Genesi*, cit., p. 45. Secondo Alberoni «la coppia continua a essere innamorata se periodicamente riscopre le sue origini, ne ritrova lo spirito, la plasticità, l’entusiasmo e si rigenera in esse» (F. Alberoni, *Ti amo*, cit., p. 311), ogni legame trova la forza di guardare al futuro attingendo ai suoi ricordi, ai suoi albori felici, ai primi passi insieme (Cfr. F. Alberoni, *Ti amo*, cit., p. 310).

<sup>502</sup> Cfr. J. Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., pp. 136, 137.

prolungano in eterno e ne manifestano la realtà, che sono lo slancio tra mortalità e immortalità, tra la breve vita dell'individuo e la durata infinita della stirpe<sup>503</sup>.

In questo quadro Dio promette a Israele che il loro amore non si consumerà nel presente, ma durerà, sarà continuo, anche se cambierà «attravers[erà] delle fasi che lo modific[heranno] senza sospenderlo»<sup>504</sup>. Sarà una storia d'amore che riempirà ogni tempo, e sarà duratura, permanente, indistruttibile<sup>505</sup>. E legherà Dio e Israele in fedeltà.

Questa è la promessa: «ti fidanzerò in fedeltà» (Os. 2,22), questa è la carica rivoluzionaria dell'ideale divino di storia d'amore. Bauman afferma: «le relazioni sono investimenti come tutti gli altri ma a chi verrebbe mai in mente di giurare fedeltà a un investimento? Gli investimenti si tengono finché convengono»<sup>506</sup>, il problema è che non si può mai sapere fino a quando sarà vantaggioso conservare l'investimento, perciò è meglio sbarazzarsene in fretta. Ma Dio inaugura e promette una storia d'amore rivoluzionaria cui sarà, sopra ogni cosa, *fedele*. E questo in virtù di un rovesciamento di prospettiva: la storia d'amore non è un *investimento*, non porta da nessuna parte, non comporta vantaggi, non offre garanzie di sicurezza né facili felicità e soluzioni ai problemi. Eppure coinvolgersi in una storia d'amore non è il contrario di investire: sprecare, buttar via, dilapidare, dissipare, gettare al vento<sup>507</sup>. Essere fedele, per Dio significa innanzitutto avere fede in se stesso, essere conscio di un'esistenza propria, di un proprio Io, di quella parte profonda e intima della personalità che non può mutare, che resiste tutta la vita nonostante le circostanze ed ogni eventuale cambiamento d'opinione; quest'essenza profonda che resta immutata e garantisce fedeltà è *l'amore per l'altro* e la determinazione che da esso sgorga (Es. 3,14). Di riflesso chi ha fiducia nel suo amore non può che avere fiducia anche nell'altro, nella stabilità delle sue qualità fondamentali, della sua indole e del suo amore. Al tempo stesso, però, non si può essere solo ottimisti: anche fedeltà e fiducia contengono sempre un margine di rischio. Nella relazione a due ci si espone alla fedeltà dell'altro (e per questo è esperienza di rischio), dono totale di sé, apertura, affidamento e adesione completa in un legame indissolubile<sup>508</sup> che può cambiare restando nell'amore sempre fedele a se stesso<sup>509</sup>.

---

<sup>503</sup> Cfr. A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., pp. 204, 205. Secondo Bauman oggi le famiglie si caratterizzano per fragilità e flessibilità, un figlio è ancora un *ponte*, ma in un tempo in cui non vi sono più mete per cui valga la pena costruire ponti (Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., pp. 57, 58).

<sup>504</sup> A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 208.

<sup>505</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 204-207.

<sup>506</sup> Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., p. 21.

<sup>507</sup> Dizionario dei sinonimi e contrari. Cfr.

<http://www.homolaicus.com/linguaggi/sinonimi/hypertext/0774.htm>, consultato il 29/7/2010.

<sup>508</sup> Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido*, cit., pp. 21-23.

<sup>509</sup> Cfr. L. Lorenzetti, *L'etica della famiglia*, cit., p. 528.

In questo senso essere fedele significa innanzitutto abbandonarsi all'altro, richisare che decida di rompere la relazione e investire, nonostante tutto, in un *progetto comune* che riqualifica il futuro come un *futuro d'amore*<sup>510</sup>.

