



SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO “REDEMPTORIS MATER”

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Daniele Cogoni.

Consiglio di redazione

Enrico Brancozzi, Daniele Cogoni, Viviana De Marco, Mario Florio, Giovanni Frausini, Francesco Giacchetta, Massimo Regini, Giordano Trapasso (docenti dell’ITM e dell’ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Filosofia morale, Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Carla Canullo (Italia), Filosofia della religione, Università di Macerata.

Tarcisio Chiurchiù (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia di Firenze.

Chiara Curzel (Italia), Studio Teologico Accademico di Trento.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Emmanuel Falque (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Paris.

Paolo Garuti (Italia), Pontificia Università S. Tommaso; École Biblique Jérusalem.

Sara Muzzi (Italia), Centro Italiano Lullismo, Pontificia Università Antonianum.

Antonio Nepi (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.

Antonio Sabetta (Italia), ISSR *Ecclesia Mater*, Pontificia Università Lateranense.

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

Philippe Soual (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Toulouse.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificie Università Lateranense e Antonianum.

D. Marija Stančiene (Lituania), Department of Philosophy Klaipeda University.

Natalino Valentini e Giovanna Scarca (Italia-coniugi), ISSR A. Marvelli Rimini.

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Pontificia Università Lateranense.

Giorgio Zannoni (Italia), ISSR A. Marvelli di Rimini.

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

SACRAMENTARIA
&
SCIENZE RELIGIOSE

48

*Il matrimonio nell'orizzonte della fede trinitaria
L'apporto di Amoris laetitia
alla riflessione ecclesiale sul sacramento nuziale*

ANNO XXVI / 2017 - N. 2

Cittadella Editrice - Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago, 87 – 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago, 87 – 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2017".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2017".

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Finito di stampare da
Grafiche VD srl – Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

EDITORIALE

L'esortazione post sinodale di papa Francesco, *Amoris laetitia*, riletta in molteplici prospettive nella sezione monografica di questo fascicolo, emerge rilevante nel recupero dell'attualità del "Vangelo della famiglia". Tale recupero, tiene conto delle sfide e delle esigenze di una pastorale rinnovata, come pure dell'importanza della centralità della fede e del suo riferirsi, al contenuto della Rivelazione trinitaria di cui il "Vangelo della famiglia" è parte integrante.

Le parole di Benedetto XVI, «Dio è Trinità, è comunione d'amore, e la famiglia ne è la prima e più immediata espressione»¹, riecheggiano anche in papa Francesco, il quale, ribadendo in *Amoris laetitia* n. 11 che «Il Dio Trinità è comunione d'amore, e la famiglia è il suo riflesso vivente», addita alla Chiesa l'orizzonte imprescindibile per la comprensione e l'annuncio della *bellezza* del matrimonio.

Certamente con le esortazioni *Amoris laetitia*, e prima ancora *Evangelii gaudium*, si apre una nuova stagione pastorale, che domanda da un lato una più accurata collaborazione tra sposi, presbiteri e consacrati condotta sulla base di una sapiente lettura dei segni dei tempi, ma anche una maggiore consapevolezza e assimilazione della bellezza del progetto di Dio sul matrimonio e sulla famiglia.

In questo orizzonte ermeneutico si sviluppano i vari contributi proposti nella sezione "sacramentaria" e in parte anche nella sezione "scienze religiose", i quali, pur nell'originalità e diversità di ciascuno hanno il merito di offrire comunque un discorso generale ben articolato, consequenziale, in grado di riservare al lettore la ricchezza di un percorso tematico ricco e stimolante.

Il primo articolo della sezione "Sacramentaria", di E. Brancozzi, offre una panoramica della situazione odierna in cui si trova la pastorale familiare, affrontando l'argomento dell'accompagnamento "nel" matrimonio e cogliendo l'apporto di *Amoris laetitia* alla specificità della pastorale familiare, riletta alla luce di alcune prospettive teologiche e inserita nel contesto di una pastorale globale.

D. Cogoni si accinge poi in una particolare rilettura cristiana dei primi due capitoli del libro della Genesi, ripresi dallo stesso Gesù nel suo

¹ BENEDETTO XVI, *Omèlie di Joseph Ratzinger papa. Anno liturgico 2010*, Libri ScheiWiller, Milano 2010, p. 359.

celebre discorso sul matrimonio; a partire dai testi biblici si offre un disegno complessivo in cui il Mistero della SS. Trinità “risplende” nella concretezza delle relazioni familiari, come ben evidenziato anche da *Amoris laetitia*.

C. Rocchetta lega invece al rapporto “fede trinitaria - sacramento nuziale” il tema dell’accompagnamento dei fidanzati al matrimonio, rilevando come tale rapporto si sia palesato negli ultimi anni anzitutto come una questione di ordine pastorale; ciò richiede di soffermarsi sulla specifica tematica teologica sulla quale si cristallizza il passato, il presente e il futuro del sacramento del matrimonio e della connessa prassi pastorale.

G. Zannoni offre una lettura ragionata e intera di *Amoris laetitia*, muovendosi fra interpretazioni molto diverse, evidenziando come in verità il documento si presenti effettivamente, nella sua unità, in piena continuità con la Tradizione; di esso coglie il cuore, nella preoccupazione di evidenziare il valore dell’educazione al matrimonio delle nuove generazioni, nonché la dimensione missionaria della famiglia cristiana, richiamandosi anche al fondo dell’esortazione *Evangelii gaudium*.

A seguire viene la riflessione di N. Reali, che vuole evidenziare alcuni punti di forza di *Amoris laetitia*, attenta a cogliere gli snodi cruciali dell’attuale magistero pontificio, sui quali ancorare la proposta di possibili nuovi percorsi pastorali in un contesto di secolarizzazione, dove l’annuncio cristiano è comunque in grado di proporsi anche agli uomini e alle donne di oggi come un dono sempre nuovo.

Il sesto contributo è offerto in chiave teologico-pastorale da A. Grillo; valorizzando anche l’orizzonte dogmatico e canonico della questione moderna del matrimonio, l’autore evidenzia gli sviluppi della tradizione magisteriale degli ultimi due secoli, segnalando parimenti le novità che papa Francesco affida alla Chiesa odierna, mediante *Amoris laetitia*.

La sezione “Scienze religiose” è introdotta dal contributo di L. Gianfelici che ben si ricollega al tema del matrimonio, riletto nella luce del pensiero ebraico levinassiano; partendo dal tema del desiderio l’articolo fluisce dalla fenomenologia alla teologia, ponendo al centro la vita di coppia intesa come sponsalità, eros, paternità e maternità.

Segue l’articolo di C. Sabbatini sulla pluralità linguistica e contenutistica della Sacra Scrittura evidenziando il passaggio dall’ebraico

biblico arcaico a quello classico, nonché il rapporto intercorrente tra i due.

Il contributo di F. Eustacchi offre una riflessione critica sul relativismo analizzandolo nei suoi principali aspetti, ma anche mettendone in evidenza i limiti e la sua pervasività nei diversi settori del pensare e dell'agire.

L'ultimo articolo di F. Benigni giunge a completamento di quanto già proposto nel fascicolo precedente della rivista, trattandosi del proseguo dell'*excursus* delle pubblicazioni inerenti la sacramentaria apparse nei numeri pubblicati tra il 2007 e il 2016.

Nella sezione "Eventi" viene presentato un resoconto di L. Sena relativo al Convegno di Studi per i 750 anni della morte di san Silvestro, svoltosi nei giorni 1-3 giugno 2017; con esso la Congregazione Silvestrina ha inteso approfondire la conoscenza del carisma originario del Fondatore, ma anche esaminarne l'attuazione lungo i secoli e la sua attualità.

L'ultima sezione, dedicata alle "Recensioni", presenta diversi testi distinti in due aree di interesse, corrispondenti alle due grandi sezioni sulle quali si articola la rivista: un'area specifica di liturgia e sacramentaria e una più vasta attinente alle pubblicazioni teologiche in generale, religiose e multidisciplinari.

DANIELE COGONI

Direttore e responsabile scientifico



EDITORIAL

In the monographic section of this issue we will address the Post-Synodal Exhortation by Pope Francis, *Amoris laetitia*, through multiple perspectives. The document has a prominent relevance in the recovery of the “Gospel of the Family” in current days: such action takes into account the challenges and needs of a renewed pastoral care, as well as the crucial importance of faith and its reference to the content of Trinitarian Revelation, to which the “Gospel of the Family” entirely belongs.

The words of Pope Benedict XVI, “God is Trinity, communion of love, and the family is its first and most immediate expression”², also echo in Pope Francis: in *Amoris laetitia* no. 11, he indicates to the Church the essential horizon for the comprehension and the proclamation of the *beauty* of marriage, by remembering that the «Triune God is a communion of love, and the family is its living reflection».

Certainly, with *Amoris laetitia* and *Evangelii Gaudium* before that, a new pastoral season arises, asking for a more accurate collaboration between spouses, presbyters and consecrated men and women which should be based on a wise reading of the signs of the times. It also urges a greater awareness and assimilation of the beauty of God’s project on marriage and family.

The various contributions collected in the “Sacramentaria” section, and partly in “Scienze religiose”, are developed on a hermeneutic background. Although being very original and different from each other, the articles offer a general and well-articulated discussion, giving readers a rich and exciting thematic layout.

The first paper in the “Sacramentaria” section is written by E. Brancozzi and offers an overview on the current situation of family pastoral care. It faces the topic of pastoral accompaniment “during” marriage and specifically highlights the influence of *Amoris laetitia* on family pastoral care, which is discussed in the light of some theological perspectives and thought in the context of a global pastoral care.

² Original Italian quote: «Dio è Trinità, è comunione d’amore, e la famiglia ne è la prima e più immediata espressione». From BENEDETTO XVI, *Omèlie di Joseph Ratzinger papa. Anno liturgico 2010*, Libri ScheiWiller, Milan 2010, p. 359, translated by D. Carlacchiani.

D. Cogoni follows with a particular Christian interpretation of the first two chapters of Genesis, also mentioned by Jesus in his renowned speech about marriage. Starting from the biblical texts, Cogoni proposes a framework in which the Mystery of the Holy Trinity “shines” in the concreteness of familiar relationships, as underlined by *Amoris laetitia* as well.

C. Rocchetta links the relationship between “Trinitarian faith” and “nuptial sacrament” to the accompaniment of the engaged couple towards marriage. This relationship has recently manifested firstly as a question of pastoral matter: for this reason, we need to address our attention to the specific theological topic, and the related pastoral practice, in which the past, the present and the future of marriage is crystallised.

G. Zannoni offers a thoughtful and overall analysis of *Amoris laetitia*, moving amid very different interpretations and highlighting how the document actually follows the Tradition in its entirety. The author focuses on the core of the text, underlining the importance of marriage preparation for the young generations and the missionary dimension of the Christian family, also recalling the *Evangelii Gaudium* Exhortation.

N. Reali’s contribution points out some strengths of *Amoris laetitia*, gathering the crucial pivots of the current Pontifical Magisterium. Upon them, the proposal of new pastoral paths can be anchored to work in a secular context, where the Christian announce is still capable of reach today’s men and women as an ever-new gift.

The sixth article by A. Grillo offers a theological and pastoral point of view on the current question of marriage. The author, enhancing the dogmatic and canonical frame of the topic, lingers on the developments of magisterial tradition in the last two centuries, advising upon the innovations that Pope Francis entrusts to modern Church through *Amoris laetitia*.

The “Scienze religiose” section is introduced by L. Gianfelici’s contribution on the topic of marriage analysed in the perspective of Levinas’ Jewish thought. Starting from the theme of desire, the article shifts from phenomenology to theology, keeping the life of the couple – intended as sponsality, eros, fatherhood and motherhood – at the centre of the question.

C. Sabbatini’s contribution is a study on the linguistic and content wise plurality of the Sacred Scriptures, focused on the transition from

archaic to classic biblical Hebrew and the relationship that characterises them.

Subsequently, a critical reflection on relativism is presented by F. Eustacchi, who analyses the crucial aspects of this phenomenon and highlights its limits, as well as its pervasiveness in several forms of thinking and acting.

The last article by F. Benigni logically concludes the paper presented in the previous issue of this journal, namely the excursus on publications related to sacramentary studies dated from 2007 and 2016.

The “Eventi” section presents L. Sena’s report on the Study Convention for the 750th anniversary of the death of St. Sylvester, which took place on June 1-3, 2017. The Sylvesterine Congregation examined in depth the knowledge of its Founder’s original charisma, its importance during the centuries and its current relevance.

The last section, dedicated to reviews (“Recensioni”), features different texts divided in two areas of interest. They correspond to the main sections of the journal: a specific liturgical and sacramental area and a broader one related to general theological publications, both religious and multidisciplinary.

DANIELE COGONI
Director and Scientific Manager



SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI



ACCOMPAGNAMENTO “NEL” MATRIMONIO ALLA LUCE DI *AMORIS LAETITIA*

Enrico Brancozzi*

1. L’inizio di una recezione

I sinodi dei vescovi del 2014 e del 2015 e la pubblicazione dell’esortazione apostolica *Amoris laetitia*³ hanno riportato la famiglia al centro dell’attenzione della Chiesa. Di per sé, ogni documento magisteriale suscita un interesse immediato per le questioni che solleva e invita la comunità dei credenti ad una riflessione. Spesso tuttavia tale interesse è solo momentaneo e si spegne dopo pochi mesi. Nel caso di *Amoris laetitia*, invece, a quasi due anni dalla pubblicazione, si ha l’impressione di essere appena all’inizio di un processo di recezione, come peraltro era avvenuto anche per *Evangelii gaudium*⁴.

* Professore ordinario di teologia dogmatica presso l’Istituto Teologico Marchigiano e preside del medesimo Istituto.

³ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, esortazione apostolica post sinodale sull’amore nella famiglia, Roma 19 marzo 2016, n. 1; da questo momento in poi citata con l’abbreviazione *AL*.

⁴ Cf. P. G. ACCORNERO, “La gioia dell’amore”: la nuova costituzione per la famiglia, in «Orientamenti pastorali» 64 (2016), pp. 17-24; G. ALCAMO, *Accoglienza, accompagnamento, discernimento, in una nuova prospettiva di fiducia e speranza*, in «Orientamenti pastorali» 64 (2016), pp. 25-47; G. L. BRENA, *Matrimonio e misericordia*, in «La Civiltà Cattolica» 167 (2016), pp. 321-330; R. BUTTIGLIONE, *Amoris laetitia. Risposte ai critici*, in «Lateranum» 83 (2017), pp. 191-239; R. CARELLI, *Costruire legami solidi in una società liquida*, Elledici, Torino 2017; T. CASEY, *La forza della famiglia*, in «La Civiltà Cattolica» 167 (2016), pp. 261-275; M. CERIOTTI MIGLIARESE, *Misericordia in famiglia*, in «Annales Theologici» 30 (2016), pp. 409-426; G. COSTA, *Il discernimento, cura delle famiglie nella Amoris laetitia*, in «Aggiornamenti sociali» 67 (2016), pp. 357-360; G. CUCCI, *La coppia e la sfida nel tempo*, in «La Civiltà Cattolica» 167 (2016), pp. 114-130; D. FARES, *Amoris laetitia e il rinnovamento del linguaggio ecclesiale*, in «La Civiltà Cattolica» 167 (2016), pp. 209-222; A. FABRIS, *Amoris Laetitia: un approccio antropologico*, in «Lateranum» 83 (2017), pp. 181-189; A. FUMAGALLI, *La famiglia nella Amoris laetitia: il passo del Papa e il cammino della Chiesa*, in «Aggiornamenti sociali» 67 (2016), pp. 467-476; S. GOERTZ – C. WITTING, *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, San Paolo, Milano 2017; A. GRILLO, *Meravigliosa complessità. Riconoscere l’Amoris laetitia nella società aperta*, Cittadella, Assisi 2017; S. KAMPOWSKI – I. GRANADOS – I. PEREZ-SOBA, *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per*

I motivi di una così singolare attenzione sono molteplici. Innanzitutto, il tema “famiglia” è un’articolazione problematica che possiede un impatto decisivo anche per la politica, il lavoro, l’educazione giovanile e le questioni sociali in genere. Per questo, l’andamento dei sinodi e il conseguente scritto di papa Francesco hanno interessato anche il pensiero laico. In secondo luogo, la riflessione su questi temi ha avuto uno sviluppo, oltre che in ambienti scientifici e specialistici, anche nella divulgazione. Talvolta, è vero, si è pagato il prezzo della semplificazione giornalistica, volta più a colpire il lettore con slogan ad effetto, che a spiegare in profondità le sollecitazioni a cui il magistero alludeva. Ad esempio, la questione dei divorziati risposati è stata ridotta ingenuamente ad “apertura” o “chiusura” dei padri sinodali rispetto alle sofferenze delle famiglie ricomposte. Tuttavia, il dibattito quantomeno è uscito dagli ambienti degli addetti ai lavori ed ha incontrato la passione e l’interesse di molta gente comune. Inoltre, va anche osservato che parte di questa attenzione è dovuta alla figura carismatica dello stesso Bergoglio, il quale non aveva nascosto le sue attese per i lavori sinodali. Lo testimonia la consultazione delle Chiese locali, in stile conciliare, che il papa ha voluto e la straordinaria risposta ottenuta.

