

Gianni Cioli

**GUARDARE IL MONDO CON GLI OCCHI ALTRUI:
IL MINISTERO DEGLI SPOSI CRISTIANI
E LE VIRTÙ PER TESTIMONIARE LA PACE
NELLE RELAZIONI AFFETTIVE**

La violenza nelle relazioni affettive non è un fatto nuovo. In passato, anche nell'orizzonte del discernimento morale cristiano, il fenomeno è stato generalmente sottovalutato nella sua gravità, rimanendo in gran parte sommerso. L'atteggiamento di pudore, tolleranza e rassegnazione nei confronti della violenza subita nel contesto matrimoniale è stato a lungo tacitamente considerato come uno scotto da pagare per garantire la stabilità dell'istituto del matrimonio, e non di rado ritenuto un'ovvia espressione della doverosa sottomissione della donna all'uomo¹.

A seguito dei progressivi ma radicali cambiamenti sociali ed economici avvenuti negli ultimi cinquant'anni, il fenomeno è andato emergendo sempre di più, rivelando l'esistenza di un tessuto di dominio e prevaricazione strutturalmente diseducativo e devastante all'interno di un gran numero di nuclei familiari, indistintamente credenti e non credenti, praticanti e non praticanti². L'emancipazione femminile ha certamente favorito il coraggio della denuncia, concorrendo a rendere manifesta l'intollerabilità di quello che un tempo poteva sembrare inevitabile. D'altra parte, la stessa emancipazione della donna e la conseguente non disponibilità da parte delle donne ad accettare qualsiasi genere di violenza anche simbolica³, senza che nel contempo si verificasse un'adeguata maturazione della coscienza maschile, possono aver acuito gli esiti violenti nei conflitti di genere.

¹ Cf. G.P. Di Nicola – A. Danese, *Lei e lui. Comunicazione e reciprocità*, Effatà, Cantalupa 2001, 46-49.

² Istituto nazionale di statistica, *La violenza contro le donne. Indagine multiscope sulle famiglie "Sicurezza delle donne" Anno 2006*, in «Informazioni» 7 (2008) (http://www3.istat.it/dati/catalogo/20091012_00/Inf_08_07_violenza_contro_donne_2006.pdf).

³ Cf. P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1999.

Non intendo qui affrontare la fenomenologia della violenza nelle relazioni affettive, né valutarne direttamente la gravità morale, che è fuori discussione. Cercherò piuttosto di porre in evidenza, da un punto di vista teologico, la vocazione della coppia cristiana a testimoniare⁴, proprio a partire dai legami affettivi, la possibilità di superare ogni forma di violenza e «ogni stato di cose oppressivo»⁵ nelle relazioni umane, delineando, senza pretese di esaustività, alcune delle virtù che possono permettere alla coppia di realizzare questa vocazione.

1. Il ministero degli sposi cristiani come servizio alla pace: spunti ecclesiologici e biblici

Severino Dianich e Serena Noceti, nel *Trattato sulla Chiesa* pubblicato nel 2002, all'interno del capitolo sui ministeri dedicano un ampio paragrafo al ministero degli sposi. Se è vero che ogni cristiano, in quanto parte di un popolo sacerdotale, è chiamato al servizio del Regno di Dio nella storia, i coniugi cristiani saranno certamente coinvolti in questo servizio e lo saranno in modo specifico in virtù del loro matrimonio. La missione messianica della Chiesa risulta qualificata dalla presenza degli sposi cristiani proprio «per la particolarità del soggetto coinvolto, che non è il singolo ma una coppia, e per la natura della relazione, voluta dai due proprio come comunione di uomo e donna, cioè comunione nella differenza di genere, celebrata nel sacramento»⁶. Con il sacramento del matrimonio, l'uomo e la donna divengono «partecipi della missione ecclesiale a nuovo titolo; allorché la loro relazione è istituzionalizzata e celebrata, muta in-

⁴ Circa «l'agire morale come testimonianza», cf. K. Demmer, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 204-210. Le azioni di testimonianza «si oppongono a quella dinamica negativa insita in ogni compromissione. E nel contempo precorrono visuali migliori. Grazie ad esse la storia perde il suo carattere di fatalità» (Demmer, *Interpretare e agire*, 210).