#### b. LA STORIA D'AMORE È OTTIMISTA

I greci avevano una visione pessimistica della storia ben rappresentata dall'idea di storia come *decadenza*. La dottrina delle età del genere umano descritta da Esiodo e Platone prevedeva un degradamento di ogni cosa: dall'*età dell'oro* in cui gli uomini vivevano come dèi si giungeva all'*età degli uomini* in cui l'umanità era vittima di ogni male, degradata nella morale e nella carne<sup>511</sup>. Nella *Repubblica*, Platone affermò che la legge logica delle istituzioni politiche non è la crescita ma la degradazione, la corruzione, la dissoluzione. I pensatori che lo seguirono applicarono quest'idea a ogni aspetto del mondo e della vita e dell'uomo<sup>512</sup>. Anche l'epoca della globalizzazione vive un secolo di profonda sfiducia nel futuro. Benasayag descrive quest'attitudine come «rottura dello storicismo teleologico»<sup>513</sup> e afferma che nella società occidentale si è assistito a un passaggio da una fiducia smisurata a una sfiducia altrettanto profonda nel futuro. La modernità aveva promesso un futuro carico di speranze, aveva annunciato che il cammino dell'umanità era verso la sua realizzazione, aveva promesso che sarebbe stata il suo stesso Messia e fondato i suoi sogni di avvenire sulla convinzione che la sua storia fosse inevitabilmente storia di progresso. Le guerre degli ultimi due secoli, le crisi ambientali, i disastri economici, le nuove malattie e un progresso tecnico che continua ad avanzare, ma si mostra incapace di garantire un futuro qualitativamente migliore, hanno rivelato la falsità di tutte le promesse della modernità lasciando l'umanità di fronte a un avvenire annebbiato da un clima diffuso di pessimismo, in cui gli individui che non riescono più a vedere di fronte a loro un domani per cui valga la pena sperare e costruire<sup>514</sup> si *rinchiudono* in un presente senza radici né speranze<sup>515</sup>.

---

<sup>510</sup> Cfr. E. Fuchs, *Desiderio e tenerezza*, cit., p. 184.

<sup>511</sup> Cfr. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1971, p. 838.

<sup>512</sup> Cfr. A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 204.

<sup>513</sup> M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, cit., p. 17. Secondo Benasayag, l'umanità è passata dal mito dell'uomo costruttore della storia all'opposto mito della sua totale impotenza di fronte alla complessità del mondo. In un contesto in cui tutto sembra possibile, ma nulla davvero risolutivo l'umanità sente di vivere in un mondo incomprensibile e senza senso (Cfr. M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, cit., p. 22).

<sup>514</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 17-22. Allo stesso modo Umberto Galimberti parla di *nichilismo* come fenomeno di appiattimento nel presente e afferma che il nichilismo confonde i pensieri dei giovani, cancella prospettive e orizzonti, fiacca l'anima e intristisce le passioni. Il presente è percepito come l'assoluto da vivere *al massimo*, non perché questo dia gioia, ma perché promette di cancellare l'angoscia che afferra

La *storia d'amore* tra Dio e Israele contesta la visione pessimista della storia e restituisce all'umanità la promessa e la passione del futuro: il presente è il tempo della speranza e dello slancio verso l'avvenire<sup>516</sup>. Moltmann descrive l'esperienza profetica del tempo, una «escatologizzazione della mentalità storica»<sup>517</sup>. Cioè l'esperienza profetica della storia è caratterizzata dal fatto che nella distruzione di Gerusalemme e nella schiavitù dell'esilio i profeti hanno sperimentato la rottura storica. I profeti sanno che il futuro, se un futuro è ancora possibile, non potrà essere il prolungamento del passato. Per loro l'unico futuro possibile è il futuro del riscatto e della promessa, il tempo della novità, il futuro escatologico del qualitativamente nuovo<sup>518</sup>.

I profeti affermano che il Dio della creazione non è solo il Creatore delle origini, ma è Creatore di un futuro nuovo<sup>519</sup>. La storia non è un intervallo *senza speranze* tra la prima creazione e la sua restaurazione finale<sup>520</sup>. L'esegesi dei racconti della creazione afferma che: 1) la fede israelitica nella creazione è fede *storico salvifica*<sup>521</sup> che si sviluppò a partire dall'esperienza storica che Israele fece dell'azione salvifica di Dio nei suoi confronti; 2) la creazione *in principio* non è uno stato originario storico, relegato e concluso in *illo tempore*, ma è la preistoria della storia d'amore tra Dio e l'umanità, che continua e ha il suo sviluppo naturale nella storia delle Toledoth; 3) la creazione è un sistema aperto, mutevole, carico di possibilità e orientato al futuro<sup>522</sup>. Gli amanti sanno che la storia d'amore potrà riservare corruzione e salvezza, annientamento e compimento, ma sanno anche che è rivolta a un futuro che è *promessa di Dio* che assicura che oltre ogni crisi e ogni ricongiungimento vi sarà una creazione nuova che è inizio di nuovo amore e di futuro comune<sup>523</sup>, di meraviglia e stupore di fronte al totalmente inaspettato (Os. 2,19-25). Questo *novum* viene incontro al presente, lo riempie di speranza, e dischiude di fronte ad esso prospettive e passioni nuove<sup>524</sup>.