Amoris laetitia esce in un momento storico inedito rispetto al passato. Il mondo, infatti, è attraversato da profonde dinamiche di secolarizzazione che in molti paesi dell’Occidente si sono già consumate, conducendo ad una ridefinizione del profilo e della struttura della Chiesa. In alcune regioni del Nord Europa sono quasi del tutto scomparsi i cattolici autoctoni. L’Africa e l’America Latina vivono, al contrario, un fenomeno di *religious booming*, di cui però la Chiesa cattolica è la principale vittima. La fuoriuscita di fedeli verso altre confessioni

una nuova pastorale familiare, Cantagalli, Siena 2017; A. MASTANTUONO, *Verso un nuovo volto di comunità cristiana*, in «Orientamenti pastorali» 64 (2016), pp. 70-80. V. PAGLIA, *Chiesa e famiglia: un legame indissolubile*, in M. YAÑEZ (ed.), *Il legame familiare del popolo di Dio*, LEV, Città del Vaticano 2016, pp. 12-42; A. SPADARO, *Amoris laetitia. Struttura e significato dell’Esortazione apostolica post-sinodale di Papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica» 167 (2016), pp. 107-117; L.M. SISTACH, *Come applicare l’Amoris laetitia*, LEV, Città del Vaticano 2017; A. STECCANELLA, *I legami spezzati nella vita familiare e la riconciliazione*, in «Studia Patavina» 63 (2016), pp. 351-365; L. VISCARDI – C. GENTILI, *Amoris laetitia: una nuova era per la teologia del matrimonio*, in «Lateranum» 83 (2017), pp. 147-165; S. ZANARDO, *La forza della vulnerabilità. Riflessioni a margine di Amoris laetitia*, in «Lateranum» 83 (2017), pp. 167-179; G. ZANNONI, *“In uscita” incontro all’amore. Leggendo Amoris laetitia*, Marietti, Genova 2017.

religiose è infatti in costante aumento ed ha già provocato un depauperamento vastissimo. L’immenso continente asiatico ha fatto numerosi passi in avanti dal punto di vista dei rapporti tra Stati e Chiesa e delle politiche religiose, basti pensare alla fine dell’Unione Sovietica o alla nuova configurazione assunta dalla Cina in politica estera, ma permane in un equilibrio precario dove pure non mancano intolleranze e nazionalismi identitari.

Papa Francesco intende rivolgersi a tutto l’orbe cattolico nei vari contesti richiamati e sa che la stessa concezione del matrimonio e della famiglia non può non risentire dei fattori culturali connessi con il luogo e con la storia. Nello stesso tempo è consapevole di dover annunciare la medesima buona notizia del Vangelo a tutte le latitudini e a tutte le genti. Per questo motivo la riflessione sulla famiglia viene innestata sapientemente su una visione di fede del tempo presente e su una rinnovata presenza della Chiesa nelle dinamiche odierne. In un certo senso, il papa auspica una Chiesa che sappia stare “nel” mondo contemporaneo, come annunciava profeticamente il titolo di *Gaudium et spes*. Vi è chi ha scritto che

Amoris Laetitia non è semplicemente un documento sulla famiglia, ma è anche una potente rilettura dell’intera esperienza ecclesiale, che presenta in modo lineare e profondo le fondamentali novità che la tradizione ha elaborato nell’ultimo secolo, a partire da Pio X, e che in qualche modo sono difficili da comprendere sulla base di una lettura solo “giuridica” e “formale” della dottrina⁵.

Si tratta ora di comprendere, nella situazione italiana, quale impatto teologico-pastorale essa possa avere sulla comunità dei credenti e quali possibili sentieri di recezione possano darsi nel non semplice contesto ecclesiale che viviamo.

2. Questioni previe

Prima di entrare nel merito del discorso matrimoniale, vorrei soffermarmi su tre questioni cruciali, tra le altre, con cui la pastorale familiare deve confrontarsi previamente, pena non riuscire a ripensarsi in modo efficace e continuare a perpetuare dinamiche prodotte

⁵ A. GRILLO, *Le cose nuove di “Amoris laetitia”*, Cittadella, Assisi 2016, p. 61.

dall'apologetica antimoderna, sebbene rivestite da una patina di novità e di aggiornamento.

Uno dei capitoli più sviluppati e più controversi del rinnovamento della configurazione ecclesiale in Italia è la questione delle unità pastorali⁶. Si tratta di un tentativo ideato per andare incontro a due criticità fondamentali. La prima, innegabile, è la crisi numerica del clero. La seconda è un più generale ripensamento della pastorale parrocchiale tradizionale, tutta centrata sulla capillarità della presenza e sulla garanzia di prossimità territoriale. Se, da un lato, la "località" è indubbiamente una risorsa preziosa, dall'altro non si può negare che un'eccessiva accentuazione o addirittura l'assolutizzazione di questo profilo abbia condotto a percepire la parrocchia come semplice erogatrice di servizi. La distribuzione del carico pastorale in unità pastorali non è certamente immune da rischi e da limiti⁷. Si tratta però di capire se siamo davanti ad un'opzione possibile, per qualcuno forse anche auspicabile, oppure se in realtà non si tratti di una scelta imposta dalle contingenze storiche. Da quando è iniziata la riflessione sulle unità pastorali in Italia, infatti, la realtà si è profondamente modificata accentuando quegli elementi che spingevano in questa direzione. Ad esempio, la crisi vocazionale si è fatta più drammatica (e non ha ancora raggiunto il suo apice). L'età media del clero in Italia si aggira intorno ai sessantacinque anni, solo per citare un dato⁸. Ma soprattutto è cambiata radicalmente la situazione delle persone, nelle quali si avverte una forte disaffezione religiosa. A livello giovanile l'indifferentismo ha raggiunto livelli inediti rispetto alla tradizione del secondo Novecento⁹. Si tratta di fenomeni che non possono non spingere ad un interrogativo più radicale su una presenza della Chiesa maggiormente efficace in termini di significatività e di rilevanza esistenziale.

⁶ Cf. F. G. BRAMBILLA, *La parrocchia oggi e domani*, Cittadella, Assisi 2003; V. GROLLA, *Unità pastorali nel rinnovamento della pastorale parrocchiale*, EDB, Roma 1996, pp. 91-127; L. BRESSAN, *La situazione pastorale in Italia e il cammino verso le Unità Pastorali. Opportunità e sfide*, in A. TONIOLO (ed.), *Unità pastorali. Quali modelli in un tempo di transizione?*, Messaggero, Padova 2003, pp. 19-30.

⁷ Cf. P. CIOTTI, *Comunità pastorali: verso una nuova identità del prete? Note da una ricerca nella diocesi di Milano*, in «La Rivista del clero italiano» 93 (2012), pp. 611-631.

⁸ Cf. L. DIOTALLEVI, *Clero in trasformazione. Il caso italiano*, in «La Rivista del clero italiano» 95 (2014), pp. 770-771.

⁹ Cf. F. GARELLI, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, Il Mulino, Bologna 2016.

La seconda questione è un assetto ecclesiale configurato a compartimenti stagni, nei quali la catechesi ha assicurato la trasmissione della fede, ma non ha tenuto sufficientemente conto della vita quotidiana e della natura delle parrocchie. I bambini, i ragazzi e i giovani, formati alla fede con il criterio stretto della divisione in età (quindi coetanei o compagni di classe) non sono e non vengono abituati al confronto con altri esempi di vita. Ciò porta a un indirizzo chiaramente concettuale e teorico, ma del quale i ragazzi non scorgono la traduzione vissuta¹⁰. È vero anche per gli adulti, che corrono sostanzialmente il rischio autoreferenziale rimanendo nello stesso cerchio e discutendo esclusivamente tra loro. Per quello che riguarda la parrocchia, essa è per sua natura una comunità popolare e aperta sul territorio. Non presume né richiede separazioni, se non limitate nel tempo e in particolari momenti della vita pastorale. L'investimento sulla famiglia e il ripristino della sua centralità ecclesiale deriva dal fatto che essa è la prima scuola per formarsi al dialogo intergenerazionale¹¹. Si tratta di un capitolo aperto della riflessione pastorale contemporanea su cui vi è una diffusa attenzione, forse anche dovuta al fatto che altri modelli hanno mostrato la loro inerzia e hanno condotto sovente ad una sorta di stagnazione¹².

Un terzo fenomeno, forse il più vistoso, interroga le nostre comunità. Secondo numerosi autori l'inizio del terzo millennio è stato contrassegnato dalla più straordinaria ed epocale crisi della relazione interpersonale. Su questo dato gli osservatori sono sostanzialmente concordi. Non c'è invece univocità di giudizio nello stabilire che cosa abbia determinato tale crisi. Tra le ipotesi di lavoro più pertinenti vi è l'ormai celebre paradigma della liquidità tematizzato da Zygmunt Bauman. Ci si chiede però se le relazioni liquide non siano la conseguenza di altri fenomeni più remoti, e non la loro causa, e se non sia necessario dunque interrogarsi sui dinamismi profondi che

¹⁰ Cf. H. DERROITTE, *La catechesi liberata. Fondamenti per un nuovo progetto catechistico*, ElleDiCi, Torino-Leumann 2002, pp. 91-92.

¹¹ Cf. G. VILLATA, *La cultura dell'incontro. Percorsi di Teologia pastorale*, EDB, Bologna 2015, pp. 187-194.

¹² Cf. P. BIGNARDI, *Non maestri ma compagni di viaggio*, in «Vita pastorale» 101 (2013), p. 78; A. MATTEO, *Per una pastorale intergenerazionale*, in «Rivista diocesana» 6 (2012), pp. 1-8 (rivista della Diocesi di Cassano allo Jonio); M. T. ZATTONI - G. GILLINI, «Per questo abbandoneranno il padre e la madre». *Incroci generazionali e lealtà*, in «La Rivista del clero italiano» 88 (2007), pp. 41-57; L. MANICARDI, *Futuro interiore. Immaginazione e creatività per l'alleanza fra generazioni*, in «La Rivista del clero italiano» 92 (2011), pp. 256-271.

eventualmente hanno portato alla “liquefazione”. Una possibile lettura è quella che vede alla base della crisi della relazione interpersonale tre elementi strutturali, che la rivoluzione digitale ha amplificato. Innanzitutto, l’incremento del tema narcisistico nelle società postmoderne, sostenuto da una civiltà dell’immagine senza precedenti nella storia dell’umanità. In secondo luogo, l’affermarsi di quello che gli psicologi chiamano *sensation seeking*, ossia la ricerca ossessiva di emozioni forti e rischiose, per la quale la relazione interpersonale ha senso se (e finché) coincide con il brivido emozionale. Il terzo modello da osservare è quello dell’ambiguità, cioè la rinuncia all’identità e al ruolo, che favorisce un’assoluta fluidità e che abdica programmaticamente alla responsabilità della relazione e alle sue caratteristiche generative. La tecnomediazione della relazione (*chat, blog, sms, social network*) mette a disposizione possibilità di sviluppo inedite e affascinanti attraverso la digitalizzazione. Il risultato però è che alla relazione si sostituisce la “connessione”, con tutte le conseguenze che questo comporta¹³.

3. L’apporto di *Amoris laetitia* nella pastorale familiare

Amoris laetitia non si dà il compito di suggerire formule risolutive a tutti gli interrogativi sul tema della famiglia. Essa traccia al contrario alcuni indirizzi di problematizzazione, mette al centro il discernimento e la coscienza, e al n. 3 afferma espressamente che «non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero». In altre parole, l’esortazione, lungi dal formulare schemi ultimativi, offre uno sguardo più ampio mediante il quale vedere nella famiglia non un problema, ma una risorsa. È compito di tutta la Chiesa prendersi cura della famiglia e collocarla al centro della propria attenzione. Per essere compreso in profondità, il documento di papa Francesco richiede una nuova *forma ecclesiae*, una Chiesa cioè tutta missionaria, tutta “in uscita”. Non semplicemente riorganizzare la

¹³ Cf. T. CANTELMÌ, *La famiglia nell’evoluzione della quotidianità*, in «Orientamenti pastorali» 64 (2016), pp. 64-65; più diffusamente in ID., *Amare non è soltanto un sentimento. Psicologia delle emozioni e dei comportamenti morali*, Franco Angeli Editore, Milano 2016.

pastorale familiare, ma rendere familiare tutta la pastorale o, ancora più chiaramente, rendere familiare tutta la Chiesa¹⁴.

La struttura del testo è nota¹⁵. Può essere utile per il nostro discorso trarre alcuni spunti dal capitolo sesto, introdotto dal n. 199, nel quale il papa scrive:

I dialoghi del cammino sinodale hanno condotto a prospettare la necessità di sviluppare nuove vie pastorali, che cercherò ora di riassumere in modo generale. Saranno le diverse comunità a dover elaborare proposte più pratiche ed efficaci, che tengano conto sia degli insegnamenti della Chiesa sia dei bisogni e delle sfide locali. Senza pretendere di presentare qui una pastorale della famiglia, intendo limitarmi solo a raccogliere alcune delle principali sfide pastorali.

Ancora una volta Bergoglio, fedele all'ecclesiologia di *Lumen gentium* 23, assegna alle Chiese locali il compito di riflettere e di accompagnare i passaggi cruciali che attendono i cristiani sul piano della famiglia e del matrimonio. Come era avvenuto anche per *Evangelii gaudium*, la preoccupazione principale del papa è che l'annuncio del Vangelo non si riduca ad una serie di norme astratte che non tengono conto dell'oggettiva realtà delle persone, ma che sappia proporre la relazione vitale con Gesù Cristo come il destino ultimo di felicità e di pienezza offerto gratuitamente ad ogni uomo¹⁶. Già la strutturazione del capitolo sesto è indicativa di un contenuto che orienta la nostra riflessione. Il papa dedica infatti i numeri da 205 a 216 ai fidanzati e i numeri da 217 a 230 alla pastorale della famiglia in genere e a quella delle giovani coppie in specie.

È anche interessante osservare come il testo sia disseminato di richiami ai pastori e al loro ruolo di accompagnamento della vita familiare. Fin dal seminario occorre prevedere dei momenti formativi che aiutino il futuro presbitero a crescere in un discernimento ampio, che non sia solo di tipo nozionistico:

¹⁴ Cf. PAGLIA, *Chiesa e famiglia: un legame indissolubile*, cit., p. 17.

¹⁵ Cf. A. STECCANELLA, *La pastoralità in Amoris laetitia: radici conciliari e sviluppo "pratico"*, in «Studia Patavina» 63 (2016), pp. 661-664; S. NOCETI (ed.), *Guida alla lettura dell'esortazione apostolica postsinodale di papa Francesco "Amoris laetitia"*, LEV-Piemme, s.l. 2016; G. DIANIN, «Amoris laetitia». *Famiglia: la parola torna alle comunità*, in «Rivista del clero italiano» 97 (2016), pp. 247-269.

¹⁶ Cf. *AL*, n. 201.

I seminaristi dovrebbero accedere ad una formazione interdisciplinare più ampia sul fidanzamento e il matrimonio, e non solamente alla dottrina. Inoltre, la formazione non sempre permette loro di esprimere il proprio mondo psicoaffettivo. Alcuni portano nella loro vita l'esperienza della propria famiglia ferita, con assenza di genitori e con instabilità emotiva. Occorrerà garantire durante la formazione una maturazione affinché i futuri ministri possiedano l'equilibrio psichico che il loro compito esige¹⁷.

Bergoglio richiama l'invito dei padri sinodali nel sottolineare l'esigenza di un maggiore coinvolgimento dell'intera comunità

privilegiando la testimonianza delle stesse famiglie, oltre che di un radicamento della preparazione al matrimonio nel cammino di iniziazione cristiana, sottolineando il nesso del matrimonio con il battesimo e gli altri sacramenti. Si è parimenti evidenziata la necessità di programmi specifici per la preparazione prossima al matrimonio che siano vera esperienza di partecipazione alla vita ecclesiale e approfondiscano i diversi aspetti della vita familiare¹⁸.

Gli stili, le forme, gli strumenti e i contenuti della preparazione prossima al matrimonio sono affidati alle comunità locali che conoscono la cultura e la società in cui i fidanzati vanno ad inserirsi. Appare però centrale che il papa metta in guardia dal rischio "saturazione", su cui torneremo in seguito:

Ci sono diversi modi legittimi di organizzare la preparazione prossima al matrimonio, e ogni Chiesa locale discernerà quale sia migliore, provvedendo ad una formazione adeguata che nello stesso tempo non allontani i giovani dal sacramento. Non si tratta di dare loro tutto il Catechismo, né di saturarli con troppi argomenti. Anche in questo caso, infatti, vale che "non il molto sapere sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e il gustare interiormente le cose"¹⁹.

¹⁷ *AL*, n. 203.

¹⁸ *Ibid.*, n. 206.

¹⁹ E proseguiva: «Interessa più la qualità che la quantità, e bisogna dare priorità – insieme ad un rinnovato annuncio del *kerygma* – a quei contenuti che, trasmessi in modo attraente e cordiale, li aiutino a impegnarsi in un percorso di tutta la vita "con animo grande e liberalità". Si tratta di una sorta di "iniziazione" al sacramento del matrimonio che fornisca loro gli elementi necessari per poterlo ricevere con le migliori disposizioni e iniziare con una certa solidità la vita familiare» (*ibid.*, n. 207).