⁵ «La lotta contro ogni stato di cose oppressivo», insieme alla «chiamata alla fraternità universale», costituisce per Enrico Chiavacci un principio base della morale cristiana che appare consequenziale all'annuncio evangelico del Regno di Dio. Cf. E. Chiavacci, *Teologia morale*, vol. II (*Complementi di morale generale*), Cittadella, Assisi 1980, 99-104.

⁶ S. Dianich – S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 418.

fatti la loro struttura esistenziale (“i due saranno una carne sola”) ed essi assumono così un nuovo ruolo, come coppia nel popolo di Dio»⁷.

Come suggeriscono Dianich e Noceti, per gli sposi cristiani si prospettano innumerevoli forme di servizio al Regno di Dio nella testimonianza della carità e nell’annuncio del Vangelo. È in questo quadro ecclesiologicalo che assume senso e rilievo la vocazione della coppia cristiana – nella Chiesa che è sacramento, cioè segno e strumento di unità⁸ – a essere segno e strumento di pace⁹, ovvero a testimoniare, a partire dal legame coniugale, la possibilità di superare il ricorso alla violenza nelle relazioni umane.

D’altra parte, la pace in senso biblico non significa semplice assenza di violenza in atto, ma indica piuttosto l’armonia dei rapporti nel contesto dell’intero creato. Essa si esplica nelle relazioni fra esseri umani quando queste si accordano all’ordine e al progetto eterno voluti da Dio¹⁰. La pace in senso biblico è frutto ed espressione della giustizia, e si può quindi affermare, come ha acutamente mostrato Enrico Chiavacci, che il rovescio della pace biblica è il *dominio* dell’essere umano sul proprio simile¹¹. Su questo sfondo, il sacramento del matrimonio può essere perciò compreso come chiamata a superare la tentazione del dominio nelle relazioni affettive.

L’acostamento per così dire dialettico di due brani biblici, uno dall’Antico e uno dal Nuovo Testamento, ci può aiutare a cogliere meglio il senso di questo dominio. Il primo brano è tratto dal libro della Genesi (Gen 3,16) e riporta le parole rivolte dal Signore Dio alla donna, dopo che la

⁷ Dianich – Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, 426-427.

⁸ Cf. Concilio Vaticano II, costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 1.

⁹ Sulla valenza morale della categoria di pace nel servizio della comunità cristiana in relazione al Regno è illuminante la riflessione di Enrico Chiavacci: «L’unità della famiglia umana è il disegno di Dio; è un’unità non come termine generico – che in sostanza non significa nulla – ma come *relazione intenzionale di reciproco dono* di sé all’altro e a tutti gli altri (comprese le generazioni future). Tale è l’essenza stessa di Dio; tale, di conseguenza, la logica di Dio per gli uomini creati a sua immagine e capaci di accogliere lo Spirito; tale infine il compito affidato alla comunità cristiana. La giustizia secondo Dio, la giustizia del Regno, è quindi il compito storico concreto di un cammino verso la pace» (E. Chiavacci, *Teologia morale*, vol. III/2 [*Morale della vita economica, politica, di comunicazione*], Cittadella, Assisi 1990, 27).

¹⁰ G. Cioli, *La pace nella Genesi*, in «Rivista di ascetica e mistica» 70 (2001), 27-32.

¹¹ Chiavacci, *Teologia morale*, vol. III/2, 24.

coppia edenica ha mangiato il frutto dell'albero proibito: «Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti *dominerà*». Il brano, nella sua complessa e diuturna vicenda interpretativa, è stato letto ora come sentenza divina che impone il dominio maschile a rimedio delle conseguenze della trasgressione¹², ora, al contrario, come presa d'atto degli effetti del peccato con la descrizione di una dinamica esecrabile di dominio che dovrebbe piuttosto essere contrastata¹³.