Israele è collassata per mano degli assiri. Il *presente* appare come un divorzio, ma la rottura della *storia d'amore*, la distruzione politico-militare, la prova di

---

ogni volta che il mondo appare un deserto privo di senso (Cfr. U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 11-14).

<sup>515</sup> Cfr. U. Galimberti, *L'ospite inquietante*, cit., pp. 11-14.

<sup>516</sup> Cfr. W. Brueggemann, *Teologia dell'Antico Testamento*, cit., p. 300.

<sup>517</sup> J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., p. 148.

<sup>518</sup> Cfr. *Ibidem*, 148.

<sup>519</sup> Cfr. J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, cit., pp. 40-42.

<sup>520</sup> Cfr. J. Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., pp. 130-132.

<sup>521</sup> I racconti profetici attestano una continua presenza salvifico-creatrice di Dio nella creazione (Cfr. M. Kehl, «E Dio vide che era cosa buona», cit., p. 20).

<sup>522</sup> Cfr. J. Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., pp. 132, 133.

<sup>523</sup> Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., pp. 243, 244.

<sup>524</sup> Cfr. J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, cit., p. 42.

un'alleanza violata e di un amore tradito che ha provocato l'ira del marito, non è l'ultima parola: al di là del baratro della crisi il futuro è promessa che irrompe nel presente e lo riempie di speranza. Os. 2,4-25 afferma che per quanto sia grande la crisi tutta la storia è direzionata verso un futuro che è terra promessa, che è negazione del negativo<sup>525</sup>, stagione di novità e di compimento di un amore che dura e cresce. Le potenze del caos che sin dalla creazione minacciano l'amore e l'esistenza dell'amata, nel futuro comune con Dio non saranno più (Os. 2,18-20) perché il futuro della storia d'amore vince «non solo la distruzione, ma anche la sua possibilità, non solo la morte ma anche la sua possibilità»<sup>526</sup>. In questo senso il futuro con Dio nega la morte e la distruzione ed è l'apertura dello spazio delle possibilità e della crescita continua dell'amore<sup>527</sup>. In questo futuro nuovo ciò che inizia non sarà più minacciato dalla morte (Os. 2,19-25) e il suo è il presente vitale dell'apertura e della passione per l'avvenire.

---

<sup>525</sup> Cfr. J. Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., p. 140.

<sup>526</sup> *Ibidem*, pp. 137, 138.

<sup>527</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 140.



## CONCLUSIONE

La mia tesi è che Dio si è fatto una famiglia. Anzi meglio, una *storia d'amore* che dalla creazione a Israele ha coinvolto e vuole coinvolgere tutta l'umanità e il cosmo in una relazione amorosa che attende il suo compimento nell'avvenire del regno glorioso di Dio quando l'amore vincerà sulla morte di ogni relazione.

Proprio la storia d'amore tra Dio e l'umanità diventa il modello per eccellenza di ogni amore, il miglior sinonimo di famiglia, una categoria che parla il linguaggio del tempo della globalizzazione e che ha un potenziale trasformante e rivoluzionario verso gli eccessi di questo tempo.

In questa tesi non difendo quella che, anche noi avventisti, generalmente definiamo "famiglia tradizionale", una categoria particolare della modernità occidentale che vorremmo universalizzare. Proiettiamo la famiglia tradizionale nel passato della storia tra Dio e l'umanità, e leggiamo le famiglie dell'Antico e del Nuovo Testamento come una conferma a quella che non è che il prodotto passeggero di una specifica società: quella borghese della modernità occidentale. E vorremmo applicarla a tutte le società future come unico modello possibile. Dimenticando che invece proprio la Bibbia ricorda che Dio non ha offerto una ricetta di famiglia, non ha voluto mettere per iscritto le regole per costituire una famiglia tradizionale, ma ha chiamato l'umanità a guardare alla sua storia d'amore come modello di ogni famiglia. E in questo senso l'umanità è sempre stata in tensione tra l'ideale divino di famiglia e le strutture che le società le proponevano.

In questa tesi non parlo nemmeno di matrimonio o convivenza, seconde nozze o divorzio, di coppie omosessuali o sesso prematrimoniale, dei problemi che ci sembrano così centrali nella famiglia e nelle relazioni moderne, semplicemente perché ritengo che siano *falsi problemi* che impediscono di vedere le questioni vere che investono la famiglia e le relazioni amorose: l'individualismo sfrenato, la mercificazione e il disincantamento dell'amore e della sessualità, la priorità dell'esperienza del presente.