La riflessione di *Amoris laetitia* passa dallo sguardo sul tempo che precede immediatamente il matrimonio ad un orizzonte di medio periodo nel quale si forma la coscienza della vita coniugale:

È inoltre opportuno trovare i modi, attraverso le famiglie missionarie, le famiglie stesse dei fidanzati e varie risorse pastorali, per offrire una preparazione remota che faccia maturare il loro amore con un accompagnamento ricco di vicinanza e testimonianza. [...] Imparare ad amare qualcuno non è qualcosa che si improvvisa, né può essere l'obiettivo di un breve corso previo alla celebrazione del matrimonio²⁰.

L'esortazione apostolica ritiene che il principale compito della preparazione alla vita matrimoniale sia aiutare i nubendi a non ridurre il matrimonio ad un evento puntuale, ma a percepirlo come un cammino di una vita intera²¹. Non si tratta di per sé di una novità, ma l'accentuazione del papa in questo senso è particolarmente incisiva:

D'altro canto, desidero insistere sul fatto che una sfida della pastorale familiare è aiutare a scoprire che il matrimonio non può intendersi come qualcosa di concluso. L'unione è reale, è irrevocabile, ed è stata confermata e consacrata dal sacramento del matrimonio. Ma nell'unirsi, gli sposi diventano protagonisti, padroni della propria storia e creatori di un progetto che occorre portare avanti insieme²².

I primi anni di matrimonio sono momenti decisivi per la vita degli sposi ed esigono da parte della comunità cristiana nel suo insieme una particolare attenzione²³. Le ipotesi di lavoro che il papa suggerisce a questo punto appaiono volutamente generiche. Tuttavia, esse descrivono

²⁰ *Ibid.*, n. 208.

²¹ «Tanto la preparazione prossima quanto l'accompagnamento più prolungato devono fare in modo che i fidanzati non vedano lo sposarsi come il termine del cammino, ma che assumano il matrimonio come una vocazione che li lancia in avanti, con la ferma e realistica decisione di attraversare insieme tutte le prove e i momenti difficili. La pastorale prematrimoniale e la pastorale matrimoniale devono essere prima di tutto una pastorale del vincolo, dove si apportino elementi che aiutino sia a maturare l'amore sia a superare i momenti duri» (*ibid.*, n. 211).

²² *Ibid.*, n. 218.

²³ «I Padri sinodali hanno indicato che “i primi anni di matrimonio sono un periodo vitale e delicato durante il quale le coppie crescono nella consapevolezza delle sfide e del significato del matrimonio. Di qui l'esigenza di un accompagnamento pastorale che continui dopo la celebrazione del sacramento”» (*ibid.*, n. 223).

una cornice ampia entro la quale la fantasia e la creatività pastorale delle comunità può sbizzarrirsi. Tutto può essere utile per avvicinare alla fede le famiglie:

Le parrocchie, i movimenti, le scuole e altre istituzioni della Chiesa possono svolgere diverse mediazioni per curare e ravvivare le famiglie. Per esempio, tramite strumenti come: riunioni di coppie vicine o amiche, ritiri brevi per sposi, conferenze di specialisti su problematiche molto concrete della vita familiare, centri di consulenza matrimoniale, operatori missionari preparati per parlare con gli sposi sulle loro difficoltà e aspirazioni, consulenze su diverse situazioni familiari (dipendenze, infedeltà, violenza familiare), spazi di spiritualità, laboratori di formazione per genitori con figli problematici, assemblee familiari²⁴.

Il documento sulla famiglia sembra percepire che, nella frammentazione e nella frenesia della vita odierna, sarebbe già un buon risultato se le coppie di giovani sposi trovassero nella comunità cristiana un punto di riferimento per i passaggi fondamentali della loro esistenza. Questo può avvenire se gli sposi riusciranno nell'incontro con figure di coppie più mature che sappiano esercitare paternità e autorevolezza. Il rischio maggiore, infatti, della vita coniugale è paradossalmente proprio la solitudine, cioè la difficoltà, quando non l'impossibilità, di trovare riferimenti con cui confidarsi liberamente e confrontarsi individualmente o in coppia. Questo compito, un tempo esclusiva dei preti, è stato quasi del tutto abbandonato dalla Chiesa, se non nei consultori o nei centri di *counseling*. Eppure esso dovrebbe tornare ad essere, nel rispetto di competenze più specifiche, una caratteristica irrinunciabile dei cristiani:

Può anche essere utile affidare a coppie più adulte il compito di seguire coppie più recenti del proprio vicinato, per incontrarle, seguirle nei loro inizi e proporre loro un percorso di crescita. Con il ritmo della vita attuale, la maggior parte degli sposi non saranno disposti a riunioni frequenti, e non possiamo ridurci a una pastorale di piccole *élites*. Oggi la pastorale familiare dev'essere essenzialmente missionaria, in uscita, in prossimità, piuttosto che ridursi ad essere una fabbrica di corsi ai quali pochi assistono²⁵.

²⁴ *Ibid.*, n. 229.

²⁵ *Ibid.*, n. 230.

Naturalmente, per poter proporre qualcosa di opportunamente calibrato occorre conoscere da vicino la “galassia famiglia” in tutte le sue sfumature e, soprattutto, è indispensabile avere una percezione anche minima dei rapidi cambiamenti sociali in corso che rendono la famiglia qualcosa di fluido. È stato scritto a ragione che l’instabilità e la precarietà sono fattori sempre più invasivi degli equilibri familiari²⁶. Porre correttamente il discorso teologico sulla pastorale familiare e sulle situazioni di crisi comporta un’analisi previa sulle sfide di fronte alle quali si trovano oggi coloro che intendono sposarsi²⁷. Tra le fatiche maggiori che si possono individuare vi è l’essere recalcitranti a passare dalla giovinezza all’età adulta²⁸. La crisi numerica dei matrimoni è in parte dovuta alla paura di perdere la propria libertà, intesa come revocabilità della scelta e come permanente reversibilità di orizzonte. Si tratta di un riduzionismo giovanilistico evidente, eppure non per questo meno penetrante. Il primo aspetto in cui è visibile il rischio di tale deriva è quello genitoriale:

Gli adulti stanno male perché, anche se non se ne rendono conto, non vogliono diventare adulti. La categoria del giovanilismo li caratterizza a tal punto da abdicare alla loro funzione, che è poi quella di essere *autorevoli* e non *amici* dei figli. Gli amici, i figli li trovano da sé, e per giunta della loro età. Dai genitori vogliono esempi, e anche autorità, perché i giovani, anche se non lo dimostrano, sono affamati di autorità²⁹.

Con una riflessione su alcune tematiche dolorose della vita familiare (le crisi, la separazione, il divorzio, il lutto), si chiude l’ampio quadro di analisi pastorale di *Amoris laetitia*.

Si sarà forse notato che i temi sollevati non sono inediti e che il testo non solo si guarda bene dal proporre soluzioni preconfezionate, ma piuttosto accende interrogativi, suscita riflessioni, apre sentieri. Si ha l’impressione - ed è uno degli aspetti più sottolineati dell’esortazione

²⁶ Cf. D. SIMEONE, *La famiglia al bivio. Le giovani coppie in Italia tra fragilità e risorse*, in «Concilium» 52 (2016), pp. 56-57.

²⁷ Per un tentativo riuscito in questo senso cf. W. KASPER, *Il matrimonio cristiano*, Queriniana, Brescia 2014; A. SPADARO (ed.), *La famiglia, ospedale da campo*, Queriniana, Brescia 2015.

²⁸ Cf. A. MATTEO, *L’adulto che ci manca. Perché è diventato così difficile educare e trasmettere la fede*, Cittadella, Assisi 2014, pp. 65-81.

²⁹ U. GALIMBERTI, *Senza l’amore la profezia è morta. Il prete oggi*, Cittadella, Assisi 2010, p. 98.

postsinodale - di un cambio di paradigma nel magistero di papa Francesco, che non teme di dichiararsi “incompiuto”, almeno nel senso di non autosufficiente. Non è infatti un *corpus* da applicare, ma una raccolta di indizi da cui ogni Chiesa locale e ogni battezzato deve ripartire³⁰. Ci si può chiedere, di fronte a fenomeni macroscopici come quelli richiamati, quale rilevanza possa avere l’azione dei cristiani. L’analisi del mondo contemporaneo e delle sue dinamiche, più che suscitare un ardore missionario, sembra incrinare le convinzioni dei credenti. Non sono pochi, infatti, coloro che ritengono il modello familiare mononucleare superato e del tutto anacronistico. Con le sfide del post-umanesimo, del *gender*, delle relazioni Lgbt, delle legislazioni statuali sempre più tolleranti, la promozione della famiglia costituita sacramentalmente sembra esposta esclusivamente all’indirizzo fondamentalista o a quello relativista. Come coniugare inclusione ed identità? Come poter offrire una testimonianza di vita incisiva e credibile, pur essendo una comunità numericamente minoritaria?

4. Suscitare il desiderio della fede

La principale forma di pastorale familiare in Italia consiste nella preparazione al sacramento del matrimonio nelle varie tipologie in cui è declinata. Di solito, l’itinerario tipo è quello che prevede un ciclo di circa quindici incontri con le coppie di nubendi in cui si tenta di fornire elementi per un discernimento vocazionale matrimoniale e di proporre un cammino di fede che accompagni i fidanzati alla celebrazione e alla vita coniugale. Tali percorsi sono nati circa trent’anni fa e sono diventati nelle diocesi italiane prassi accettate, sebbene negli ultimi anni non sia mancato chi auspicherebbe un loro ripensamento radicale perché ritenuti ormai poco adatti ai tempi attuali. I limiti che si intravedono, in effetti, sono numerosi. La proposta è spesso frontale e asimmetrica, quasi una distinzione tra docenti e discenti, più che un percorso di comunione tra fratelli e sorelle.

³⁰ Sono ormai diversi gli esempi di recezione in Italia. Indicativa è l’esperienza di Mons. Erio Castellucci, Arcivescovo di Modena-Nonantola, descritta in A. GRILLO (ed.), *Per attuare Amoris laetitia. Camminare con Papa Francesco*, Cittadella, Assisi 2016, pp. 63-100.

Gli itinerari sono strutturati per essere rivolti a fidanzati nel senso classico del termine e non tengono conto che un'ampia maggioranza di coloro che chiedono il matrimonio convivono ormai da anni e spesso hanno figli. Gli incontri, inoltre, soffrono spesso di unilateralità. Per qualcuno è centrale la proposta di fede: si approfitta del “corso” non tanto per formare al matrimonio, ma per evangelizzare. Per altri è necessaria una rinnovata formazione biblica, di cui effettivamente i giovani di oggi sono digiuni, motivo per il quale il “corso” finisce per consistere sostanzialmente in una serie di *lectio* che va da Genesi 1-2 alle nozze di Cana. Negli ultimi anni si è fatto strada un massiccio approccio psicologico, da molti punti di vista indispensabile, ma che, se non gestito con intelligenza, rischia di ridurre gli incontri a questioni di tecniche comunicative. Non manca, infine, chi sostiene l'aspetto aggregativo come preminente: il clima di amicizia, di fiducia, di libero scambio è condizione previa per ogni proposta di fede credibile. Si tratta di critiche fondate e, per certi versi, innegabili.

Tuttavia, gli itinerari di formazione al matrimonio, pur essendo naturalmente perfettibili in molti elementi, possono senz'altro essere dei tentativi ancora utili per accompagnare ad una scelta coraggiosa come quella matrimoniale e a farlo nella fede della Chiesa. Il motivo per cui essi risultano spesso poco efficaci, più che per la proposta in sé, dipende dal fatto che la domanda sottesa alla partecipazione il più delle volte non è né di fede né esistenziale o di sostegno nel discernimento, ma deriva da un obbligo. Il “corso” è necessario per “sposarsi in Chiesa”, o almeno così viene percepito. Ciò non dovrebbe meravigliare perché avviene in modo simile per numerosi altri sacramenti, per i quali si vive la medesima tensione tra «cristianesimo dovuto [e] cristianesimo scelto»³¹. Alla coppia che chiede il battesimo per il proprio figlio, la Chiesa propone alcuni incontri di preparazione, che nel corso degli anni sono diventati sempre più cordiali e informali. Sono diffusi gli esempi nei quali è previsto un appuntamento direttamente a casa della famiglia. Ma anche qui ritorna lo stesso interrogativo: la coppia ha chiesto il battesimo per il proprio figlio o una serie di incontri formativi? I genitori, in questo momento della loro vita, avvertono questa esigenza o la subiscono? Altrettanto avviene per la celebrazione dell'Eucaristia e per il catechismo ad essa connesso, come pure per la cresima. La domanda, cioè, che sta

³¹ Cf. A. CASTEGNARO (ed.), *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano 2013, pp. 89-92.

dietro a questi itinerari non nasce da un'esigenza di approfondimento e di formazione nella fede, almeno il più delle volte, ma è puramente rituale e sacramentale. I parroci e i catechisti, animati da buone intenzioni, cercano di sfruttare l'occasione sacramentale come un momento propizio per proporre la fede. Si tratta di un tentativo legittimo e, per certi versi, persino doveroso. Tuttavia, non si dovrebbe poi essere frustrati dal risultato, viverlo come un insuccesso personale e attribuirlo esclusivamente alle manchevolezze che lo avrebbero prodotto. Un atteggiamento del genere contribuisce a vivere l'evangelizzazione non come una grazia e una sfida da accogliere con entusiasmo, ma come un continuo fallimento attribuibile all'inadeguatezza dei pastori e delle comunità cristiane.

Nel caso della preparazione al sacramento del matrimonio, è innegabile che una buona parte delle coppie che vi si accosta lo viva come un pedaggio per poter celebrare il rito religioso. In molte occasioni si ha l'impressione di trovarsi di fronte a delle persone che necessitano di una marca da bollo da incollare su una pratica perché possa passare da un ufficio ad un altro. Il "corso" è il prezzo da pagare per l'avanzamento della pratica. Se le condizioni di partenza sono queste, è ingiusto colpevolizzare i presbiteri e le numerose coppie di sposi che vivono questo servizio con dedizione, disponibilità e gratuità esemplari. Il problema, probabilmente, è che in molti casi non c'è una domanda di formazione. Al più si può dire che l'itinerario di preparazione non ha contribuito a suscitarsela, non è stato in grado, cioè, di far percepire la fede come un percorso che dura una vita intera e il matrimonio come una vocazione altissima alla santità che non può essere ridotta ad una decina di appuntamenti serali. Spesso sfugge il concetto di matrimonio come «sacramento permanente»³². Dobbiamo chiederci umilmente ed onestamente se sia possibile fare di meglio, ed eventualmente, come. Senz'altro la proposta potrebbe essere più incisiva, più fresca e meglio calibrata. Con la rapidità dell'evolvere della società odierna, i margini di miglioramento sono sempre ampi. Tutto ciò però non elimina il fatto che è impossibile accompagnare qualcuno senza la sua volontà consapevole ed esplicita, a meno di non voler ridurre il cristianesimo ad una serie di espedienti funzionali ad altro.

³² Cf. C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, EDB, Bologna 2000, pp. 225-226.

Il punto sembra essere questo: la pastorale dei sacramenti è stata per secoli la via privilegiata per condurre le persone alla fede, accanto alla pietà popolare e alle sue forme devozionali. Tale sistema ha retto in presenza di una società diffusamente religiosa, almeno a livello sacrale, ma è entrata in crisi con i fenomeni di secolarizzazione del secondo Novecento. Preso atto del nuovo contesto, la Chiesa si è resa conto che non poteva più presumere la fede come un dato da sempre acquisito, ma che avrebbe dovuto *riannunciare il Vangelo* attraverso percorsi di tipo iniziatico e catecumenale. Preoccupata però di definire in modo sempre più efficace le proprie iniziative, essa ha trascurato di guardare con onestà ai propri interlocutori, dando per scontato il loro interesse per il Vangelo. Si è dunque spesso arrovellata sui contenuti e sulle forme, disquisendo talvolta su questioni secondarie, ma non ha colto con sufficiente lucidità il *deficit* di fondo che avrebbe reso vana anche la più accattivante delle proposte.

Al giorno d'oggi non vi è convegno, seminario di studi, riunione pastorale, riflessione articolata o comunicazione divulgativa che non registri l'inefficacia di molte delle attività che la Chiesa vive come sue prassi consolidate. Di fronte a questo dato, si possono cogliere sostanzialmente tre atteggiamenti di fondo. Il *primo* è la conservazione tradizionale dell'esistente, portata avanti, più che per convinzione, per assenza di alternative o per timore del cambiamento e dell'incomprensione della gente. Il *secondo* è rappresentato dalla sperimentazione creativa. Per fare un esempio, ci sono comunità che hanno deciso di anticipare il sacramento della confermazione a nove o dieci anni e di celebrarlo insieme con la prima Eucaristia per restituire all'itinerario di iniziazione cristiana il suo ordine più corretto. Con motivazioni opposte, vi è chi ha scelto di posticipare la confermazione ad almeno sedici o diciotto anni, nel tentativo di associare al sacramento della fede adulta la massima valorizzazione di una scelta libera e consapevole. Presi dalla discussione su quale sarebbe dovuta essere la scelta più opportuna, non ci si è accorti però che purtroppo né l'uno né l'altro tentativo ha rappresentato una svolta o ha anche lontanamente frenato l'emorragia giovanile delle nostre comunità. Un altro esempio di reazione alla secolarizzazione è quello di parrocchie nelle quali la presenza di uno o più movimenti religiosi è divenuta l'unico canale onnicomprensivo di formazione. In questo caso la parrocchia ha finito per coincidere con un movimento ecclesiale, motivo per il quale chi non ha fatto la scelta esplicita di quel preciso indirizzo non ha alternative tra

subire la decisione dei pastori e cercare altrove i propri riferimenti. Un *terzo* modello è quello che replica sostanzialmente le stesse dinamiche del primo, ma incrementando decisamente la dimensione quantitativa. Se il catechismo strutturato su due anni non ha portato risultati soddisfacenti, lo si può prolungare fino a tre o a cinque perché sia più incisivo. Se la formazione dei fidanzati è scivolata via senza lasciare traccia alcuna, potrebbe essere una soluzione incrementare il numero degli incontri e portarlo a diciotto o addirittura ventiquattro perché ci sia più tempo per l'approfondimento. Gli esempi potrebbero essere numerosi. In un momento storico in cui è culturalmente sempre più rilevante la qualità sulla quantità, tali indirizzi sembrano andare in direzione opposta e comporre il *gap* formativo in quello che apparentemente è il mezzo più semplice, ossia prolungando gli *iter* di accompagnamento. Il risultato è spesso una sorta di saturazione da ambienti ecclesiali ed è, naturalmente senza volerlo, esattamente opposto a quello che si vorrebbe ottenere. Chi esce da queste proposte si sente di aver fatto abbastanza e legittimato a non coinvolgersi più per un certo periodo di tempo. Insomma: "Abbiamo già dato!".