Il secondo brano, dal Vangelo di Matteo (Mt 20,25-28), riferisce le parole rivolte da Gesù ai discepoli indignati per la richiesta avanzata dai figli di Zebedeo di avere una posizione di privilegio nel Regno da lui annunciato: «Voi sapete che i governanti delle nazioni *dominano* su di esse e i capi le opprimono. Tra voi non sarà così; ma chi vuole diventare grande tra voi, sarà vostro servitore e chi vuole essere il primo tra voi, sarà vostro schiavo. Come il Figlio dell'uomo, che non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti». Secondo Chiavacci, il passo illustra precisamente la logica del Regno di Dio – «una logica di relazione inter-umana che deve corrispondere alla logica dell'incarnazione

¹² Emblematica è la posizione di Agostino che commenta l'affermazione di Gen 3,16 in questi termini: «La sentenza pronunciata da Dio conferì questo potere piuttosto all'uomo, ma a far sì che la donna meritasse d'aver come capo e signore il proprio marito non fu la sua natura ma il suo peccato; se però quest'ordine non fosse mantenuto, la natura si corromperebbe di più e aumenterebbe il peccato» (*De Genesi ad litteram* XI,37,50).

¹³ Un autorevole superamento della prospettiva agostiniana è testimoniato da Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem* (n. 10): «Questo "dominio" indica il turbamento e la perdita della stabilità di quella fondamentale eguaglianza, che nell'"unità dei due" possiedono l'uomo e la donna: e ciò è soprattutto a sfavore della donna, mentre soltanto l'eguaglianza, risultante dalla dignità di ambedue come persone, può dare ai reciproci rapporti il carattere di un'autentica "communio personarum". Se la violazione di questa eguaglianza, che è insieme dono e diritto derivante dallo stesso Dio Creatore, comporta un elemento a sfavore della donna, nello stesso tempo essa diminuisce anche la vera dignità dell'uomo. Tocchiamo qui un punto estremamente sensibile nella dimensione di quell'"ethos" che è inscritto originariamente dal Creatore già nel fatto stesso della creazione di ambedue a sua immagine e somiglianza». Cf. Presidenza CEI, *La lettera apostolica "Mulieris dignitatem" sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'Anno Mariano*: «Le varie discriminazioni alle quali la donna è stata ed è tutt'ora soggetta trovano nel peccato delle origini e nei peccati successivi la loro fonte di spiegazione più profonda. Sono discriminazioni che esigono di essere superate» (http://www.chiesacattolica.it/documenti/2013/03/00016328_nota_della_presidenza_della_c_e_i.html).

e della croce, cioè alla stessa autorivelazione di Dio-dono nell'eternità del rapporto trinitario»¹⁴ – e illumina il senso, intrinsecamente sociale, della morale cristiana. Dalle parole del Signore risulta con chiarezza che il cristiano è chiamato a *superare ogni logica di dominio* nelle relazioni che lo coinvolgono¹⁵.

In coerenza con questa vocazione fondamentale del cristiano, si può cogliere nel sacramento del matrimonio una specifica chiamata a testimoniare la pace, individuando nel conflitto uomo-donna («ma egli ti *dominerà*») la cifra originaria del dominio conflittuale che affligge la storia e che i cristiani sono chiamati a superare («i governanti delle nazioni *dominano* su di esse e i capi le opprimono. Tra voi non sarà così»)¹⁶.

L'istituto mosaico del libello di ripudio (cf. Dt 24,1; Mt 19,3-8) può essere considerato un segno emblematico di questo dominio nell'ambito della coppia e della rassegnazione umana all'impossibilità di corrispondere al progetto di pace divino. Gesù, interrogato sul matrimonio, annuncia la novità della pace originaria ridonata (Mt 19,5-6: «I due saranno una carne sola [...] non sono più due, ma una carne sola»).

Alla luce di Ef 5,25-32 è possibile cogliere la dimensione battesimale della novità di vita matrimoniale (Ef 5,26: «Per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato da una parola») e quella pasquale (Ef 5,31: «L'uomo lascerà...»), che evoca l'esodo innanzitutto da se stessi, come condizione necessaria per ritrovarsi nell'altra o nell'altro come in una terra di benedizione. L'uscire da se stessi come condizione per trovare nella persona altrui una nuova pienezza di vita («una carne sola») non prescinde però dall'esperienza esistenziale della partecipazione alla croce di Cristo, come via

¹⁴ Chiavacci, *Teologia morale*, vol. II, 103.