L' "individuo" atomizzato crea relazioni inflazionate. Sono sempre di più, più veloci, profonde ed intime, eppure sono sempre meno simili a legami veri, a veri amori capaci di trasformare la vita e darle significato. Come dire che quando la persona si è liberata dal gruppo e ha riscoperto se stessa, anziché coinvolgersi in relazioni più profonde, ha perso paradossalmente la capacità di entrare in relazione con l'altro e l'individuo solo è diventato prigioniero di se stesso. La ricerca di piaceri individuali è

divenuta il recinto della sua prigione, l'unico surrogato accettabile di famiglia, relazione e amore<sup>528</sup>.

La logica della razionalità e del consumo ha concepito la bellezza, la soggettività, l'autonomia, la sincerità come merci acquistabili e vendibili sul mercato<sup>529</sup>. Relazione, amore, e sesso sono un investimento da spremere, da cui ottenere la maggior quantità di benefici emotivi, spendendosi il meno possibile e su cui è meglio non correre rischi, e da eliminare nel caso in cui si riveli insoddisfacente<sup>530</sup>. Paradossalmente però quest'amore mercificato ha scollegato la persona dalla sua dimensione spirituale, quella più misteriosa<sup>531</sup>, e l'ha imprigionata entro le sbarre di un corpo senza affettività – in cui il sesso è ridotto a funzione puramente biologica regolata da leggi meccaniche – di un'aspettativa sempre da soddisfare, e di una prestazione senza profondità né incantamento<sup>532</sup>. Se la relazione come il sesso è solo merce e atto fisiologico allora bisogna avere successo, essere all'altezza, altrimenti si è tagliati fuori dalla logica del mercato, ci si trova gettati via come oggetti senza valore. Penso che in questo contesto si collochino il sempre maggior numero di casi di cronaca che parlano del rapporto tra giovani e viagra, e giovani e violenza sessuale.

La persona, svuotata di ogni valore profondo fuori da un legame d'amore che superi l'immanenza per guardare oltre il fisico, la prestazione e il guadagno, è ridotta a merce e non gli resta che rifugiarsi dentro droghe che assicurino di essere all'altezza, o nella violenza di chi prende con la forza ciò che non può raggiungere.

Il presente è l'unico luogo che conosciamo. In una società che corre sempre più in fretta verso l'innovazione, che consuma e getta via, che si basa sulla contrazione del tempo tra il desiderio e la sua soddisfazione, il tempo è sempre meno, si è staccato dal tempo dell'uomo, dal tempo giusto per ogni cosa. È divenuto un tempo astratto che taglia fuori l'uomo e che lo imprigiona in un presente che non ha radici e non porta da nessuna parte. In questo tempo alieno e alienante, la persona non riesce più a guardare al passato come tempo orientante, il futuro non è un futuro che può realmente portare cambiamento, e il presente non è luogo di vita, ma di consumo in cui le esperienze si bruciano in un rapido susseguirsi nella ricerca sfrenata di qualcosa che dia senso, che

---

<sup>528</sup> Cfr. Z. Bauman, *Consuming Life*, Polity Press, Cambridge 2007, tr. it., M. Cupellaro, *Consumo, dunque sono*, Laterza & Figli Spa, Roma-Bari 2008, p. 151.

<sup>529</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 149.

<sup>530</sup> Cfr. G. Zeppegno, *Famiglia, famiglie e società*, cit., p. 262.

<sup>531</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 150, 151.

<sup>532</sup> U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 240, 241.

restituisca all'uomo il suo tempo<sup>533</sup>. Che gli renda la speranza del domani e la continuità col passato. Ma paradossalmente in questo tempo ansioso e astratto, alla ricerca dell'esperienza significativa, nessuno può più perdere tempo in una relazione. La cura, l'affetto, l'ascolto e l'empatia che richiedono tempo, rischio e dono di sé non valgono la pena. Così l'amore esce dalla sua dimensione storica, diventa esperienza di un presente senza ieri né domani. Non sa da dove viene né offre speranze per un futuro che sia veramente colmo di promesse. E in definitiva subisce la sua sconfitta più grande.

La storia d'amore tra Dio e l'umanità contesta tutte queste tendenze e apre di fronte a noi un *mondo nuovo di possibilità*: è storia rivoluzionaria. Non offre ricette semplici, non ci dice quando dare il primo bacio, né quanto tempo aspettare prima del sesso, non dice su quali basi stipulare il contratto matrimoniale, ma invita a sperimentare nuove forme di famiglia, nuove storie d'amore che vincano le sbarre delle prigioni che abbiamo innalzato inseguendo dei falsi miti.