In definitiva, purtroppo quasi nessuno torna alla fede dopo un itinerario di preparazione ai sacramenti, nonostante l'impegno che questo accompagnamento comporta per le nostre comunità e lo sforzo di innovazione che pure in molti luoghi viene fatto. D'altra parte, la preparazione per il "prima" del sacramento assorbe la quasi totalità delle forze a disposizione. Prendiamo a mo' di esempio i sacramenti dell'iniziazione cristiana. Se è già difficile reperire catechisti motivati e preparati, è raro poter offrire una continuità nel "dopo", in parte perché le energie migliori sono appunto impiegate in precedenza e non si può chiedere loro un'eccedenza di servizio, in parte perché la risposta successiva è quantitativamente molto più esigua rispetto alla preparazione prossima. Inoltre, essa richiede una proposta esistenzialmente di gran lunga più motivante, non essendoci più in gioco il sacramento in quanto tale. Lo sforzo di proporre la fede senza alcun fine immediato presume una prospettiva di medio periodo, itinerari remoti che sappiano accompagnare nel tempo e che non abbiano scadenze fisse³³. È inevitabile che si assisterà ad una tensione centrifuga per molti. Tuttavia, sebbene minoritaria, ci sarà sempre una componente

³³ Alcuni esempi in E. BIEMMI (ed.), *Il secondo annuncio. 2. Errare*, EDB, Bologna 2015, pp. 75-81.

che avrà interiorizzato il percorso compiuto fino a quel momento e che sceglierà consapevolmente di approfondirlo e farlo proprio al di là dell'obbligo familiare e della convenzione sociale³⁴.

5. Lo specifico dell'accompagnamento “nel” matrimonio

Papa Francesco, nei numeri 35-41 di *Amoris laetitia*, muove alcune critiche di fondo alla pastorale familiare tradizionale, preoccupata più di stigmatizzare gli errori del mondo che di proporre in positivo la forza della grazia e la bellezza del matrimonio. Spesso la Chiesa ha ritenuto di aver fatto già abbastanza semplicemente esponendo la posizione del magistero su questioni morali e bioetiche. Inoltre, come comunità di credenti, non

abbiamo fatto un buon accompagnamento dei nuovi sposi nei loro primi anni, con proposte adatte ai loro orari, ai loro linguaggi, alle loro preoccupazioni più concrete. Altre volte abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono³⁵.

L'indicazione fondamentale che viene da questi passaggi dell'esortazione mi sembra essere quella di trasformare in positivo l'annuncio kerigmatico della vocazione alla santità, che va corrisposto non tanto per paura di sanzioni o di fallimenti, ma perché il matrimonio è il disegno che corrisponde alla realizzazione esistenziale più piena degli sposi:

Abbiamo bisogno di trovare le parole, le motivazioni e le testimonianze che ci aiutino a toccare le fibre più intime dei giovani, là dove sono più capaci di generosità, di impegno, di amore e anche di eroismo, per invitarli ad accettare con entusiasmo e coraggio la sfida del matrimonio³⁶.

Per poter giungere tuttavia ad una proposta di questo tipo, occorre superare alcune dinamiche. Normalmente il parroco, auspicabilmente in

³⁴ Cf. N. REALI, *Quale fede per sposarsi in Chiesa? Riflessioni teologico-pastorali sul sacramento del matrimonio*, EDB, Bologna 2014, pp. 75-76.

³⁵ *AL*, n. 36.

³⁶ *Ibid.*, n. 40.

modo congiunto con il consiglio pastorale e dopo un discernimento attento, individua le coppie di coniugi più adatte per dinamicità, comunicatività ed autenticità per animare i percorsi di formazione al matrimonio. Tale scelta, è vero, a volte può essere discutibile. Ad esempio, il ricambio non è sempre garantito e sovente ci si trova in presenza di coniugi eccessivamente maturi o addirittura anziani e non più in grado di dialogare adeguatamente con giovani da cui li dividono ormai quaranta o cinquanta anni. In altri casi, la problematicità è costituita da figure inadatte a lavorare con la tipologia di età e di condizioni di vita tipica dei fidanzati. A volte il limite maggiore non sta nell'équipe, ma nel parroco che dovrebbe coordinarla. Spesso l'inadeguatezza principale è proprio del pastore, che rappresenta quasi sempre la prima interfaccia per i fidanzati che chiedono informazioni per il matrimonio. È lui il soggetto maggiormente interpellato da questi percorsi, almeno nella loro fase iniziale, e dunque è da lui che occorre ripensare forme e stili di approccio. Anche se naturalmente l'esito della proposta dipende in gran parte dalla comunione che sapranno costruire e trasmettere ministri e coppie di sposi, sarebbe parziale non riconoscere le responsabilità dei preti e cercare di porvi rimedio³⁷.

Anche se possiamo riconoscerci nelle tipologie elencate, non va neppure dimenticato che in molti casi il percorso è ben strutturato e portato avanti da persone mature e accoglienti. Numerosi fidanzati interpellati su un bilancio del cammino appena compiuto si dicono soddisfatti dell'esperienza, che ritengono costruttiva e utile alla loro vita. Molti ammettono di aver inizialmente frequentato il percorso nell'ottica del "precetto", ma anche di aver maturato nel tempo una sempre maggiore consapevolezza e un gusto personale nel frequentare gli incontri. È raro incontrare giudizi del tutto negativi che bollano l'esperienza come irrilevante o inutile. In questo gioca senz'altro un ruolo importante il fatto che il numero dei fidanzati che frequentano i "corsi" si è più che dimezzato. Attualmente, circa il 40% dei matrimoni in Italia viene celebrato con il rito civile, percentuale peraltro in continua crescita negli ultimi anni³⁸. Le modalità, inoltre, della preparazione prossima sono in continua ridiscussione, fatto che senz'altro ha permesso

³⁷ Per un'interessante analisi della ridefinizione del ruolo del prete nella sfera pubblica, cf. G. ZANCHI, *Segno dell'unico e cura dei molti. Il ministero del prete. I.*, in «La Rivista del clero italiano» 95 (2014), pp. 574-585.

³⁸ Dati *Istat* 2015.

di rivedere in modo costruttivo una serie di orpelli e di forme superate³⁹. Come detto in precedenza, la Chiesa deve curare sempre più e sempre meglio tali percorsi e non può permettersi il lusso di affidarli alla routine, alla pigrizia pastorale o semplicemente alle persone più disponibili. È necessario, però, nello stesso tempo prendere atto che una lettura di questo tipo è insufficiente a spiegare la complessità dei fenomeni di secolarizzazione delle famiglie che abbiamo davanti.

Il tempo attuale ha sete di relazioni profonde e gratuite. La formazione al matrimonio è destinata all'insuccesso se, oltre al necessario piano contenutistico, non saprà aprire scenari motivazionali che sappiano andare ben oltre la celebrazione liturgica:

Spesso purtroppo accade che, pur vivendo un bel percorso da fidanzati, già dopo le nozze c'è un nuovo allontanamento dalla parrocchia. Proprio nella sfida che questo contesto culturale ci chiede, diventa allora particolarmente importante un nuovo innesto di quella *piccola chiesa domestica*, appena nata, nell'abbraccio della comunità. Ecco allora che gli incontri per la preparazione al matrimonio devono trasformarsi in relazioni umane profonde: insomma, funziona quando con almeno un sacerdote, una delle coppie di sposi che li accompagnano, i fidanzati si sentono a casa e continuano a sentirsi tali anche dopo le nozze⁴⁰.

Se il problema dell'uomo moderno è il suo isolamento e la perdita di una dimora stabile, la proposta della fede non può consistere in una versione aggiornata della *fuga mundi*, o al massimo in un'immersione nell'interiorità. Al contrario, è tornando a definire un'architettura delle relazioni vitali, degli ambiti, spazi, racconti, istituzioni e tradizioni, che si offre un punto di riferimento corporeo e dinamico⁴¹. Se dovessimo individuare una lacuna nella cura della famiglia, essa sarebbe certamente lo squilibrio tra l'attenzione ai fidanzati e quella verso gli sposi e le giovani coppie: «In tante situazioni, in tante parrocchie, abbiamo abbandonato dopo il corso prematrimoniale le coppie al loro destino,

³⁹ Cf. F. FELIZIANI KANNHEISER, *Imparare ad essere madre dalle madri: sfide e opportunità per la comunità cristiana*, in E. BIEMMI (ed.), *Il secondo annuncio. 1. Generare e lasciar partire*, EDB, Bologna 2014, pp. 127-133.

⁴⁰ P. GENTILI, *Il cambio di passo della nuova esortazione*, in «Orientamenti pastorali» 64 (2016), p. 53.

⁴¹ Cf. J. GRANADOS, *Dopo Amoris laetitia: i cammini del matrimonio e della famiglia*, in «Anthropotes» 32 (2016), pp. 271-272.

senza offrire cammini di crescita spirituale e umana e senza prenderci cura delle diverse situazioni»⁴².

Naturalmente una rinnovata pastorale della famiglia implicherebbe numerosi altri approfondimenti. Alcuni sono centrali in *Amoris laetitia* e più in generale nel magistero di papa Francesco, come ad esempio la bellezza del matrimonio come autentica vocazione cristiana. Molto spesso l'attuale pontefice esprime riserve verso un tipo di approccio negativo, più orientato alla critica del mondo e della sua mentalità, che realmente capace di esprimere una proposta di vita affascinante. Può essere vero che la cultura contemporanea incoraggi forme di vita alternative alla coniugalità e che sovente presenti il matrimonio come una sovrastruttura anacronistica. Per suscitare una riflessione che sappia generare un cambiamento, tuttavia, la sola censura non basta più. Occorre rimotivare le scelte dei cristiani come quelle più genuinamente umane, non solo eticamente più corrette. Il solo sguardo morale rischia di ripresentare sotto altre vesti una situazione con cui la Chiesa si è dovuta confrontare a lungo, e cioè la compatibilità tra cristianesimo e storia. Se si prescinde dagli ultimi cinquant'anni, quanto spesso la Chiesa ha parlato di matrimonio come vocazione? Oppure della creaturalità umana come "immagine e somiglianza" di Dio? Della coniugalità in termini sacramentali e non contrattuali? Non esiste forse una sproporzione storica tra il *remedium concupiscentiae* e chiamata alla santità familiare? Ancora oggi chi si spinge a parlare con sufficiente lucidità della missionarietà della famiglia? È vero che la riflessione recente ha messo a tema tutti questi ambiti e li ha proposti sotto una rinnovata luce. Ciò non toglie però che l'eredità di una particolare visione matrimoniale sia ancora presente e continui ad attecchire anche nelle giovani generazioni, che tutti penseremmo ormai al riparo da questo orizzonte. Il lavoro di risignificazione è ancora lungo⁴³.

Un altro ambito connesso con quanto si stava affermando è la riflessione sull'idoneità degli sposi al matrimonio. Anche in questo caso le implicazioni antropologiche, teologiche, sacramentali e canoniche

⁴² L. VISCARDI - C. GENTILI, *Accompagnare, discernere, integrare nel postmoderno secondo Amoris laetitia*, in: «Orientamenti pastorali» 65 (2017), p. 38.

⁴³ Cf. E. RUPINI (ed.), *Studiare la famiglia che cambia*, Carocci, Roma 2011; M. SANTORO, *Conoscere la famiglia e i suoi cambiamenti*, Carocci, Roma 2013; M. MERUZZI, *Famiglia (non) per caso. Sette principi biblici per una vita piena in famiglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

sarebbero complesse⁴⁴. Può essere sufficiente, per le pretese di questo saggio, ricordare semplicemente che l’affermazione per la quale il matrimonio è una vera e propria vocazione ne implica un’altra, e cioè che non tutti sono chiamati al matrimonio. Si tocca qui il rovescio del punto precedente: se la dimensione contrattuale poneva in eccessivo risalto l’aspetto giuridico e formale del matrimonio, e poneva ingiustamente in secondo piano la dimensione dell’amore, qui il problema è l’illusione che la pura relazionalità emozionale saprà garantire un’unione stabile e felice. Occorre chiedersi se il giuridicismo di chi ci ha preceduto non sia stato sostituito da un ingenuo sentimentalismo. In che modo l’accompagnamento dei fidanzati e degli sposi tiene conto della formazione umana? Psicologia, terapia, analisi sono ancora tabù impronunciabili nei nostri ambienti o efficaci strumenti di maturazione e di discernimento?

Ancora: una rinnovata concezione del matrimonio non esprime anche la necessità di una pastorale integrata? Proprio coerentemente con quanto affermato in precedenza, se il matrimonio non è più pensabile come una semplificazione della vita in termini di “sistemazione”, ma semmai come una complessificazione, gli strumenti pastorali tipici del passato non risultano inefficaci?⁴⁵ Una pastorale giovanile per classi scolastiche, solo per fare un esempio, che quindi rischia di perdere i giovani all’ingresso dell’università perché la sede dell’ateneo è il più delle volte lontana, non chiede un ripensamento? L’accompagnamento dei fidanzati non dovrebbe essere, come qualcuno provocatoriamente ha affermato, un accompagnamento “per fidanzarsi”? Le proposte della cosiddetta “pastorale d’ambiente” non potrebbero dire qualcosa di nuovo per la nostra situazione attuale, anche se chiedono una flessibilità che i percorsi tradizionali non pretendono? I giovani fidanzati sono per lo più studenti, così come gli sposi sono lavoratori. Una proposta che li riguardi

⁴⁴ Si tratta di un tema ampiamente trattato dalla riflessione canonistica recente. Più lacunosa appare invece la declinazione teologica: cf. P. PELLEGRINO, *Il consenso matrimoniale nel codice di diritto canonico latino*, Giappichelli, Torino 1998; H. FRANCESCHI – M. ORTIZ (ed.), *Verità del consenso e capacità di donazione: temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, Università della Santa Croce, Roma 2009; M.R. MARELLA - G. MARINI, *Di cosa parliamo quando parliamo di famiglia. Le relazioni familiari nella globalizzazione del diritto*, Laterza, Bari - Roma 2014.

⁴⁵ Cf. F.G. BRAMBILLA, *La pastorale della Chiesa in Italia: dai tria munera ai “cinque ambiti”*, in «Orientamenti pastorali» 61 (2013), pp. 6-22; L. BRESSAN, *Una Chiesa che impara a cambiare*, in «Rivista del clero italiano» 98 (2017), pp. 420-433.

dovrebbe appunto integrare pastorale giovanile, vocazionale, familiare e del lavoro. Non solo: dovrebbero sentirsi chiamati in causa anche gli uffici della pastorale della cultura, dello sport e del tempo libero, dal momento che la vita dei fidanzati e dei coniugi è fatta di tutti questi momenti insieme e non può essere scissa se non artificialmente. Si tratta di sentieri articolati, che non è ovviamente possibile esplorare esaustivamente in questa sede, eppure irrinunciabili per la nostra proposta.

L'impulso fondamentale di *Amoris laetitia* - e la sua consegna più preziosa per gli anni a venire - mi sembra sia il ricentramento pastorale della dottrina, il fatto cioè che non venga più proposta una norma morale dall'alto da applicare in tutte le situazioni, ma venga invertito l'ordine del procedere: prima il discernimento di ogni situazione particolare, poi, eventualmente, un itinerario di tipo spirituale e quindi morale. L'intenzione del documento di papa Francesco è simile a quella che ha mosso quasi sessant'anni fa Giovanni XXIII nella convocazione del Vaticano II⁴⁶. Come il concilio è stato consegnato alle Chiese locali perché fosse recepito nei diversi contesti ecclesiali del mondo, così *Amoris laetitia* affida alle singole comunità un salutare ripensamento di forme e tempi di accompagnamento e cura degli sposi.

ENRICO BRANCOZZI
Via della Rocca, 1
63900 - Fermo (FM)
enrico.brancozzi@gmail.com

Abstract

Amoris laetitia ha riportato la famiglia al centro dell'interesse della Chiesa e della sua cura pastorale, aprendo inediti sentieri di riflessione teologica, morale, giuridica e spirituale. Difficilmente in tempi recenti un documento magisteriale ha suscitato un dibattito così diffuso. Sebbene gli stimoli dell'esortazione postsinodale siano numerosi, tuttavia le prassi pastorali delle Chiese locali fanno fatica a recepire gli inviti alla creatività e all'inculturazione. Esse risultano spesso obsolete, calibrate su una situazione sociale ed ecclesiale che non esiste più.