¹⁵ «Questa logica di relazione inter-umana, in cui l'altro è un valore per me – è la presenza di Dio nel mistero – non può non fondare una morale sociale: tale annuncio risveglia nell'uomo [...] quel *semen* divino che è la chiamata ad amare. Esso può configurarsi in due enunciati che proponiamo come principi fondamentali, e punti di riferimento obbliganti, per ogni settore della morale sociale: 1) la lotta contro ogni stato di cose oppressivo (III Sinodo dei vescovi); 2) la chiamata alla fraternità universale (GS 92)» (Chiavacci, *Teologia morale*, vol. II, 103-104).

¹⁶ Il significato della responsabilità morale come impegno a superare le costrizioni e le dinamiche di conflitto dentro una storia condizionata dal peccato e in cui il bene soffre violenza è fortemente messo in rilievo anche da Demmer, *Interpretare e agire*, 54-56.

della pace (Ef 2,16: «Per mezzo della sua croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia»). Tale partecipazione, postulata dalla struttura pasquale della stessa esistenza cristiana inaugurata dal battesimo¹⁷, trova nel matrimonio un'espressione peculiare. Nel contesto postmoderno, la stessa generazione dei figli può, per certi versi, rientrare nel paradigma dell'esodo pasquale come rinuncia alla centratura su di sé, coraggio di un perdere, per così dire, la propria vita per ritrovarla nel dono (cf. Mt 16,25; Gv 12,24-25). Nell'attuale complessità sociale, l'accoglienza dei figli sfida la coppia ad affrontare e risolvere nuovi motivi di conflittualità, come il ripensamento e la ricomprensione della complementarità dei ruoli; al tempo stesso, la presenza di un bambino, bisognoso d'amore, d'attenzione e di cure, è segno tangibile di quella logica del Regno di Dio che gli sposi cristiani sono chiamati ad annunciare e a testimoniare (cf. Mt 18,1-5)¹⁸.

2. Le virtù contro la violenza nelle relazioni affettive

2.1. Guardare il mondo con gli occhi altrui

I coniugi cristiani si pongono a servizio della pace innanzitutto con la testimonianza che è possibile affrontare e risolvere i conflitti maturando insieme una saggezza che consiste nel guardare il mondo con gli occhi dell'altra o dell'altro. Imparare a guardare il mondo con gli occhi altrui, e insegnare a farlo anche ai propri figli, appare oggi una virtù d'importanza capitale per una coppia cristiana¹⁹.

Si può dire che la virtù di assumere lo sguardo altrui è il primo passo di quel cammino di esodo dal proprio io che costituisce un aspetto imprescindibile della maturazione umana. Dal punto di vista cristiano

¹⁷ Cf. G. Cioli, *Spunti di spiritualità battesimale*, in «Rivista di ascetica e mistica» 70 (2001), 27-32.

¹⁸ Cf. G. Cioli, *Genitori e figli di fronte al mistero di Dio. Per una pastorale familiare dopo il battesimo*, in «Rivista di ascetica e mistica» 70 (2001), 443-448.

¹⁹ Non che l'esortazione a tale virtù fosse assente nella predicazione e nella catechesi matrimoniale tradizionale, ma si ha l'impressione che tale esortazione intendesse rivolgersi sostanzialmente alle donne, anziché fare appello a un cammino di autentica reciprocità. Cf. Di Nicola – Danese, *Lei e lui*, 47-48.

si può cogliere un collegamento fra questa disposizione e l'atteggiamento di conversione permanente a cui il fedele è costantemente chiamato per vivere le potenzialità del proprio battesimo²⁰. Se l'assunzione della prospettiva altrui risulta una disposizione di fondamentale importanza in ogni relazione di comunione, essa appare assolutamente imprescindibile nella relazione matrimoniale, là dove prossimità e differenza si coniugano in sommo grado. Quella matrimoniale infatti, come ricordano Dianich e Noceti, è «una relazione comunionale di reciprocità che vive della più radicale e irriducibile delle differenze inscritte nell'umano: la differenza di genere. Differenza non solo bio-fisiologica e morfologica (*sex*), ma culturalmente determinata in un intreccio di soggettività, psicologia, cultura, ruoli sociali (*gender*)»²¹.