La storia d'amore ricorda che nessuno è solo, che la creatura "a immagine di Dio" è innanzitutto creatura relazionale, che ha bisogno di uscire da sé per incontrare un altro da amare. L'uomo è chiamato alla relazione sin dalla sua genesi, ne ha bisogno, e in questa relazione si proietta verso l'altro, gli va incontro in un movimento di rinuncia a sé. Di più, la storia d'amore tra Dio e l'umanità afferma che l'amore ha un movimento *ad extra* che crea legame sia lungo l'asse storico, che quello sociale. La storia d'amore è contagiosa, si espande e coinvolge in un movimento circolare, la coppia con la società e la società nella coppia, e la società e la coppia con il cosmo.

Non solo, la storia d'amore afferma che l'amore ha innanzitutto una dimensione storica. È amore che continua, in cui il passato è passato che qualifica, memoria che non svanisce ma rilegge il presente sotto il segno dell'amore e prospetta un futuro colmo di speranze. Questo futuro è il futuro dell'amore che dura in eterno, che si mantiene e trasforma, è il futuro dei figli che sono *di fatto* il prolungamento della relazione e la sua salvezza.

Ecco lo sfondo entro cui nasce e vive la storia d'amore tra Dio e l'umanità. Una storia che vuole il *suo* tempo e il *suo* spazio, che sono i tempi e gli spazi dell'amore, una storia che mette al centro della vita l'amore con e verso l'altro, e l'incontro entro la quale sesso, corpo, bellezza, e intimità cessano di essere merci di scambio per essere restituite al solo ambito che gli è proprio, quello della relazione amorosa, del dono di sé, dell'incontro dell'altro, della condivisione della vita.

---

<sup>533</sup> Cfr. G. Marramao, *La passione del presente*, cit., pp. 100, 102.

Però, non si può essere solo ottimisti, la storia d'amore ha un limite, e quel limite è il "noi" della storia d'amore. Coinvolgersi in una relazione a due, uscire da sé per incontrare l'altro, innamorarsi del cosmo, aprirsi alla società, dare la vita a una nuova creatura, sono tutte esperienze di rischio e responsabilità. La storia d'amore è terra di possibilità, luogo di promesse mantenute e mancate, di gioie e dolori, è storia in cui ci apriamo all'altro, ci mettiamo nelle sue mani, ci consegniamo al mistero di un domani senza certezze in cui non possiamo che sperare, sempre restando fedeli all'amore che ci lega.

Il primo titolo di questa tesi era *Dio nella storia d'amore* e, in fin dei conti, mi resta la convinzione interiore che forse quel titolo era il più adatto, perché partiva dal presupposto che Dio per primo abbia corso il rischio di iniziare una storia d'amore. Il Creatore per primo si è abbandonato nelle mani di una creatura che avrebbe anche potuto abbandonarlo e si è coinvolto in un legame speciale con l'umanità. Se l'ha fatto Dio allora noi non possiamo che continuare a guardare la sua storia d'amore, e non possiamo che continuare a correre il rischio e a coinvolgerci in storie d'amore che si ispirino alla sua per creare nuovi spazi di speranza, fantasia e sperimentazione perché l'amore stesso e la famiglia continuino per sempre.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **OPERE DI CONSULTAZIONE**

Abbagnano, N., *Dizionario di filosofia*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1971.

Alt, A., Eißfeldt, O., Kahle, P. (a cura di), תורה נביאים וכתובים, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990.

Balz, H., Schneider G., (a cura di), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1981, tr. it., O. Soffritti, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, voll. II, Paideia, Brescia 1998.

Botterweck, G.J., Ringgren, H., (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1995, tr. it., F. Bianchi, V. Gatti, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, voll. X, Paideia, Brescia 2009.

*Dizionario della lingua italiana*, a cura di G. Gabrielli, Carlo Signorelli Editore, Milano 1993.

*Il Devoto-Oli. Vocabolario della lingua italiana 2010*, a cura di G. Devoto, G. Oli, Mondadori, Milano 2009.

*La Sacra Bibbia. Testo biblico della Versione Nuova Riveduta*, a cura di Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1994.

Wright, C.J.H., Family, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, voll. 2, Doubleday, New York 1992.

### **MONOGRAFIE E OPERE COLLETTANEE**

Alberoni, F., *Ti amo*, Rizzoli, Milano 1996.

Alberoni, F., Veca, S., *L'altruismo e la morale*, Garzanti, Milano 1992.

Andolfi, M., *La terapia con la famiglia. Un approccio relazionale*, Astrolabio, Roma 1977.

Bagnasco, A., Barbagli, M., Cavalli, A. *Elementi di sociologia*, Il Mulino, Bologna 2004.

Baltensweiler, H., *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische untersuchungenüber Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, Zwingli Verlag, Zürich 1967, tr. it., D. Merli, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento. Ricerche esegetiche su matrimonio celibato e divorzio*, Paideia, Brescia 1981.

Bauman, Z., *Consuming Life*, Polity Press, Cambridge 2007, tr. it. M. Cupellaro, *Consumo, dunque sono*, Laterza & Figli Spa, Roma-Bari 2008.