⁴⁶ Cf. STECCANELLA, *La pastoralità in Amoris laetitia*, cit., pp. 662-665.

L’accompagnamento “al” e “nel” matrimonio necessita di un ripensamento che agisca sulla motivazione, prima ancora che sulle forme e sui contenuti.

Amoris laetitia has once again brought the family to the centre of the Church’s interest and pastoral care, opening inedited “pathways” of theological, moral, juridical and spiritual reflection. A magisterial document has rarely caused such a widespread debate in recent times. However, although the Post-Synodal Exhortation is very stimulating, standard pastoral procedures from local Churches struggle in assimilating its invitation to creativity and enculturation. These procedures are often evidently obsolete, measured upon social and ecclesial situations that are now inexistent. Pastoral accompaniment “towards” and “during” marriage needs to be thought anew in its underlying motivations, rather than first and foremost in its form and contents.

Parole chiave

Amoris laetitia, famiglia, cura pastorale, creatività, inculturazione, matrimonio, motivazione

Keywords

Amoris laetitia, family, pastoral care, creativity, inculturation, matrimony, motivation



**LA TRINITÀ “GREMBO” DELLA RELAZIONE SPONSALE.
LA FAMIGLIA, RIFLESSO DEL “VOLTO” DIVINO,
NELL’ORIZZONTE DELLA RIVELAZIONE
E DI *AMORIS LAETITIA***

Daniele Cogoni*

Premessa: la fede esegesi dell’umano

L’anno della fede celebratosi dall’11 ottobre 2012 al 24 novembre 2013 ha coinciso nel suo inizio con il cinquantesimo anniversario dell’apertura del Concilio Vaticano II (11 ottobre 1962), definito da Paolo VI il Concilio della fede¹. Inoltre, nel suo svolgersi, ha visto succedere Francesco a Benedetto XVI sul soglio pontificio. È degno di nota il fatto che il nuovo pontefice ha desiderato iniziare il suo ministero dichiarando, nella sua prima enciclica *Lumen fidei*, di voler proseguire quanto iniziato dal suo predecessore, ribadendo con lui l’importanza della centralità della fede.

Queste considerazioni sulla fede - in continuità con tutto quello che il Magistero della Chiesa ha pronunciato circa questa virtù teologale - intendono aggiungersi a quanto Benedetto XVI ha scritto nelle Lettere encicliche sulla carità e sulla speranza. Egli aveva già quasi completato una prima stesura di Lettera enciclica sulla fede. Gliene sono profondamente grato e, nella fraternità di Cristo, assumo il suo prezioso lavoro, aggiungendo al testo alcuni ulteriori contributi. Il successore di Pietro, ieri, oggi e domani, è infatti sempre chiamato a “confermare i fratelli” in quell’incommensurabile tesoro della fede che Dio dona come luce sulla strada di ogni uomo. Nella fede, dono di Dio, virtù soprannaturale da Lui infusa, riconosciamo che un grande Amore ci è

* Professore ordinario di teologia dogmatica e teologia sacramentaria presso l’Istituto Teologico Marchigiano.

¹ «Se il Concilio non tratta espressamente della fede, ne parla ad ogni pagina, ne riconosce il carattere vitale e soprannaturale, la suppone integra e forte, e costruisce su di essa le sue dottrine. Basterebbe ricordare le affermazioni conciliari [...] per rendersi conto dell’essenziale importanza che il Concilio, coerente con la tradizione dottrinale della Chiesa, attribuisce alla fede, alla vera fede, quella che ha per sorgente Cristo e per canale il magistero della Chiesa» (PAOLO VI, *Udienza generale*, 8 marzo 1967, in ID., *Insegnamenti* V, LEV, Città del Vaticano 1967, p. 705).

stato offerto, che una Parola buona ci è stata rivolta e che, accogliendo questa Parola, che è Gesù Cristo, Parola incarnata, lo Spirito Santo ci trasforma, illumina il cammino del futuro, e fa crescere in noi le ali della speranza per percorrerlo con gioia. Fede, speranza e carità costituiscono, in un mirabile intreccio, il dinamismo dell'esistenza cristiana verso la comunione piena con Dio².

Le parole di papa Francesco sono ben chiare e non lasciano alcun dubbio sul fatto che la fede si caratterizza come fatto storico, come adesione alla Parola incarnata. Tutto ciò comporta che uno dei compiti più importanti della Chiesa del terzo millennio sia aiutare i fedeli a comprendere più profondamente che il fondamento della fede cristiana è «l'incontro con un avvenimento, con una Persona che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»³.

Questo è tanto più importante quanto più ci si rende conto che, al presente, la “questione della fede” si pone come la più grande sfida pastorale. Se ciò è vero in linea generale, lo è altrettanto quando si affronta, come Chiesa, il tema della famiglia.

Consapevole del fatto che la questione della fede sembra essere sempre più bandita dalla nostra cultura contemporanea e di conseguenza dagli attuali vissuti familiari, Benedetto XVI, nel 2006, rivolgendosi al clero della Diocesi di Roma, così si esprimeva:

Solo la *fede* in Cristo e solo la compartecipazione della fede della Chiesa salva la famiglia e, d'altra parte, solo se viene salvata la famiglia la Chiesa può vivere. Io adesso non ho la ricetta di come fare questo. Ma, mi sembra, che dobbiamo sempre tenerlo presente. Perciò dobbiamo fare tutto ciò che favorisce la famiglia: circoli familiari, catechesi familiari, insegnare la preghiera in famiglia. Questo mi sembra molto importante: dove si prega insieme si rende presente il Signore, si [...] può anche rompere la “sclerocardia”, quella durezza del cuore che, secondo il Signore, è il vero motivo del divorzio. Nient'altro, solo la presenza del Signore ci aiuta a vivere realmente quanto era dall'inizio voluto dal Creatore e rinnovato dal Redentore⁴.

² FRANCESCO, *Lumen fidei*, lettera enciclica sulla fede, Roma, 29 giugno 2013, n. 7.

³ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, lettera enciclica sull'amore cristiano, Roma, 25 dicembre 2005, n. 1. Cf. AL

⁴ ID., *Discorso al clero della Diocesi di Roma*, 2 marzo 2006, in ID., *Pensieri di fede per una vita felice*, Mondadori, Milano 2013.

A queste parole fanno eco quelle di S. Martinez, noto consultore del Pontificio Consiglio per la Famiglia, il quale ritiene che «in tanti modi occorre oggi aiutare la famiglia a “vincere” il male che l’assedia; ma nessuna formula tecnica, economica, giuridica o politica potrà mai bastare senza la *fedede*»⁵.

È dunque la rimessa in gioco della *centralità della fede* e del suo riferirsi al grande disegno divino della Rivelazione che sta alla base dell’avanzamento di una *pastorale familiare fruttuosa*, capace di illuminare il presente della relazione uomo-donna e della famiglia in maniera creativa, alimentandosi alla fonte della perenne novità della Parola di Dio, l’unica in grado di pronunciarsi nel tempo senza mai perdere la sua eterna freschezza e la sua capacità di additare quel futuro (che è già e non ancora) in cui la storia, ogni storia, trova compimento.

D’altra parte papa Francesco, all’inizio del suo pontificato, ancora nell’enciclica *Lumen fidei*, con estrema nitidezza aveva ribadito che:

Il primo ambito in cui la fede illumina la città degli uomini si trova nella famiglia [...]. Promettere un amore che sia per sempre è possibile quando si scopre un disegno più grande dei propri progetti, che ci sostiene e ci permette di donare l’intero futuro alla persona amata [...]. La fede [...] fa scoprire una grande chiamata, la vocazione all’amore, e assicura che quest’amore è affidabile, che vale la pena di consegnarsi ad esso, perché il suo fondamento si trova nella fedeltà di Dio, più forte di ogni nostra fragilità⁶.

Alla luce di ciò, oggi più che mai non si tratta di “discutere” sul matrimonio cristiano, bensì di riscoprire con umiltà la fede che lo caratterizza e lo sostiene; una fede che non riposa su ragionamenti umani, bensì sul pensiero stesso di Dio, sul suo dirsi storico (mediante parole e opere), sul suo interpellare concretamente l’uomo di ogni epoca e di ogni cultura. In tal senso

la fede non è mai stata semplicemente un adattamento spontaneo all’inclinazione dell’esistenza umana; è stata invece sempre una decisione che chiama in causa il nucleo più profondo dell’esistenza, che ha sempre

⁵ S. MARTINEZ, *Intervista*, in «Avvenire» del 26 ottobre 2013.

⁶ FRANCESCO, *Lumen fidei*, cit., nn. 52-53.

richiesto all'uomo una conversione, ottenibile unicamente attraverso una risoluta determinazione⁷.

L'atto di fede, quando si ancora alla Rivelazione, non può non abbracciare il disegno divino, la pienezza d'amore e di comunione che viene offerta all'uomo e dunque le ragioni della sua concreta praticabilità storica. Qui è messa in gioco, insieme alla fede, la stessa questione antropologica di sempre: «Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi? Il figlio dell'uomo perché te ne curi?» (Sal 8,6). Infatti, la risposta che la Chiesa, dal suo sorgere, offre all'umanità, sta nell'annuncio del Volto trinitario di Dio che illumina l'umano e porta uomo e donna alla loro massima bellezza.

L'annuncio della Chiesa, senza tentennamenti avanza in ogni contesto storico, rimarcando nello scorrere del tempo che è solo Cristo - il Verbo eterno del Padre concepito per opera dello Spirito Santo - la verità dell'uomo; è Lui solo a svelare pienamente l'uomo all'uomo, ossia a rivelargli la grandezza e la bellezza della sua dignità personale, sponsale, familiare e comunitaria.

Evidentemente, perché la fede sia reale, connessa all'autentico insegnamento della Chiesa fedele alla Rivelazione, occorre non distogliere mai lo sguardo alla *Parola di Dio* custodita nella Tradizione, primo e ineludibile riferimento dell'insegnamento e del discernimento del Magistero; ciò emerge dallo stesso impianto dato da papa Francesco nei primi capitoli dell'esortazione *Amoris laetitia*, in piena linea con le istanze della *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II⁸.

Quando diciamo "Parola di Dio" intendiamo anzitutto e soprattutto il Verbo, Figlio eterno del Padre, incarnato, crocifisso, morto e risorto. Egli è la Parola unica della Scrittura dal momento che «Dio, attraverso tutte le parole della Sacra Scrittura, non dice che una sola Parola, il suo unico Verbo, nel quale esprime se stesso interamente»⁹.

⁷ BENEDETTO XVI, *Al cuore della fede. Il mio cristianesimo*, Rizzoli, Milano 2013, p. 15.

⁸ Cf. R. PENNA, *La Bibbia e il Concilio Vaticano II. Rapporto tra esegesi, teologia e vita*, in «Marianum» 1-2 (2016), pp. 499-517; e anche: C. G. GARCÍA, *El uso de la Sagrada Escritura en Amoris laetitia*, in «Antropotes» 2 (2016), pp. 347-354. Si veda inoltre: N. GALANTINO, *Amoris laetitia e forme del sapere*, in «Lateranum» 1 (2017), p. 131.

⁹ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano 1992, n. 102.

Nella consapevolezza che è proprio la Scrittura a conferire il tono adeguato ad ogni discorso ecclesiale¹⁰, papa Francesco invita ad uno

sguardo fatto di fede e di amore, di grazia e di impegno, di famiglia umana e di Trinità divina [così da contemplare] la famiglia che la Parola di Dio affida nelle mani dell'uomo, della donna e dei figli perché formino una comunione di persone che sia immagine dell'unione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo¹¹.

Il suo è un invito a che la Chiesa trovi incessantemente nella Scrittura il suo nutrimento e il suo vigore, dal momento che attraverso essa non accoglie soltanto una parola umana, ma quello che è realmente: Parola di Dio¹². In tal senso non è mai troppo l'esame che si può condurre sul testo Sacro così da attingere senza mai stancarsi all'iniziale *svelamento*, da parte di Dio, della bellezza della persona umana e della relazione uomo-donna, con tutto ciò che essa comporta.

Tale svelamento veicola delle verità che permeano la storia, ne rivelano il senso, ma anche la trascendono, dal momento che Dio parla negli eventi della storia, ma non si lascia mai ridurre da essi: *Verbum Domini non est alligatum* (2Tm 2,9).

Certamente l'uomo può valutare nella piena libertà la portata della Rivelazione, potrà accoglierne o meno il contenuto, ma non sarà la sua valutazione o la sua libera accoglienza a rendere autorevole Dio e pertinente la sua Parola. L'autorevolezza di Dio permane in Se stesso e non nella valutazione che l'uomo può fare di Lui. Il suo “Essere colui che è”, e insieme quanto Lui svela di Sé e dell'uomo, rimarrà comunque e sempre autorevole, anche se un giorno sulla faccia della terra, per assurdo, non vi fosse più nessun uomo a dargli credito.

Venir meno ad una costante recezione della Parola di Dio comporta dunque il rischio di presentare le verità cristiane prescindendo da ciò che il Creatore desidera per la sua creatura, nella perfezione della conoscenza che Lui ha della stessa, finendo per ridurre anche il matrimonio alle mode del momento¹³, oppure ad «un ideale teologico [...] astratto, quasi artificialmente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle

¹⁰ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, esortazione apostolica post sinodale sull'amore nella famiglia, Roma, 19 marzo 2016, n. 6.

¹¹ *Ibid.*, n. 29.

¹² Cf. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, cit., n. 104.

¹³ Cf. FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 35.

effettive possibilità delle famiglie così come sono»¹⁴, precludendosi la possibilità di pervenire all’attuazione di «vie pastorali che orientino a costruire famiglie solide e feconde secondo il piano di Dio»¹⁵.

La perfetta conoscenza del matrimonio, che può attribuirsi solo a Dio, ci è stata da Lui rivelata e questa interpella l’uomo circa la possibilità che egli possa fidarsi di Lui, della sua Parola, del suo progetto d’amore. In ciò risiede precisamente la sostanza della fede che sta a fondamento di qualsiasi pretesa di identità cristiana, di pensiero cristiano, o di vita cristiana; una fede che consiste nel dinamismo costante del far propri il pensiero e il volere di Dio, ritrovandosi pienamente espressi in essi, così che Egli possa “dirsi” nella vita di ogni credente liberato dalla Verità e sostenuto dalla Grazia. È infatti la Verità che rende liberi e non la libertà che rende veri!

Come dice il profeta Isaia, «l’erba si secca, il fiore appassisce, ma la Parola del nostro Dio dura per sempre» (Is 40,8), ed è alla Parola che occorre sempre ritornare, con umiltà, evitando di soccombere a quelle sottili forme «di condizionamento, di censura, di rimozione [...] nei modi della strumentalizzazione o della valorizzazione selettiva e funzionale a fini diversi da quelli per cui viene comunicata»¹⁶.

Non vi è dubbio che proprio nel ritorno alla “Parola” il matrimonio incontra oggi, decisiva, la questione del suo futuro¹⁷.

1. L’insegnamento “antico e nuovo” di Gesù sul matrimonio

Tenendo conto di quanto affermato da papa Francesco sul fatto che «possiamo riscontrare che la Parola di Dio non si mostra come una sequenza di tesi astratte, bensì come una compagna di viaggio anche per le famiglie»¹⁸, procediamo attraverso l’evidenziazione di alcuni passi all’interno dei numerosi dati scritturistici inerenti il tema del matrimonio.

¹⁴ *Ibid.*, n. 36.

¹⁵ *Ibid.*, n. 8.

¹⁶ M. CROCIATA, *Relazione tenuta all’incontro dei docenti di teologia di tutte le sedi dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, in «Osservatore Romano» del 19 settembre 2012.*

¹⁷ Cf. G. ZANNONI, *“In uscita” incontro all’amore. Leggendo Amoris laetitia*, Marietti, Genova 2017, p. 84.

¹⁸ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 22.

In ciò è opportuno partire dalla *coniunzione tra Antico e Nuovo Testamento* così come viene operata dai Vangeli sinottici (cf. Mc 10,1-12; Lc 16,18; Mt 19,3-9), i quali narrano l'episodio di una disputa tra i farisei e Gesù, ricondotta da quest'ultimo a quanto costituisce il *fondamento del matrimonio*¹⁹.

In verità la disputa in esame è considerata dagli esegeti nei termini di una “questione sul divorzio”, esposta tra l'altro anche in Mt 5,31-32, cosa questa ribadita anche dall'esortazione *Amoris laetitia*²⁰. Tuttavia, se si considera *quanto Gesù esprime* in risposta alle domande dei farisei, ne emerge che il suo insegnamento mira piuttosto a rinsaldare la mente e il cuore degli ascoltatori circa la bellezza di *quanto Dio ha disposto* in principio per l'uomo e la donna, piuttosto che disquisire sulle condizioni in cui ad essi sia “permesso” o “non permesso” divorziare. Va detto inoltre che l'insegnamento di Gesù attinge alla più genuina tradizione biblica antico testamentaria sul matrimonio; ne consegue che esso è fondamentale per comprendere in che modo tale visione “antica” viene ripresa e interpretata alla luce del “nuovo” annuncio del Regno di Dio.