La disposizione ad assumere lo sguardo altrui significherà concretamente disponibilità al dialogo, nello sforzo reciproco di comprendere anche ciò che non è espresso verbalmente. Soprattutto significherà attenzione a non proiettare false immagini sul coniuge, aspettative irreali o idealizzazioni, pretendendo che sia ciò che non è²².

La virtù della saggezza (*phrónesis*) è tradizionalmente considerata come la disposizione a maturare decisioni adeguate sulla base di uno sguardo obiettivo alla realtà. Significa capacità di vedere e conoscere le cose il più possibile per quello che sono, in modo da poterle eventualmente cambiare in ragione del bene²³. Sforzarsi di vedere le cose con gli occhi altrui può significare allora l'attitudine a elaborare una saggezza di coppia acquisendo uno sguardo comune e più obiettivo sulla realtà per prendere decisioni

²⁰ Cf. G. Cioli, *Conversione, vita morale e missione della chiesa. Riflessioni teologiche sull'etica alla luce dell'ecclesiologia del Vaticano II*, in «Vivens homo» 3 (1992), 173-186.

²¹ Dianich – Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, 426.

²² È inevitabile una qualche proiezione delle proprie attese sul partner, come lo è la precomprensione nel processo di conoscenza. È ancor più inevitabile una qualche idealizzazione dell'altro soprattutto nel percorso dell'innamoramento. Tuttavia lo sviluppo maturo del sentimento amoroso dovrebbe essere onestamente aperto a rivedere costantemente proiezioni, precomprensioni e idealizzazioni nel desiderio di accogliere l'altro nella sua verità. Questo non esclude naturalmente che, a partire dall'accettazione di sé e dell'altra/altro, possa risultare auspicabile un processo di maturazione e quindi di reciproco miglioramento personale.

²³ Cf. J. Pieper, *La prudenza*, Morcelliana-Massimo, Brescia-Milano 1999, 31-52.

condivise senza evitare di riconoscere anche gli eventuali motivi di conflitto.

Se è vero che per un cristiano la capacità di considerare la realtà obiettivamente e di poter decidere in vista del bene non può prescindere dall'esperienza teologale che si concretizza nella vita di preghiera, allora la saggezza di coppia di cui si è appena detto dovrebbe ovviamente, per i coniugi cristiani, trovare alimento nella preghiera comune e nell'ascolto condiviso della Parola.

2.2. Disporci ad affrontare e risolvere i conflitti

La pace in senso pieno che gli sposi cristiani sono chiamati a testimoniare, come si è detto, non è semplice assenza di violenza, ma frutto della giustizia. Dunque non può consistere nel semplice mettere da parte i conflitti. Il conflitto non deve essere negato, rimosso o demonizzato, ma riconosciuto, compreso, affrontato e risolto²⁴. Entro una certa misura esso può essere sintomo del bisogno di giustizia che si ripresenta nella fluidità delle relazioni umane, anche quelle familiari, e mezzo per affrontare e superare situazioni di ingiustizia più o meno latenti. Non la negazione, ma la corretta gestione del conflitto può contribuire a valorizzare e migliorare le relazioni umane prevenendo esiti violenti.

La disposizione a gestire i conflitti può infatti prospettarsi come una virtù che si colloca fra due opposti atteggiamenti entrambi sbagliati: la negazione del conflitto da una parte e la sua esasperazione dall'altra²⁵. La disposizione a gestire i conflitti è dunque una particolare forma di coraggio che si pone a servizio della giustizia²⁶. Presuppone lo sguardo obiettivo alla realtà della saggezza, di cui si è detto, per individuare le vere radici dei disagi ed elaborare soluzioni adeguate. Deve essere accompagnata da una buona capacità di gestire l'ira, che in genere risulta la causa più prossima

²⁴ Cf. G. Cioli, *Conflitto, giustizia e mediazione. Riflessioni etico-teologiche*, in «Vivens homo» 25 (2014), 519-527.

²⁵ Il conflitto, se inflazionato, da potenziale stimolo alla ricerca della giustizia diventa fattore distruttivo per ogni occasione di collaborazione sociale e causa diretta e indiretta di una pluralità di ingiustizie.

²⁶ Cf. J. Pieper, *Sulla fortezza*, Morcelliana, Brescia 1965, 9-19.

degli episodi di violenza ed è normalmente ricollegabile all'esasperazione di conflitti o alla reazione di fronte a presunte ingiustizie.