Bauman, Z., *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Polity, Oxford 2003, tr. it., S. Minucci, *Amore liquido*, Laterza & Figli, Roma-Bari 2006.

Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, tr. it., W. Privitera, C. Sandrelli, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2005.

Benasayag, M., Schmit, G., *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, Éditions La Découverte, Paris 2003, tr. it., E. Missana, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2009.

Bertrando, P., Toffanetti, D., *Storia della terapia familiare. Le persone, le idee*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

Blanchot, M., *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, tr. it., R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento*. Einaudi, Torino 1977.

Blenkinsopp, J., *A History of prophecy in Israel*, John Knox Press, Kentucky 1996, tr. it., L.D. Sanctis, *Storia della profezia in Israele*, Queriniana, Brescia 1997.

Bonfield, L., *Gli sviluppi del diritto di famiglia in Europa*, in M. Barbagli, D.I. Kertzer (a cura di), *Storia della famiglia in Europa. Dal Cinquecento alla Rivoluzione francese*, Laterza & Figli, Milano 2001.

Brueggemann, W., *Genesis*, John Knox Press, Atlanta 1982, tr. it., T. Franzosi, *Genesi*, Claudiana, Torino 2002.

Brueggemann, W., *Theology of the Old Testament. Testimony, dispute, advocacy*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1997, tr. it. L. De Santis, *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Queriniana, Brescia 2002.

Buber, M., *Der Glaube der Propheten*, Heidelberg-Kösel Verlag, München 1964, tr. it., A. Poma, *La fede dei profeti*, Marietti, Genova 2000.

Cassuto, U., *La questione della genesi*, Felice Le Monnier, Firenze 1933.

Cassuto, U., *בְּרֵאשִׁית עַד נֹחַ*, Hebrew University, Jerusalem 1944, tr. en., I. Abrahams, *A commentary on the book of Genesis. From Adam to Noah*, Magnes Press, Jerusalem 1998.

Festorazzi, F., *La Bibbia e il problema delle origini. L'inizio della storia della salvezza*, Paideia, Brescia 1996.

Fretheim, T.E., *Genesis*, in L.E. Keck (a cura di), *The new interpreter's Bible*, vol. I, Abingdon Press, Nashville 1994.

Fromm, E., *The Art of Loving*, Harper & Row, New York 1956, tr. it., M. Damiani, *L'arte di Amare*, Mondadori, Milano 1996.

Fuchs, E., *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage*, Labor et Fides, Ginevra 1979, tr. it., O. Bert, *Desiderio e tenerezza. Una teologia della sessualità*, Claudiana, Torino 1988.

Galimberti, U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2008.

Galimberti, U., *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007.

Galimberti, U., *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000.

General Conference of Seventh-Day Adventist Church (a cura di), *Seventh Day Adventist Believe*, Review and Herald Publishing Association, Maryland 1988, tr. it., L. Verona, *La Confessione di Fede degli Avventisti del 7° Giorno*, ADV, Impruneta 2010.

Gibellini, R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2007.

Giddens, A., *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity, Cambridge 1991.

Giddens, A., *Runaway World. How globalization is Reshaping our Lives*, London, Profile Books, 1999, tr. it., R. Falcioni, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000.

Giddens, A., *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in modern Societies*, Cambridge, Polity Press, 1992, tr. it., *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 1995.

Girardet, G., *Critica ed elogio della famiglia in una prospettiva biblica*, in E.B. Riccio (a cura di), *Nuovi volti della famiglia. Tra libertà e responsabilità*, Claudiana, Torino 1997.

Gutierrez, H., *La sessualità e l'individualismo moderno. Alcune considerazioni teologiche*, in Commissione Etica cristiana e società (a cura di), *Dossier Sessualità*, ADV, Impruneta 2010.

Kehl, M., *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Herder, Freiburg im Breisgau 2007, tr. it., V. Maraldi, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009.

Keil, C.F., *Commentary on the Old Testament. The minor prophets*, vol. 10, Hendrickson Publishers, Peabody 2001.

Keil, C.F., *Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, vol. 1, Hendrickson Publishers, Peabody 2001.

LaCoque, A., Ricoeur, P., *Thinking Biblically. Exegetical and hermeneutical Studies*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1998, tr. it., F. Bassini, *Come pensa la Bibbia*, Paideia, Brescia 2002.

Laurent, A., *Histoire de l'individualisme*, PUF, Paris 1993, tr. it., C. Marinelli, *Storia dell'individualismo*, Il Mulino, Bologna 1994.

Lévinas, E., *Éthique et infini: Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Paris 2009.