Se è vero pertanto che in tale *continuità tra antico e nuovo* le parole donateci da Gesù conducono ben oltre la semplice e riduttiva questione sul divorzio, nulla vieta di considerare il messaggio che ne emerge come l'autentico *Vangelo della famiglia*. D'altra parte,

l'alleanza sponsale, inaugurata nella creazione e rivelata nella storia della salvezza, riceve la piena rivelazione del suo significato in Cristo e nella sua Chiesa. Da Cristo attraverso la Chiesa, il matrimonio e la famiglia ricevono la grazia necessaria per testimoniare l'amore di Dio e vivere la vita di comunione. Il Vangelo della famiglia attraversa la storia del mondo sin dalla creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio (cf. Gen 1,26-27) fino al compimento del mistero dell'Alleanza in Cristo alla fine dei secoli con le nozze dell'Agnello (cf. Ap 19,9)²¹.

Volgendo l'attenzione al messaggio di Cristo sul matrimonio, va detto che in Marco l'episodio della disputa a cui esso è connesso è riportato in termini essenziali (cf. Mc 10,1-12), mentre in Luca (cf. Lc 16,18) non si parla di esso, ma soltanto si attesta un breve detto di Gesù

¹⁹ Vi è da dire che *Amoris laetitia* dà una particolare rilevanza a questo insegnamento di Gesù, soprattutto ai nn. 9-13, 62 e 71.

²⁰ Cf. *ibid.*, n. 19.

²¹ *Ibid.*, n. 63, in riferimento alla *Relatio Synodi* 2014, n. 12.

estrapolato probabilmente dalla disputa stessa. In Matteo la narrazione dell'episodio è invece più ampia:

Gli si avvicinarono alcuni farisei per metterlo alla prova e gli chiesero: “È lecito a un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?” Egli rispose: “Non avete letto che il Creatore da principio *li fece maschio e femmina* e disse: *Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una carne sola?* Così non sono più due, ma una sola carne. Dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto”. Gli domandarono: “Perché allora Mosè ha ordinato di darle l'atto di ripudio e ripudiarla?”. Rispose loro: “Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, all'inizio però non fu così. Ma io vi dico: Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di unione illegittima, e ne sposa un'altra, commette adulterio (Mt 19,3-9).

Il brano di Matteo mette in luce la disputa rabbinica sugli eventuali motivi che avrebbero legittimato il divorzio, i quali dividevano la scuola di Hillel da quella di Shammai²². Entrambe le scuole facevano riferimento, interpretandolo secondo punti di vista diametralmente opposti, al contenuto di Dt 24,1-4:

Quando un uomo ha preso una donna e ha vissuto con lei da marito, se poi avviene che ella non trovi grazia ai suoi occhi, perché egli ha trovato in lei *qualche cosa di vergognoso (ervàt davar)*, scriva per lei un libello di ripudio e glielo consegni in mano e la mandi via dalla casa.

La contrapposizione (non lontana per certi versi da quella attuale dei credenti su tematiche affini) sorgeva dalla rispettiva comprensione delle parole ebraiche *ervàt davar*. La singola parola *ervàt*, in quanto riferita in genere alla condotta sessuale, faceva concludere alla scuola di Shammai che il divorzio fosse ammesso solo a seguito di un fatto vergognoso in campo sessuale. La scuola di Hillel considerava invece tutte e due le parole - riscontrabili anche in un altro passo biblico: «Egli non dovrà vedere in te alcuna cosa sconcia (*ervàt davar*) perché si ritrarrebbe da te» (Dt 23,15) - ritenendo che il marito potesse divorziare dalla moglie per qualsiasi cosa di sconveniente avesse trovato in lei.

I due schieramenti, contrapposti in quanto a rigorismo e lassismo, erano comunque concordi nell'ammettere il ripudio, cosa questa che nel

²² Cf. TALMUD BABILONESE, *Trattato Gittin*, 9,10.

V secolo a.C. era stata invece chiaramente riprovata, insieme all'adulterio, dal profeta Malachia:

Non fece Egli un essere solo dotato di carne e soffio vitale? Che cosa cerca quest'unico essere, se non prole da parte di Dio? Custodite dunque il vostro soffio vitale e nessuno tradisca la donna della sua giovinezza. Perché *io detesto il ripudio*, dice il Signore, Dio d'Israele, *e chi copre d'iniquità la propria veste*, dice il Signore degli eserciti. Custodite dunque il vostro soffio vitale e non siate infedeli (Ml 2,15-16).

Dimentichi delle esortazioni etiche di Malachia²³, i farisei pongono a Gesù una domanda il cui scopo era quello di condurlo ad una presa di posizione a favore dell'una o dell'altra scuola, o comunque a favore o contro il divorzio, rivendicato in nome di Mosé. Se Gesù avesse risposto negativamente, dicendo che non era giusto il ripudio, si sarebbe posto in contraddizione con l'ordine stabilito da Mosé; se invece avesse risposto positivamente si sarebbe ritrovato coinvolto nel cuore della disputa tra Hillel e Shammai.

Gesù non entra direttamente nella problematica, evitando qualsiasi strumentalizzazione. La sua risposta, contenuta in una "contro-domanda" *va oltre ogni visione meramente giuridica* e si appella alla conoscenza che i farisei pretendevano di avere nei confronti della stessa Scrittura a cui si riferiscono citando Mosè, ma che trascurano nel suo contenuto più alto, ossia in ciò che sta ben al di sopra dello stesso Mosé²⁴. Gesù ribalta così i termini della questione, passando dalla disputa sul divorzio al

²³ I testo di Malachia è riportato da papa Francesco nel IV capitolo di *Amoris laetitia*, al n. 123, nel sottoparagrafo dedicato all'esclusività indissolubile del matrimonio.

²⁴ Occorre ricordare che Dt 24,1-4 appartiene al *Codice deuteronomistico* e non al *Codice dell'Alleanza*. Nel Pentateuco troviamo infatti tre grandi raccolte normative: il Codice dell'Alleanza (Es 20,22-23,19); la Legge di Santità (Lev 17-26); il Codice Deuteronomico (Dt 12-26). Lo stesso Pentateuco stabilisce che vi sia una *fondamentale distinzione tra Decalogo e altre Leggi*: il Decalogo fu trasmesso direttamente da Dio (Es 20,2; Dt 5,6); le altre Leggi furono trasmesse da Mosè (Es 20,18-22; Dt 5,22-31). Non è dunque possibile, da un punto di vista biblico, ritenere la legge mediata da Mosè superiore alla Legge rivelata direttamente da Dio. Questo giustifica l'intervento puntuale di Gesù che si pone sulla scia del monito del profeta Malachia, radicalizzandone il contenuto in direzione di un recupero non solo del Decalogo, ma addirittura del progetto originario di Dio sull'uomo e sulla donna.

«disegno primordiale»²⁵ di Dio, all'originaria «rappresentazione della coppia umana nella sua realtà fondamentale»²⁶:

“Non avete letto che il Creatore da principio *li fece maschio e femmina e disse [...]: i due diventeranno una carne sola? [...]; quello che Dio ha congiunto l'uomo non lo separi*”.

Ciò che è fondamentale non è che cosa sia permesso, bensì quale sia la *condizione stabilita da Dio* in quanto Creatore, così come emerge da Gen 1,27 e 2,24, che Gesù cita puntualmente.

Così, di fronte alle obiezioni sollevate dai farisei che si rifacevano alla legislazione mosaica interpretandola secondo differenti visioni, *Gesù offre una risposta “di principio”*: ciò che conta è anzitutto ciò che sta all'origine, *ciò che sta a cuore al Creatore*, e non quanto emerge dai rimaneggiamenti umani che pretendono di ridurre e ammorbidire la verità a giustificazione delle proprie incoerenze e mediocrità o a sostegno delle proprie visioni ideologiche. Per questo Gesù aggiunge:

“all'*inizio* però non fu così”.

Ossia, detto in altri termini, non fu come ora voi pretendete di stabilire arbitrariamente. Gesù auspica il ritorno a ciò che sta all'inizio e più precisamente al profondo *significato dell'essere umano in quanto uomo e donna, immagine e somiglianza di Dio*, significato che *fonda la corretta relazione tra soggetti personali* caratterizzati dalla loro differenziazione sessuale, relazione che implica la fedeltà. D'altra parte il più profondo esplicitarsi di una realtà sta proprio nel suo essere ciò per cui è stata creata, così che il suo autentico significato si trova nella sua stessa origine, un'origine che il comando di Dio attesta nel momento in cui chiede all'uomo e alla donna di essere esattamente se stessi:

“Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una *carne sola*”.

In tale prospettiva Gesù fa capire chiaramente che è da questo comando supremo e originario che si deve partire, e non dalla legislazione mosaica che Dio ha “permesso” dopo aver constatato la

²⁵ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 9.

²⁶ *Ibid.*, n. 10.

“sclerocardia” del suo popolo. In sostanza occorre uscire, ieri come oggi, dal problema contingente della permissività del divorzio, per porre l’accento sull’istanza permanente della “legge ontologica” insita nella struttura umana costituita da Dio nel suo atto creatore. Qui non si tratta di istituzionalizzare un’eventuale ontologia biblica, ma di attingere, nella fede, alla “forma originaria” del matrimonio, precedente a qualunque sua istituzionalizzazione.

Recuperare con Gesù e in Gesù, unigenito Figlio di Dio, l’insegnamento dei «due grandiosi capitoli iniziali della Genesi»²⁷, come più volte ha fatto il recente magistero pontificio, significa immergersi nell’espressione più genuina della fede biblica di Israele e della Chiesa circa la volontà divina sul rapporto uomo-donna, evitando di cadere nelle trappole dei facili allontanamenti dalla verità dovuti agli arrangiamenti umani. Ed è proprio qui che si può intercettare, al massimo grado, la questione antropologica di sempre.

Ne emerge infatti una concezione della persona, della coppia, della nuzialità e della famiglia colta nella sua «realtà fondamentale»²⁸, che se rapportata con quella dell’antico vicino oriente e dei popoli confinanti, presenta aspetti decisamente singolari, anzi, addirittura unici per la mentalità del tempo, ma anche, occorre dirlo, per il nostro tempo²⁹ e per tutti i tempi³⁰, dal momento che è Dio stesso che si pronuncia sulla sua opera, ed è proprio qui, in questo aspetto cruciale, che si colloca evidentemente anche l’indiscutibile elemento dell’*indissolubilità* riaffermata³¹ e ratificata da Gesù:

“Così non sono più due, ma una sola carne. Dunque l’uomo non divida quello che Dio ha congiunto”.

Non vi è bisogno di operare alcuna disquisizione a riguardo, se solo si considera che l’indissolubilità non deriva “primariamente” dall’impegno degli sposi³² (sebbene non lo escluda), ma anzitutto

²⁷ Ivi.

²⁸ Ivi.

²⁹ Cf. A. NEPI, *Il mistero della coppia nella metastoria di Gen 1-3*, in «Firman» 62 (2016), pp. 10-11.

³⁰ Cf. FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 13.

³¹ Cf. *ibid.*, n. 62.

³² Cf. G. ZANNONI, *Evento coniugale e certezza morale del giudice. L’interpretazione “vitale” della norma*, LEV, Città del Vaticano 2015, pp. 159-160.

dall'impegno di Dio, dal fatto che è Lui a coinvolgersi nell'umano, in quella consapevole, libera e voluta relazione interpersonale tra l'uomo e la donna che egli "congiunge" irrevocabilmente in "una sola carne", evento questo a cui si ricollega il comando: "Dunque l'uomo non divida...", un comando, come afferma papa Francesco, che non è un giogo, un pesante obbligo, o una legge da vivere con rassegnazione³³, ma «"dono" fatto alle persone unite in matrimonio»³⁴, e dunque una «appartenenza del cuore, là dove solo Dio vede»³⁵.

Se l'uomo e la donna uniti liberamente in matrimonio si sottraggono al *dono* di tale irrevocabile appartenenza reciproca, all'*una caro* realizzata nel Suo Amore, evidentemente contraddicono ciò che Dio stesso ha realizzato in essi a partire dal loro consenso; contraddicono quel "noi amoroso" che accoglie in sé la presenza di Dio, da cui dipende anche la loro felicità.

2. Verso la pienezza dell'*immagine Dei*

L'insistenza di Gesù sul *principio* e sull'*inizio* dà alle sue parole un'autorevolezza superiore, poiché si pone a partire dal fondamento³⁶, dall'originaria realtà della *persona umana nella sua costituzione di corpo e anima* e insieme dalla realtà della *famiglia archetipica* (la famiglia di

³³ Cf. FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., nn. 62, 134 e 319.

³⁴ *Ibid.*, n. 62. Papa Francesco ribadisce più volte, e con chiara fermezza, l'insegnamento di Dio nella Genesi, di Gesù e della Chiesa sull'indissolubilità e dunque sul "per sempre" del matrimonio. Si vedano in particolare i nn. 52, 53, 62, 77, 86, 123, 124, 134, 178, 200, 218, 243, 319.

³⁵ Cf. *ibid.*, n. 319.

³⁶ Va detto che citando Gen 1,27 e 2,24 Gesù recupera non solo il contenuto della Torah in riferimento al matrimonio, ma anche dei testi storici, sapienziali e profetici (cf. Tb 8,5-6; Sir 17,1-3; Sap 2,23; Pr 5,18.19 e 18,22). In particolare va ricordato il tema della fedeltà sponsale tra Dio e il suo popolo che illumina la fedeltà sponsale tra l'uomo e la donna. Emblematica è la vicenda di Osea e l'insegnamento di Malachia (2,13-16) in cui si contrasta lo scioglimento dei legami coniugali mostrando il valore del matrimonio come patto indissolubile di alleanza in cui le due vite sono un unico soffio vitale. In ogni caso, il testo di Gen 1,27 viene rivestito da Dio di un'intensità assai rara se si considera che esso viene ripetuto nel nuovo ordine del mondo dopo il diluvio, associato al comando della fecondità presente nel versetto 28: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra [...]. *A immagine di Dio è stato fatto l'uomo*. E voi, siate fecondi e moltiplicatevi, siate numerosi sulla terra e dominatela» (Gen 9,1.6-7).

Adamo ed Eva, così come presentata dalla Scrittura)³⁷ intesa, in Lui e a partire da Lui, come cellula paradigmatica che informa e modula i tratti essenziali di ogni relazione interumana³⁸.

Gesù in tal modo ricorda che sia la persona umana che la famiglia non si danno da se stesse, in quanto sono strettamente legate alla “causa” da cui provengono, ossia a quel Dio che nella pienezza della rivelazione si attesta come *Trinità*; perciò la comprensione della famiglia umana è interamente subordinata alla comprensione di Lui che la pone nell’esistenza a partire da Sé, dalla sua azione creatrice.

La famiglia umana, la sua realtà e il suo esserci, è comprensibile solo nella Trinità e nella sua azione creatrice che costituisce l’uomo come *identità di anima e corpo*, come essere in *relazione*, dimensioni proprie del suo essere “persona”. In tal senso, Gesù vuole condurre i suoi ascoltatori a cogliere la verità dell’uomo nella sua origine; egli ha a cuore che si faccia memoria non tanto di come è avvenuta l’origine materiale o biologica dell’uomo, bensì di come, raccontando l’uomo nella sua condizione originaria, la Scrittura voglia dire chi veramente egli è nella sua duplice costituzione di materia e spirito e nella sua duplice identità di uomo e donna, aperti alla relazione tra loro e prima ancora con il loro Creatore.

Citando esattamente Gen 1,27 e 2,24, Gesù coniuga il “cuore” del contenuto di due testi appartenenti al primo e al secondo racconto della creazione, entrambi rinvenibili nel primo libro della Torah, e dunque, nel cuore stesso della Scrittura ebraica; la sua scelta non è casuale, se si tiene conto che «i racconti della creazione dell’uomo e della donna in Gen 1 e Gen 2 presentano tra loro significative differenze sia dal punto di vista letterario sia da quello teologico»³⁹.

Tali significati e differenze evidentemente possono essere colti nella loro pienezza solo alla luce della Rivelazione Trinitaria che si compie in Lui; come viene infatti ribadito in *Amoris laetitia*:

Gesù, che ha riconciliato ogni cosa in sé, ha riportato il matrimonio e la famiglia alla loro *forma originale* (cf Mc 10,1-12). La famiglia e il matrimonio sono stati redenti da Cristo (cf. Ef 5,21-32), restaurati a

³⁷ Cf. FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 8.

³⁸ Cf. *ibid.*, n. 13.

³⁹ M. ALIOTTA, *Il matrimonio*, Queriniana, Brescia 2002, p. 11.

immagine della Santissima Trinità, mistero da cui scaturisce ogni vero amore⁴⁰.

3. Il primo racconto della creazione di Genesi 2

Sulla scia di quanto attestato da *Amoris laetitia* sui due “grandiosi” capitoli della Genesi, consideriamo anzitutto il secondo racconto della creazione che poi, dal punto di vista cronologico della sua redazione, è il primo, dal momento che è stato scritto probabilmente quattro secoli avanti:

Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere (*apar*) del suolo (*'ādāmā*) e soffiò nelle sue narici un alito di vita (*nishmat chajjim*) e l'uomo divenne un essere vivente (*nefesch chajjah*). Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo (*'ādām*) che aveva plasmato [...]. Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: “Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire”. E il Signore Dio disse: “Non è bene che l'uomo sia *solo*: gli voglio fare un aiuto che gli *corrisponda*”. Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte gli animali selvatici, ma l'uomo non trovò un aiuto che gli *corrispondesse*. Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio formò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. Allora l'uomo disse: “Questa volta è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne. La si chiamerà donna (*ishsha*) perché dall'uomo (*'ish*) è stata tolta”. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno *un'unica carne*.