2.3. A proposito dell'ira

L'ira è considerata, sia nella tradizione occidentale sia in quella orientale, un vizio capitale. La parola si presta tuttavia a un equivoco che è opportuno chiarire: può indicare appunto il vizio, ma può indicare anche la passione dell'ira²⁷. Quest'ultima, nella migliore riflessione morale e spirituale cristiana, non appare affatto qualcosa di necessariamente negativo e vizioso, perché è la passione che ci fa indignare di fronte al male e che ci spinge a contrastare le situazioni ingiuste. Quindi, come le passioni in genere, la passione dell'ira non è né buona né cattiva in sé, ma può diventare un'energia positiva o negativa a seconda di come viene incanalata e controllata dalla ragione.

Quando si parla del vizio dell'ira si parla dunque di un'ira disordinata, di una passione che ha perso il controllo e che si lascia andare in maniera eccessiva, esagerata e, in ultima analisi, ingiusta. L'ira eccessiva finisce così, paradossalmente, per distruggere quel bene e quella giustizia che avrebbe dovuto contribuire a tutelare. In realtà l'esperienza insegna che non è affatto facile tenere l'ira sotto controllo, e ciò spiega forse l'omonimia fra la passione e il vizio. La difficoltà a moderare l'ira deriva dal fatto che la passione tende a offuscare la ragione. Dopo uno scatto di collera può accadere che ci si pente di quello che si è detto o fatto, perché a mente fredda ci si accorge che non ci si è comportati in maniera ragionevole, ma in genere ciò avviene quando è ormai troppo tardi. Perdere il controllo nel gestire la propria ira può risultare estremamente umiliante e non poche volte pericoloso, eppure accade di frequente. Il peccato d'ira diventa vizio quando l'incapacità di gestire il moto passionale diviene abituale e la degenerazione della passione non è più un episodio, ma una disposizione abituale.

²⁷ Cf. G. Cioli, *Tre vizi tristi: avarizia, ira e invidia*, in «Giornale di bordo, di storia, letteratura ed arte» 22 (2009), 55-56.

Antidoto al vizio dell'ira sono le virtù della clemenza e della mansuetudine²⁸, che non significano né indifferenza, né incapacità di indignarsi di fronte al male, ma capacità di moderare e disciplinare la passione dell'ira in modo da non perdere mai di vista il vero bene²⁹.

Ci si dovrebbe indignare di fronte alle vere ingiustizie e invece, spesso, ci si arrabbia per cose obiettivamente di poco conto, ma percepite come soggettivamente pesanti perché toccano, per così dire, i nervi scoperti, o i talloni di Achille, della nostra personalità. L'incapacità di gestire l'ira deriva in fin dei conti dall'incapacità di gestire le ferite nascoste della nostra interiorità.

Di solito s'identifica il vizio dell'ira con la collera, ma in realtà sono tre le tipologie dell'ira indisciplinata: la collera, l'astio e lo spirito di vendetta. Ad esse corrispondono le tre categorie di iracondi individuate da Aristotele: gli acuti, che s'infiammano subito e perdono il controllo della ragione; gli amari, che covano rancore nel silenzio e si ritrovano come un macigno sul cuore; gli implacabili, che meditano la vendetta da gustare «come un piatto freddo»³⁰.

Le varie tipologie d'ira interagiscono nel vissuto dei singoli, come pure nelle comunità cristiane, nei luoghi di lavoro, nelle relazioni di amicizia, nella vita di famiglia in genere e, non ultimo, nei rapporti di coppia, contribuendo non poco a complicare la vita. È triste trovarsi a dire cose nel modo sbagliato e al momento sbagliato; è ancora più triste non riuscire a perdonare e a essere perdonati; più triste ancora è una vendetta freddamente pianificata.

Per tutti i mali e per tutti i vizi c'è comunque una via d'uscita, una terapia³¹. E di fronte ai disastri e alle tragedie che l'ira può produrre non ci si deve stancare di affermare le «ragioni della ragione».

²⁸ Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 157.

²⁹ Cf. J. Pieper, *Sulla temperanza*, Morcelliana, Brescia 1965, 95-96.

³⁰ Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 158, a. 5.