Limburg, J., *Hosea-Micah*, John Knox Press, Atlanta 1998, trad. it. C. Ferri, *I dodici profeti*, Claudiana, Torino 2005.

Liverani, M., *Guerra e diplomazia nell'Antico Oriente. 1600-1100 a.C.*, Laterza, Bari 1994.

Lohse, E., *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Verlag W. Kholhammer, Stuttgart 1988, trad. it. O. Soffritti, *Etica teologica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1991.

Long, F., *Protestanti e sessualità*, Claudiana, Torino 1998.

Macintosh, A.A., *A critical and exegetical commentary on Hosea*, T & T Clark, Edimburg 1997.

Malina, B.J., *The New Testament World. Insights from cultural anthropology*, John Knox Press, Louisville 2001, tr. it., A. Fracchia, *Nuovo Testamento & antropologia culturale*, Paideia, Brescia 2008.

Marramao, G., *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Marrou, H.I., *De la connaissance historique*, Editions du Seuil, Paris 1954, tr. it., A. Mozzillo, *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1988.

Martin-Achard, R., Osea, E. Charpentier, A. Paul (a cura di), *Les prophètes et les livres prophétiques*, Desclée, Paris 1985, tr. it., V. Godio, *I profeti e I libri profetici*, Borla, Roma 1994.

Michaeli, F., *Le livre de la Genèse*, Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel, Svizzera 1969, tr. it., P. Collini, *Commentario alla Genesi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1972.



- Minuchin, S., *Family Kaleidoscope*, President and Fellows of Harvard College (ed.), U.S.A. 1984, tr. it., C. Mazzanti, *Caleidoscopio Familiare. Appunti di una psicoterapeuta della famiglia*, NIS, Roma 1989.
- Minuchin, S., Nichols, M.P., Wai-Yung L., *Assessing Families and Couples. From symptom to system*, Pearson Education, U.S.A. 2007, tr. it., F. Gerla, *Famiglia: un'avventura da condividere. Valutazione familiare e terapia sistemica*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- Moltmann, J., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1995, tr. it., D. Pezzetta, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2004.
- Moltmann, J., *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1999, tr. it. C. Danna, *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2001.
- Moltmann, J., *Gott im Project der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, tr. it., D. Pezzetta, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia 1999.
- Moltmann, J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Kaiser, München 1985, tr. it., D. Pezzetta, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 2007.
- Moltmann, J., *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, Kaiser Verlag, München 1977, tr. it., F. Camera, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1993.
- Neher, A., *L'essence du prophétisme*, Calmann, Levy 1983, tr. it., E. Piattelli, *L'essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984.
- Nussbaum, M.C., *Upheavals of Thought. The intelligence of emotions*, Cambridge University, Cambridge 2001, tr. it., R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Pannenberg, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, tr. it., D. Pezzetta, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987.
- Pannenberg, W., *Systematische Theologie. Band 2*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, tr. it., D. Pezzetta, *Teologia sistematica 2*, Queriniana, Brescia 1994.
- Pulcini, E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Pulcini, E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

Rad, G.V., *Das erste Buch Mose. Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, tr. it., G. Moretto, *Genesi. La storia delle origini*, Paideia, Brescia 1993.

Rad, G.V., *Theologie des Alten Testaments. Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Kaiser Verlag, München 1965, tr. it., B. Liverani, G. Torti, F. Ronchi, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol. II: Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1974.

Rad, G.V., *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Kaiser Verlag, München 1962, tr. it., M. Bellincioni, A. Martinotti, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol I: Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1972.

Rendtorff, R., *Theologie des Alten Testaments: ein kanonischer Entwurf*, Neukirchener Verlag, Germania 2001, tr. it., M. Di Pasquale, *Teologia dell'Antico Testamento. I temi*, vol. 2, Claudiana, Torino 2003.

Rendtorff, R., *Theologie des Alten Testaments: ein kanonischer Entwurf*, Neukirchener Verlag, Germania 2001, tr. it., M. Di Pasquale, *Teologia dell'Antico Testamento. I testi canonici*, vol. 1, Claudiana, Torino 2003.

Riccio, E.B., *La famiglia tra modernità e protestantesimo*, in E.B. Riccio (a cura di), *Nuovi volti della famiglia. Tra libertà e responsabilità*, Claudiana, Torino 1997.

Ricoeur, P., *Amour et justice*, Éditions Points, Paris 2008.

Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, tr. it., D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2005.

Rocchetta, C., *Teologia della tenerezza. Un «Vangelo» da riscoprire*, EDB, Bologna 2000.

Sanna, I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001.

Saraceno, C., *Mutamenti della famiglia e politiche sociali in Italia*, Il Mulino, Bologna 2003.

Saraceno, C., Naldini, M., *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna 2001.

Schechter, S., *La pensée religieuse d'Israël. Aspects de théologie rabbinique*, Éditions Universitaires, Paris 1966.