La sezione di Gen 2,4-25 rappresenta in modo originale la vita dell'uomo e della donna creati da Dio e posti nell' *'Ēden*, “luogo” della Presenza, *status* insieme esteriore e interiore, dimora di Dio *accanto*

⁴⁰ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 63, in riferimento alla *Relatio Synodi* 2014, n. 12. Il corsivo è nostro.

all'uomo e *dentro* l'uomo, dal omento che Egli “passeggia” tra gli alberi del giardino, ma ancor più nella parte più intima della coscienza umana. Ciò che viene messo in risalto è anzitutto la *costituzione materiale/spirituale* dell'umano, il suo duplice riferimento/appartenenza al creato (terra/cielo) e a Dio, ma non di meno ai suoi simili.

Sin dall'inizio (v. 7) viene detto che Dio plasma l'uomo (*'ādām*) dall'*argilla* o *polvere* del suolo (*'ādāmâ*) e soffia sulle sue narici un *alito* di vita (*nishmat*).

L'umanità è il frutto di *due azioni* congiunte da parte di Dio, dalle quali emerge una creatura che possiamo chiamare certamente “*terrestre*”, ma con caratteristiche essenziali che la rendono allo stesso tempo anche “*celeste*”, “*spirituale*”. La prima azione vede il Creatore coinvolto nel ruolo di Vasaiolo. La polvere (*apar*) del suolo, viene così plasmata come un vaso nelle sue mani. La seconda azione vede il Creatore alitare il respiro vitale (*nishmat chajjim*) nelle narici di *'ādām* e da ciò scaturisce la creatura come “essere vivente” o anche “anima vivente” (*nefesch chajjah*).

Adamo è così posto tra i due termini 'ādāmâ e nefesch i quali a loro volta costituiscono la realtà materiale e la realtà spirituale, il riferimento all'immanente (realtà creata) e al trascendente (Realtà Divina). Adamo prende vita, diviene un essere vivente, solo a partire dall'azione di Dio che *plasma* e che *soffia* nelle sue narici, per cui, seppur egli è posto come punto di incontro tra termini opposti, in ogni caso è la Realtà stessa di Dio ad inglobarli entrambi ed è il dono della *nefesch* che rende l'uomo capace di relazionarsi con ciò che è interno ed esterno a se stesso.

Da ciò emerge che l'uomo possiede un'identità, una struttura ontologica, che non si appaga nel vivere sul solo piano materiale; egli anela alla sua verità più profonda, anela a partecipare a ciò che è “verità” e “spirito” in quanto egli stesso è costituito come *essere spirituale* e capace di verità.

Da tutto ciò comprendiamo che l'opera della creazione dell'uomo, come identità di anima e corpo, ha il suo compimento nell'inabitazione di Dio - che è spirito/spirituale - nell'anima spirituale dell'uomo. Certamente in tale compimento Dio abita anche il corpo dell'uomo ma solo in quanto animato, in quanto l'uomo corporeo è costituito come *nefesch chajjah*.

L'identità dell'uomo si configura dunque come essere corporeo (*'ādāmâ*) spiritualizzato (*nishmat chajjim*) e animato (*nefesch chajjah*); in questo senso egli non solo esiste, ma è *propriamente*, nel senso forte

del termine, un *essere vivente* (e non un essere rigido e immobile, o semplicemente vegetativo e sensitivo). Egli è pertanto un essere dinamico, autocosciente del proprio sé il quale è anche cosciente delle alterità a cui partecipa per natura (il creato e particolarmente in esso lo specifico della comune umanità), e dell'Alterità da cui deriva e partecipa per creazione e per grazia (Dio); l'uomo è un essere spirituale e proprio per questo capace di trascendersi e di relazionarsi in maniera consapevole verso tutti gli orizzonti esistenziali, proprio perché il suo centro esistenziale e vitale è l'anima spirituale che si riferisce consapevolmente all'Essere supremo di cui partecipa.

La struttura dell'umano ha pertanto nella relazione con Dio la sua dimensione primaria e fondativa; si tratta della relazione con il *Fondamento* della sua esistenza che è inseparabile dalle caratteristiche proprie di quella che viene chiamata "anima vivente" dell'uomo corporeo-spirituale.

L'anima dell'uomo *in quanto* spirito si innalza sopra se stessa nella sua vita spirituale. Ma lo spirito dell'uomo è condizionato dall'alto e dal basso: è affondato nella sua struttura materiale, che esso anima e forma dandole la sua forma corporea. La persona umana porta e comprende il "suo" corpo e la "sua anima", ma nello stesso tempo è portata e compresa in essi. La sua vita spirituale si innalza da una profondità buia, come una fiamma di candela che splende, ma che è alimentata da una materia che di per sé non splende. Splende senza essere interamente luce⁴¹.

Anche l'apertura all'originaria relazionalità dell'uomo e della donna, che fonda tutte le altre possibilità di relazione interumana (materna, paterna, filiale, fraterna, amicale...) è strettamente connessa e dipendente dalla fedeltà dell'uomo alla relazione costitutiva con Dio, da cui deriva la sua capacità di splendere, di relazionarsi, di vivere nel senso forte del termine.

Esiste dunque per l'uomo, come descrive il contenuto più ampio di Genesi 1-2, una *gradazione diversificata di livelli relazionali* (Dio, se stessi, gli altri esseri umani, il creato come realtà materiale, vegetale e animale, nonché gli esseri angelici) *ma tutti in riferimento alla relazione originaria*. L'uomo è creato per vivere relazioni di reciprocità con il suo Creatore e in secondo luogo con ogni altro suo simile. Relazione con Dio

⁴¹ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 386-387.

e relazioni interumane, le quali costituiscono l'ambito privilegiato delle relazioni esistenziali, includono anche la relazione con il creato affidato all'uomo affinché egli lo “custodisca” e lo “coltivi”.

Tale orizzonte relazionale presuppone l'effettivo riconoscimento e l'effettiva attuazione della *capacità trascendente* dell'uomo, del suo essere abilitato naturalmente a compiere un continuo passaggio verso un oltre da sé, un al di là di sé pur rimanendo in sé. Questo saper andare *al di là di sé*, senza alienarsi, è la sua capacità naturale di relazionarsi al *mondo esterno*; mentre questo saper rimanere *in sé*, senza chiudersi, è la sua capacità naturale di relazionarsi al *mondo interno*. Relazione interna ed esterna hanno entrambe come orizzonte precedente il rimando all'oltre da sé primario, un oltre che è paradossalmente interiore ed esteriore, che è «l'al di là più alto dell'Essere Divino»⁴².

Mentre il sé è solo interiore e l'altro da sé e solo esteriore, l'al di là più alto dell'Essere Divino è insieme, per sua volontà, interiore ed esteriore allo stesso tempo; è infatti nella pienezza della Rivelazione del mistero di Dio e del mistero dell'uomo che ciò avvenga. *La costituzione dell'essere umano è pertanto primariamente atta ad essere relazionata e abitata dal suo Fondamento.*

Ma la costituzione dell'essere umano non finisce qui, non si esaurisce nel caratterizzare l'uomo come essere spirituale, in relazione con Dio che è Spirito (Gv 4,24); essa continua mediante un ulteriore atto creativo di Dio in cui egli, in continuità con le azioni precedenti, specifica l'*humanum* secondo una *duplice modalità di esistenza “maschile e femminile”* (*'ish* e *'ishsha*), esistenza in cui ciascuno dei due termini è per l'altro il suo *simile* o meglio, il suo *corrispondente* (cf. Gen 2,18.20), ossia l'altro da sé che completa il proprio sé, liberandolo dalla solitudine esistenziale e introducendolo nella pienezza della comunione d'amore. Accade così che

l'uomo posto di fronte alla donna e la donna di fronte all'uomo vede in essa/in esso un “altro se stesso/a”: alterità [è un altro/a] e identità [è se stesso/a]. È questa un'esperienza che l'uomo non vive né quando è di fronte alle cose o agli animali: sono un “altro”, ma non sono “se stesso”; [né] quando il credente è di fonte a Dio: è il totalmente altro. L'alterità nell'identità è la ragione ultima dell'inclinazione sociale della persona umana; è come la sorgente da cui sgorga la vita umana associata. L'esperienza della propria umanità limitata dalla e nella propria “forma”

⁴² *Ibid.*, p. 387.

[maschile/femminile] spinge il soggetto ad una comunione con l'altro/a, nella quale solamente l'*humanum* è pienamente realizzato e manifesto⁴³.

Da queste modalità relazionali scaturenti dall'agire creatore di Dio derivano alcune conseguenze esistenziali.

Anzitutto *l'uomo è creatura subordinata al Creatore, aperta all'infinito*; infatti, in quanto essere vivente, viene reso capace di anelare, desiderare, aspirare a Dio⁴⁴. Ciò determina l'identità stessa dell'uomo in tutte le sue espressioni, il quale non può essere compreso al di fuori della relazione costitutiva con Dio⁴⁵. Da qui emerge che la riuscita della vita umana, il suo realizzarsi armonioso e gioioso (evocato dallo stesso termine *'Ēden*), presuppone la comunione con Dio, vera e imprescindibile sorgente della gioia.

È ovvio che anche la nuzialità tra persone aperte all'infinito, trova il fondamento della sua gioia nell'*esprimersi dentro tale comunione con Dio*, base di ogni altra apertura o disposizione all'incontro gioioso con l'alterità. Proprio per questo papa Francesco in *Amoris laetitia* evidenzia come la relazione "frontale" uomo-donna (*vis a vis*) è il realizzarsi da parte dell'uno e dell'altro «dell'incontro con un volto, un "tu", che riflette l'amore divino ed è il primo dei beni»⁴⁶.

In Dio la *creatura umana è costitutivamente aperta alla comunione inter-umana*; questa non è soltanto una possibilità ma una necessità ontologica inscritta nella complementarità dei *tratti mascholini e femminini*. Infatti la specificazione dell'identità dell'*umano* (*'ādām*) si configura come essere vivente (*nefes chajjah*) nella duplice e inscindibile costituzione di *'ish* e *'ishsha*.

Tale costituzione sorge in riferimento alla precisazione di una condizione esistenziale che Dio constata come possibilità ma che allo stesso tempo vuole assolutamente evitare: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia corrispondente» (2,18). Questo

⁴³ C. CAFFARA, *Matrimonio e laicità dello stato*, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO FAMIGLIA, *Atti del congresso internazionale teologico-pastorale (Valencia 4-7 luglio 2006) nell'ambito del V Incontro Mondiale delle Famiglie sul tema "La trasmissione della fede in famiglia"* in «Familia et Vita» 1 (2007), p. 31.

⁴⁴ Cf. Sal 63,2, Sal 42,2-3, Sal 84,3.

⁴⁵ Questa relazione di *'ādām* (nonché *nefes chajjah*) con Dio si esplicita ulteriormente nei versetti successivi del racconto (2,8-17), dove l'uomo viene posto nell'*'ēden* e gli viene dato un comandamento la cui custodia qualifica il suo rapporto con Dio.

⁴⁶ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 12.

aiuto sorge dall'azione creativa di Dio che nei vv. 21-24 forma la donna (*ishsha*) dalla costola (*tzèlâh*) dell'uomo (*'ish*).

Il testo biblico rimanda ad una condizione relazionale di altissimo valore. Anzitutto la donna viene "tratta" dalla *costola* dell'uomo. Il testo ebraico introduce accanto a "trarre" anche la parola *banà*, che significa "formare" o più esattamente "costruire", indicando con ciò un atto diretto di Dio a cui l'uomo non partecipa. È solo Dio che "trae" la *tzèlâh* e "costruisce" la donna.

Sulla base dei testi biblici in cui ricorre il termine, la traduzione più probabile di *tzèlâh* è "fianco" o "lato", che si potrebbe però tradurre pure con "una parte" (simmetrica rispetto a un'altra uguale) e anche con "una metà", dal momento che il fianco potrebbe anche indicare la parte/metà di una cosa. Il testo ebraico, lasciando ovviamente la possibilità di ulteriori traduzioni, si potrebbe quindi leggere in questo modo:

Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; trasse la *metà* di lui e rinchiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio formò con la *metà* che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo.

Se è plausibile questa traduzione, l'attestazione che la donna è la *metà* dell'uomo ribadisce e specifica la dignità di colei che "corrisponde" (*kenegdò*)⁴⁷ all'uomo, essendo "ossa delle sue ossa e carne della sua carne". Non è un caso che ancora oggi si usi parlare della propria moglie come della propria metà.

4. Il secondo racconto della creazione di Genesi 1

I termini *'ish* e *'ishsha*, che andrebbero tradotti con umano/umana, esprimono la solidarietà costitutiva tra l'uomo e la donna e al contempo denotano una loro *comune identità* che si differenzia solo per la mascolinità e femminilità. Genesi 1,27 presenta in una maniera lapidaria, ma comunque molto solenne, tale dimensione costituita da Dio:

E Dio creò l'uomo a sua immagine;
a immagine di Dio lo creò:
maschio e femmina li creò.

⁴⁷ Cf. *ivi*.

Indubbiamente questo versetto presenta due aspetti tra loro interconnessi: la differenza sessuale appartiene al progetto originario di Dio; in tale differenza l'uomo e la donna possiedono pari dignità.

Inoltre l'*unità duale* dell'uomo e della donna, la loro chiamata alla comunione nella diversità è il riflesso della realtà di Dio, «nel senso che, fin dalla creazione, Dio si dà a conoscere nello spazio del rapporto reciproco tra l'uomo e la donna come principio e paradigma di ogni altro rapporto interumano che include in sé il rapporto col mondo»⁴⁸. Non l'uomo e la donna da soli costituiscono l'immagine di Dio, ma insieme: «L'identità-unità della natura umana davanti a Dio è proprio nella sua identità differenza di maschio e femmina»⁴⁹.

L'*humanum* non è solo *nefesch chajjah*, perché se così fosse, esso sarebbe costituito da tante unità autonome, certamente tutte riferite a Dio, ma chiuse in sé stesse nei riguardi del loro comune esserci, e dunque collocate le une accanto alle altre in una estrema solitudine esistenziale. In sostanza non si potrebbe parlare di "*persone in relazione*" nel contesto dell'*humanum*, ma solo di "*individui isolati*" condannati ad una terribile solitudine esistenziale, tra l'altro esclusa a priori nello stesso atto creativo di Dio: «Non è bene che l'uomo sia solo, gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (Gen 2,18).

L'*humanum* è certamente *nefesch chajjah*, ma in riferimento alla sua inscindibile costituzione di *'ish* e *'ishsha*. Ciò significa che all'origine

sta una dualità; un rapporto: un uomo e una donna. Il dato umano originario non è l'identità ma la relazione; la "figura" dell'incontro non è il contratto di individui originariamente estranei, ma è l'incontro dell'amore tra due persone diverse: uomo e donna⁵⁰.

Uomo e donna sono creati da Dio quale "unità" paradigmatica, che precede e informa qualsiasi altra relazione interumana; essi vengono così costituiti da Dio per vivere al suo cospetto, e al cospetto l'uno dell'altro, un rapporto comunione fondato sulla reciprocità, rapporto che è in se stesso uno scambio relazionale che fonda l'identità personale, sino al

⁴⁸ P. CODA, *Antropologia trinitaria e famiglia*, in «La Famiglia» 75 (1996), p. 5.

⁴⁹ G. RAVASI, *A immagine di Elhoim*, in S. SPINSANTI, *Maschio-femmina: dalla uguaglianza alla reciprocità*, Bologna 1990, p. 98.

⁵⁰ C. CAFFARA, *Matrimonio e laicità dello stato*, cit., p. 32.

punto che «*ognuno dei due necessita dell'altro per essere se stesso, pur restando ognuno sempre diverso dall'altro nel suo mistero invalicabile che si apre solo per dono*»⁵¹. Nel costituire nell'uomo e nella donna sia il loro “distinto essere” che la loro “comunione reciproca”, Dio conferisce la chiamata non solo ad esistere «“uno accanto all'altro”, oppure “insieme”, ma [...] reciprocamente “l'uno per l'altro” [...]». L'essere persona significa: tendere alla realizzazione di sé che non può compiersi se non “mediante un dono sincero di sé”»⁵².

In tutto ciò si impone nella stessa struttura dell'*humanum* il precedente Mistero divino da cui essa proviene, ossia il mistero di un Amore che è insieme Unità e Comunione che si realizza in una danza eterna di dono e di accoglienza tra le Persone divine, che si unificano senza mai dissolversi le une nelle altre; si unificano eternamente bandendo la possibilità di ogni divisione ma mantenendo intatta la loro diversità. Anche l'uomo e la donna, quindi, proprio perché creati ad immagine e somiglianza di Dio e chiamati a vivere la stessa dinamica trinitaria d'amore, possono realizzare l'unità comunionale, formando un “noi”.

È un “noi” realizzato esclusivamente con quel totale e disinteressato dono di sé, che costituisce la sola vera via che porta ciascuno dei due a farsi identico all'altro in un rapporto di unità che, analogandosi all'unità tripersonale divina, non comporta l'annullamento delle rispettive identità, ma ne esige lo sviluppo e la crescita mediante l'esercizio dei differenti ruoli e delle peculiari funzioni⁵³.