³¹ Riflettendo da cristiano, sono convinto che la prima terapia sia quella di collocarsi disarmati di fronte alla parola del Vangelo, lasciandosi da questa trapassare il cuore: «Infatti la parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore» (Eb 4,12). Ciò non esclude che spesso possa risultare opportuno e talora necessario il ricorso a percorsi terapeutici di tipo psicologico o psichiatrico.

2.4. *Umiltà: capacità di accusare se stessi e di usare e usarsi misericordia*

La tradizione cristiana ha individuato nella virtù dell'umiltà una via maestra per realizzare il cammino di esodo dal proprio io, disponendosi all'esperienza della comunione. Umiltà, in senso cristiano, non vuol dire affatto carenza di autostima, ma obiettivo riconoscimento di ciò che si è nella propria condizione creaturale³².

Un filone di pensiero spirituale che risale ai Padri del deserto collega la virtù dell'umiltà alla disposizione ad accusare se stesso che il cristiano dovrebbe maturare³³.

Certo, la pratica dell'autoaccusa presta il fianco a riserve e obiezioni. Una generalizzazione della disposizione ad accusare soltanto ed esclusivamente se stessi può infatti condurre a valutazioni non obiettive e quindi a risoluzioni improvvide. Inoltre, una proposta acritica della pratica a persone non sufficientemente mature sotto il profilo psicologico, o comunque inclini a sensi di colpa, potrebbe non rivelarsi proficua per la costituzione di un percorso spirituale autentico dove non si confonda Dio con il super-io.

Queste obiezioni trovano tuttavia una risposta nella considerazione che la disposizione ad autoaccusarsi deve comunque essere compresa in funzione della verità³⁴. L'attenzione onesta alla verità implica che, oltre al riconoscimento delle proprie colpe, si possono e si devono riconoscere anche quelle altrui. L'esperienza, insieme al buon senso, insegna che quando nella vita di coppia o nei rapporti interpersonali emergono dei problemi, difficilmente la colpa sta tutta da una parte. La pratica di accusare se stessi in questa prospettiva vuol dire semplicemente disposizione a non sottrarsi

³² Cf. Pieper, *Sulla temperanza*, 85-91.

³³ Cf. G. Cioli, *A proposito dell'accusa di se stessi. Rileggendo Doroteo di Gaza con Bergoglio*, in «Mantello della giustizia» (<http://www.ilmantellodellagiustizia.it/articoli-del-mese-di-maggio/a-proposito-dellaccusa-di-se-stessi-rileggendo-doroteo-di-gaza-con-bergoglio>).

³⁴ «Autoaccusarsi suppone [...] un coraggio non comune per aprire la porta a realtà sconosciute e per lasciare che gli altri vedano oltre la mia apparenza. Significa rinunciare a tutti i *maquillage* di noi stessi perché si manifesti la verità» (J.M. Bergoglio, *Umiltà. La strada verso Dio*, EMI, Bologna 2013, 12).

alle proprie responsabilità col puntare in modo puerile il dito sull'altro o sugli altri.

Questa disposizione obiettiva, anziché favorire i sensi di colpa e i dispotismi del super-io, può condurre all'esperienza consolante della giustificazione che soltanto il Signore può donare. La dottrina dell'accusa di se stessi mira infatti a situarci «in una dimensione oggettiva davanti a Dio e agli uomini», lasciando «spazio all'azione di Dio». È

il Signore stesso che, nel nostro *abbassamento* ci giustifica. I farisei si auto-giustificavano [...]. Il giusto cerca unicamente la giustificazione di Dio, e per questo motivo si *abbassa* e si accusa. [...] Chi si autoaccusa lascia spazio alla misericordia di Dio; è come il pubblicano che non osa alzare gli occhi (cf. Lc 18,13). Colui che sa accusare se stesso è una persona che saprà sempre avvicinarsi bene agli altri³⁵.

Di fronte a un conflitto interpersonale credo che una delle esperienze spirituali più consolanti, proprio perché la ragione difficilmente sta tutta solo da una parte, sia mettere se stessi e gli altri sotto il medesimo manto della misericordia di Dio, riconoscendo le proprie e altrui colpe con occhi misericordiosi.