- Schökel, L.A., Diaz, J.L.S., *Profetas. I. Isaias - Jeremias; II. Ezequiel - Doce Profetas menores - Daniel - Baruc - Carta de Jeremias*, Cristianidad, Madrid 1987, tr. it., T. Tosatti, P. Brugnoli, *I profeti*, Borla, Roma 1996.
- Schökel, L.A., *Manual de poética hebrea*, Cristiandad, Madrid 1987, tr. it., A. Nepi, *Manuale di poetica ebraica*, Queriniana, Brescia 1989.
- Selvini, M., *Reinventare la psicoterapia. La scuola di Mara Selvini Palazzoli*, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- Sforno, O., *ביאור על בראשית*, Gerusalemme 1992, trad. it. R.M. Ravaglia, *Commento alla Genesi*, Valleripa, Forli-Cesena 2007.
- Sicre, J.L., *Profetismo en Israel. El profeta, Los profetas. El mensaje*, Verbo Divino, Estella 1992, tr. it., A. Tacus, *Profetismo in Israele. Il profeta – I profeti – Il messaggio*, Borla, Roma 1995.
- Simian-Yofre, H., *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*, El Almendro, Madrid, 1992, tr. it., T. Cavazzuti, *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel libro di Osea*, EDB, Bologna 1994.
- Skinner, J., *The international critical commentary. A critical and exegetical commentary on Genesis*, T. & T. Clark, Edimburgh 1963.
- Smelser, N.J., *Sociology*, Prentice Hall, USA 1991, tr. it., A. Savio, M. Aldrovandi, *Manuale di Sociologia*, Il Mulino, Milano 1995.
- Sölle, D., *To work and to love. A Theology of Creation*, Fortress, Minneapolis 1984, tr. it., S. Ricciardi, *Per lavorare e amare. Una Teologia della Creazione*, Claudiana, Torino 1990.
- Speiser, E.A., *Genesis*, vol. I, in W.F. Abrigh (a cura di), *The Ancor Bible*, Duobleday, New York 1964.
- Stone, L., *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1977, tr. it., E. Basaglia, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento*, Einaudi, Torino 1983.
- Stuart, D., *Word biblical commentary. Hosea-Jonah*, vol. 31, Thomas Nelson, Colombia 1987.
- Vattimo, G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Italia 2002.
- Vaux de, R., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Editions du Cerf, Paris 1959, tr. it., Marocco, Arcozzi, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964.

Wallace, R.A., Wolf, A., *Contemporary Sociological Theory. Expanding the Classical Tradition*, Pearson Education, U.S.A, 1999, tr. it., *La teoria sociologica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2000.

Waltke, B.K., *Genesis. A commentary*, Zondervan, Michigan 2001.

Wolff, H.W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Kaiser Verlag, Munchen 1973, trad. it. E. Buli, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975.

Wright, C.J.H., *Old Testament ethics for the people of God*, InterVarsity, Illinois 2004.

### **ARTICOLI DI RIVISTE**

Lorenzetti, L., *L'etica della famiglia*, in *Rivista di teologia morale*, EDB, Bologna 2001, n. 132.

Gioeni, A.R., *La sollecitudine chiave di lettura dell'universo femminile. Contributo della teologia femminista e del magistero pontificio dagli inizi degli anni '60 all'inizio del terzo millennio*, in *Rivista di teologia morale*, EDB, Bologna 2010, n. 165.

Zeppego, G., *Famiglia, famiglie e società. Per una lettura etica dei percorsi familiari*, in *Rivista di teologia morale*, EDB, Bologna, 2009, n. 162.

Zamperini, A., *Famiglie, genere, differenze*, in F. Angeli (a cura di) *Rivista di studi familiari. Famiglia Interdisciplinarietà Ricerca*, 2009, n.1.

Zoffoli, E., *Cristianesimo. Corso di teologia cattolica*, Edizioni Segno, Udine 1993.

### **SITI INTERNET**

[http://dizionari.corriere.it/dizionario\\_italiano/Z/zumare.html](http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/Z/zumare.html) consultato il 5/7/2010.

<http://www.authorstream.com/Presentation/Carolina-65427-Time-space-disjuncture-Theoretical-approach-4-Theory-lecture-Structure-Revisiting-disj-Sports-ppt-powerpoint/> Power Point tratto dal sito dell'università di Oslo dalla facoltà di scienze umanistiche, consultato il 23/12/2009.

<http://www.homolaicus.com/linguaggi/sinonimi/hypertext/0774.htm> consultato il 29/7/2010.

[http://www.open2.net/society/politics\\_law/giddens.html](http://www.open2.net/society/politics_law/giddens.html) consultato il 4/12/2009.