La disposizione alla misericordia e al perdono nei confronti del coniuge, irrinunciabile per un credente, non deve ovviamente divenire in alcun modo un avallo di atteggiamenti violenti: il perdono, che per un cristiano non è mai opzionale, prevede prima di tutto che l'autore della violenza sia fermato e messo nelle condizioni di non far male, ma anche aiutato a riconoscere il proprio errore e ad abbandonare le abitudini violente.

2.5. Disporsi a non ridurre la persona a oggetto

Una riflessione sulle virtù contro la violenza nelle relazioni affettive non potrà prescindere da un accenno a quella parte della temperanza che è la castità matrimoniale, da intendersi, in modo non banalizzato³⁶, come

³⁵ Bergoglio, *Umiltà*, 19-23.

³⁶ Cf. Pieper, *Sulla temperanza*, 25-63.

disposizione a non ridurre l'altra o l'altro a oggetto e a non rendersi oggetto per l'altra o l'altro³⁷. Nelle relazioni affettive, la riduzione della persona a oggetto è forse la prima e basilare forma di violenza, su cui si radicano le altre forme di violenza e dominio. L'educazione alla temperanza, soprattutto dei giovani, appare da questo punto di vista un compito urgente, sebbene non facile, per preparare un futuro di nonviolenza nel vissuto affettivo delle coppie. Non è difficile comprendere, a questo proposito, come la circolazione di materiali pornografici attraverso la rete e, più in generale, la diffusione virale di video con scene di violenza e umiliazione possano risultare potenzialmente devastanti nella formazione degli adulti di domani. Appare necessaria, anche a partire da queste problematiche, una seria riflessione sull'«ecologia umana»³⁸ capace di riconsiderare l'idea di libertà nell'orizzonte del bene comune e del rispetto della persona senza preclusioni ideologiche.

La promozione di una cultura delle relazioni matrimoniali come disposizione a non trattare la persona come oggetto comporta certamente anche un ripensamento critico circa il diritto, sostenuto in passato dalla tradizione morale cattolica in base al principio giuridico dello *ius in corpus*, di imporre l'atto coniugale senza tener conto dello stato e dei desideri del coniuge³⁹.

Conclusioni

Di fronte al grave fenomeno della violenza nelle relazioni coniugali, che pare conoscere un preoccupante quanto costante incremento, ho ritenuto opportuno proporre una riflessione sulla specifica vocazione degli sposi cristiani a testimoniare, attraverso la loro vita coniugale, la pace bi-

³⁷ Cf. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo credè. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova-LEV, Roma-Città del Vaticano 31992, 162-178.

³⁸ Cf. Benedetto XVI, lettera enciclica *Caritas in veritate*, n. 51.

³⁹ «Giustamente infatti si avverte che un atto coniugale imposto al coniuge senza nessun riguardo alle sue condizioni ed ai suoi giusti desideri non è un vero atto di amore e nega pertanto un'esigenza del retto ordine morale nei rapporti tra gli sposi» (Paolo VI, lettera enciclica *Humanae vitae*, n. 13). Cf. B. Petrà, *Tra ideale e realtà: riflessioni e considerazioni sul luogo dell'etica*, in «Vivens homo» 26 (2015), nota 15.

blica, secondo la logica non violenta e non di dominio propria del Regno di Dio. Tale vocazione può essere sostenuta dalle virtù che sono andate delineando: la capacità di guardare il mondo con gli occhi altrui, la disposizione a gestire i conflitti, il controllo dell'ira, l'umiltà, la capacità di usare e usarsi misericordia e la disposizione a non ridurre la propria o l'altrui persona a oggetto.

Non ho certo inteso tratteggiare il disegno idealizzato di un soggetto inesistente. Ho voluto piuttosto richiamare un orizzonte ideale verso cui orientare la consapevolezza e la fiducia delle coppie che intendono dirsi cristiane e trasmettere la speranza del Vangelo alle nuove generazioni.

Nei profondi e radicali cambiamenti che la famiglia ha conosciuto e sta conoscendo nel contesto sociale odierno, soprattutto riguardo alla parità di genere e alla ridefinizione dei ruoli nella coppia, possono essere riconosciute non solo problematiche e sfide con cui misurarsi, ma anche opportunità positive per una più coerente testimonianza al Vangelo della pace.