È possibile quindi, partendo dall'*humanum* come *nefesch chajjah* inscindibilmente espresso come *'ish* e *'ishsha*, riconoscere all'esperienza dell'amore sponsale la capacità di illuminare il Mistero. A riguardo papa Francesco offre all'attenzione dei credenti una riflessione importantissima:

La Scrittura e la Tradizione ci aprono l'accesso a una conoscenza della Trinità che si rivela con tratti familiari. La famiglia è immagine di Dio, che [...] è comunione di persone [...]. Nella famiglia umana, radunata da

⁵¹ C. MARTINI, *Dalla costola di Adamo*, in «Famiglia oggi» 28 (1989), p. 65.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica, *Muglieris dignitatem*, n. 7.

⁵³ R. RUSSO, *Differenza e reciprocità. Per una teologia del rapporto uomo-donna*, in «Asprenas» 41 (1994), p. 489.

Cristo, è restituita la “immagine e somiglianza” della Santissima Trinità (cf. Gen 1,26), mistero da cui scaturisce ogni vero amore. Da Cristo, attraverso la Chiesa, il matrimonio e la famiglia ricevono la grazia dello Spirito Santo, per testimoniare il Vangelo dell’amore di Dio⁵⁴.

Lungi dal situare Dio e l’uomo sullo stesso piano, papa Francesco riprendere e attualizza il valore dell’analogia, via per sondare il mistero dell’amore sia Divino che umano.

L’unità dell’amore offre, infatti, sia la possibilità di risalire dall’esperienza dell’amore umano al mistero della Vita trinitaria (*analogia*), sia di illuminare a partire da questo mistero, manifestatosi gratuitamente pienamente in Gesù Cristo, la stessa esperienza dell’amore umano (*cata-logia*)⁵⁵.

Il preannuncio della rivelazione del mistero di Dio Trinità che si intuisce nel mistero della creazione, va dunque colto primariamente in riferimento alla natura-vocazione dell’uomo e della donna, chiamati ad *essere comunità di persone a partire da Dio e al cospetto di Dio, analogamente a come è in Dio*. Qui siamo davanti al “caso serio dell’amore”⁵⁶, all’emergere del fenomeno affettivo dell’*io in relazione*, dal momento che a fondamento della nuzialità si trova l’esperienza elementare dell’umano che emerge in tutto il suo fascino di “mistero dell’amore” inteso come dono totale di sé, all’altro, in Dio; reciproco donarsi in Lui.

Questo “*in Lui*” è esattamente la *grazia del matrimonio*, che stabilisce il dono di una Presenza dell’Assoluto nell’unità dell’umano (uomo-donna) che si lascia consacrare dall’A/amore, insieme Divino e umano, sul quale riposa il dono della fecondità. Molto opportunamente, riferendosi al sacramento del matrimonio, papa Francesco afferma:

Il matrimonio è un segno prezioso, perché quando un uomo e una donna celebrano il sacramento del matrimonio, Dio, per così dire, si “rispecchia” in essi, imprime in loro i propri lineamenti e il carattere indelebile del suo amore. Il matrimonio è l’icona dell’amore di Dio per

⁵⁴ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 12, in riferimento alla *Relatio finalis* 2015, n. 38.

⁵⁵ A. SCOLA, *Esperienze nella preparazione degli Istituti per la famiglia*, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO FAMIGLIA, *Atti del congresso internazionale teologico-pastorale (Valencia 4-7 luglio 2006)*, cit., p. 128.

⁵⁶ Cf. ID., *Uomo - donna. Il “caso serio” dell’amore*, Marietti, Genova 2002.

noi. Anche Dio, infatti, è comunione: le tre Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo vivono da sempre e per sempre in unità perfetta. Ed è proprio questo mistero il mistero del matrimonio⁵⁷.

5. L'immagine Dei nella “tri-unità”

Le parole di Gesù, che ci rimandano ai *fondamenti biblici della nuzialità*, fanno comprendere che la scelta del matrimonio non è semplicemente un'iniziativa umana, una mera con-vivenza naturale, un semplice accordo sociale, bensì una *status* nuovo, una vocazione “in Dio”⁵⁸, «un'alleanza davanti a Dio che esige fedeltà»⁵⁹.

Egli è l'artefice dell'unità tra l'uomo e la donna, stabilita in vista di un progetto ben preciso che è quello di vivere un amore contemporaneamente *unitivo* e *procreativo*⁶⁰, il progetto di “essere insieme” per essere “famiglia” nel senso più alto del termine, ossia per essere riferiti l'uno all'altro in un patto di *complementarietà psico-fisica-spirituale* che dà origine a rapporti di consanguineità.

Il matrimonio è così un patto d'amore stabilito al cospetto di Dio nel quale i coniugi si amano a partire da Dio, disponibili a partecipare del suo atto creativo nell'emergere della *vita* consapevolmente accolta come dono. Questo è quanto afferma ancora il secondo racconto della creazione, attestando che tale dignità dell'unità nuziale si palesa anche nella cooperazione al dono della vita:

Dio li benedisse e Dio disse loro:
Siate fecondi e moltiplicatevi (Gen 1,28).

La nuzialità è esattamente la congiunzione tra uomo e donna operata da Dio per la particolare missione all'amore e alla procreazione. Come affermato da papa Francesco:

La coppia che ama e genera la vita è la vera “scultura” vivente [...], capace di manifestare il Dio creatore e salvatore. Perciò l'amore fecondo viene ad essere il simbolo delle realtà intime di Dio [...]. In questa luce,

⁵⁷ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 121.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, nn. 57, 69, 72, 85, 87, 123, 211.

⁵⁹ *Ibid.*, n. 123.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, nn. 36,88, 125, 150-151 e 215.

la relazione feconda della coppia diventa un'immagine per scoprire e descrivere il mistero di Dio, fondamentale nella visione cristiana della Trinità [...]. Il Dio Trinità è comunione d'amore, e la famiglia è il suo riflesso vivente⁶¹.

Congiungersi nell'unità nuziale è riconoscere e accogliere questo progetto "da" Dio, vivendolo "con" Dio, "in" Dio e "per" Dio, dal momento che «la famiglia non è [...] qualcosa di estraneo alla stessa essenza divina»⁶². Proprio per questo il matrimonio è un progetto il cui esito è la tensione alla santità intesa come sfida relazionale in senso verticale e orizzontale. È questa la lieta notizia che Gesù annuncia sulla relazione nuziale tra uomo e donna:

Nel Regno che egli è venuto ad inaugurare, il matrimonio riacquista così tutta la sua perfezione che le conseguenze del peccato avevano offuscato. La risposta di Gesù afferma, in sostanza, che per chi ha accolto il Regno e quindi ha superato la durezza del cuore – che spiegava la tolleranza della legge antica su questo punto – l'amore tra uomo e donna deve tornare al piano del Creatore. Il matrimonio, per Gesù, non è solo una convenzione sociale, un'intelligente istituzione giuridica, ma un'istituzione divina⁶³.

Richiamando quanto rilevato nelle riflessioni precedenti, è possibile sintetizzare il percorso sinora compiuto ai fini dell'individuazione dei tratti di questa *istituzione divina*, affermando che nel progetto originario di Dio (cf. Gen 1,26) uomo e donna sono immagine della Trinità in quanto *esseri personali* (intendendo con ciò una *costituzione ontologica aperta alla comunione*), ossia creature «dotate di AUTONOMIA (*essere-in-sé*) e di RELAZIONE (*essere-per*), di AUTOPOSSESSO (*introspezione*) e di AUTODONAZIONE (*oblazione*)»⁶⁴.

Essere in sé ed *essere per*, come anche *autopossedersi* e *autodonarsi*, indicano che la persona umana è realmente se stessa solo nella misura in cui la consapevolezza del proprio sé si compie nella relazione con l'altro da sé, una relazione che tuttavia non viene assorbita e non si conclude esclusivamente in un "solo" altro.

⁶¹ *Ibid.*, n. 11.

⁶² *Ivi.*

⁶³ P. R. SCALABRINI, *Da principio fu così... Antropologia e teologia della coppia in Genesi*, in AA.VV., *Maschio e Femmina li credò*, Glossa, Milano 2008, p. 148.

⁶⁴ U. CASALE, *Maria persona in relazione*, in «Theotokos» 2 (2007), p. 534.

L'io e il tu non bastano a se stessi e nemmeno sono i grado da soli di approdare alla pienezza dell'amore, perché l'amore è *perenne trascendimento* di tutto ciò che è chiusura, autosufficienza, egoistico appagamento, staticità esistenziale; infatti esso è fecondità del *noi*.

Così, come nella Trinità la gioia tra il Padre e il Figlio comprende la presenza dello Spirito Santo, quale Terzo in cui le altre Due Persone Divine superano sia la separazione solitaria che la dualità chiusa, così nella prima famiglia l'amore non si conclude nel reciproco rapporto tra uomo e donna ma è destinato costantemente a trascendersi *verso Dio* (nella struttura stessa dell'animo umano), *verso l'accoglienza dei figli* (nel comandamento di essere fecondi), *verso l'umanità intera* (nel comandamento dell'amore che non ha confini), *verso il creato* (inerentemente al compito di accoglierlo e di custodirlo).

Ecco che allora la relazione sponsale vissuta sul piano umano può dirsi icona della Trinità, là dove ogni persona è *per* le altre (*dono*), *con* le altre (*comunione*), *nelle* altre (*condivisione di vita*), riflettendo lo stesso modo d'essere della SS. Trinità⁶⁵. Uomo e donna sono creati in *unità* (pur mantenendo la loro diversità), ma “*non come dualità chiusa*”; sono creati per vivere un rapporto comunionale-sponsale che è in se stesso un rapporto di “*reciprocità aperta*”, sino al punto che *non solo* «ognuno dei due necessita dell'altro per essere se stesso, pur restando ognuno sempre diverso dall'altro»⁶⁶, ma insieme essi necessitano di tutto ciò che è *adeguata apertura a ciò che è altro rispetto al noi*.

Genesi 1-2 si offre allora, in Cristo, come modello esistenziale ed esemplare di un'esistenza relazionale che approda costantemente alla “*pienezza dei tre*” in cui sono banditi ogni isolamento dell'“uno” individuale, ma anche ogni esclusivismo dei “due” che si risolvono nella mera dualità della coppia. L'immagine e la somiglianza si compie pertanto solo nell'accoglienza del comandamento di Dio donato non all'uomo in quanto singolo, ma alla coppia in quanto “*dualità proiettata nella triadicità*”:

Non avete letto che il Creatore da principio *li fece maschio e femmina* e disse: *Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una carne sola?* Così non sono più due, ma una carne sola (Mt 19,4-6).

⁶⁵ Cf. *ibid.*

⁶⁶ C. M. MARTINI, *Dalla costola di Adamo*, in «Famiglia oggi» 28 (1989), p. 65.

Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra [...]. E voi, siate fecondi e moltiplicatevi, siate numerosi sulla terra e dominatela (Gen 9,1.7).

La fecondità fisica è il primo segno dell'*apertura al terzo incluso* nell'amore umano generato dal "noi" dell'uomo e della donna ad immagine e somiglianza di Dio, un "noi" che trova il suo più alto compimento non in se stesso, ma *oltre se stesso*.

Da qui possiamo concludere che l'immagine e la somiglianza di Dio non è un "noi" statico, una relazione a circuito chiuso, ma un "*noi estatico*" ossia una "*relazione costantemente protesa ad includere in sé ciò che è altro da sé*". Molto opportunamente Francesco in *Amoris laetitiae* afferma:

Il bambino che nasce "non viene ad aggiungersi dall'esterno al reciproco amore degli sposi; sboccia al cuore stesso del loro mutuo dono, di cui è frutto e compimento". Non giunge come alla fine di un processo, ma invece è presente dall'inizio del loro amore come una caratteristica essenziale che non può venire negata senza mutilare lo stesso amore. Fin dall'inizio l'amore rifiuta ogni impulso di chiudersi in sé stesso e si apre a una fecondità che lo prolunga oltre la sua propria esistenza. Dunque nessun atto genitale degli sposi può negare questo significato, benché per diverse ragioni non sempre possa di fatto generare una nuova vita⁶⁷.

Così è possibile affermare che AMARSI nell'esperienza del dono della nuzialità, fondata in Dio Trinità, implica essenzialmente l'INCLUDERE IL TERZO nella sovrabbondanza del proprio amore. AMARSI significa PROCEDERE L'UNO VERSO L'ALTRO AL COSPETTO DEL TERZO. AMARSI significa FAR SÌ CHE SIA IL TERZO A DETTARE LE REGOLE DELL'AMORE DEI DUE E DEL NOI il quali solo nel terzo possono superare il pericolo di chiudersi in un mero appagamento egoistico del proprio sé e del sé dell'altro o degli altri.

Diventa allora chiaro che *l'essere l'uno per l'altro* presuppone che l'uomo e la donna formino effettivamente un "noi", che si realizza «esclusivamente con quel totale e disinteressato dono di sé, che costituisce la sola vera via che porta ciascuno dei due a farsi identico all'altro in un rapporto di unità»⁶⁸ che, guardando alla tri-unità divina,

⁶⁷ FRANCESCO, *Amoris laetitiae*, n. 80; cf. anche nn. 81-83.

⁶⁸ R. RUSSO, *Differenza e reciprocità. Per una teologia del rapporto uomo-donna*, in «Asprenas» 41 (1994), p. 489.

«non comporta l’annullamento delle rispettive identità, ma ne esige lo sviluppo e la crescita mediante l’esercizio dei differenti ruoli e delle peculiari funzioni»⁶⁹ *sino ad approdare costantemente nel terzo* (inteso quale parametro di un’accoglienza mai conclusa e dunque suscettibile di sempre ulteriore accoglimento di ciò che è *A/altro*).

In tal modo alla *primarietà di Dio* come *ALTRO ASSOLUTO*, imprescindibile, alla quale l’uomo è chiamato ad aprirsi in una relazione di dipendenza e obbedienza filiale, corrisponde al contempo, sul piano delle relazioni umane, la *primarietà del figlio* come *ALTRO RELATIVO*.

La prima coppia umana è pertanto inserita in una dinamica di amore che è apertura sia al *TERZO ASSOLUTO* (il tu di Dio) che al *TERZO RELATIVO* (il tu del figlio).

Tutto ciò ovviamente comporta che, fin dalla creazione, Dio manifesta e consegna Se stesso nello spazio del *rapporto reciproco tra l’uomo e la donna* e ciò «come principio e paradigma di ogni altro rapporto a cui essi saranno costitutivamente orientati»⁷⁰, primo fra tutti quello con il frutto del loro amore, il figlio che, in quanto segno evidente di ciò che è “altro”, rinvia in sé anche al rapporto con “ogni altro” e quindi in ultima istanza con tutto ciò che è *Increato e creato*. Emerge in ultima istanza che ciò che “conta” e “rimane” in ogni esistenza umana è l’amore;

se ciò che rimane è l’amore, il baricentro si sposta dal sé verso l’altro e diventano centrali il movimento [...] e la *relatio* [...]. Una sola cosa rimane: la com-partecipazione a quel movimento che è l’*agàpe* stessa. Questo movimento è il ritmo dell’essere; è il ritmo del donare che dona se stesso⁷¹.

Ecco perché l’evangelista Giovanni afferma con certezza che “*Dio è amore e chi ama ha conosciuto Dio*” (cf. 1Gv 4,7-8); ecco perché anche san Paolo ancora afferma che “*solo l’amore rimarrà e non avrà mai fine*” (cf. 1Cor 13,13).

In tutto ciò risalta quel meraviglioso «aspetto trinitario della coppia»⁷² in cui vengono assunti anche i tratti ecclesiali, che poi

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ P. CODA, *Antropologia trinitaria e famiglia*, in «La Famiglia» 75 (1996), p. 5.

⁷¹ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996, p. 50.

⁷² FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 11.

troveranno una «nuova rappresentazione della teologia paolina»⁷³. Così, nella famiglia, che si potrebbe chiamare Chiesa domestica «matura la prima esperienza ecclesiale della comunione tra persone, in cui si riflette, per grazia, il mistero della Santa Trinità»⁷⁴.

Epilogo: la fede, via per il futuro dell'amore coniugale

Solo nel modello religioso di matrimonio che la Torah presenta in Genesi 1 e 2, che Gesù riprende con particolare vigore e che il Magistero passato e presente ribadisce, è possibile comprendere e vagliare adeguatamente tutte le varie esperienze, a volte complesse, di *matrimonio e di famiglia*⁷⁵.

Non si tratta pertanto di cedere all'illusione (tutt'altro che marginale ai giorni d'oggi) di poter o dover omologare il matrimonio cristiano ai criteri stabiliti da una certa visione moderna della "soggettività umana individuale"⁷⁶, dove di fatto si misconosce o comunque sin trascura di considerare la *natura hominis* creata ad *imago Dei*, bensì si tratta di prendere atto, molto lucidamente, che «tra il soggetto-individuo [e] l'io-in-relazione [...] sta la distanza incolmabile di due orizzonti epistemologici geneticamente incompatibili»⁷⁷.

A riguardo papa Francesco, ratificando l'insegnamento del Concilio Vaticano II e del Sinodo dei Vescovi, chiarifica quanto è

⁷³ Ivi.

⁷⁴ *Ibid.*, n. 86, in riferimento alla *Relatio Synodi* 2014, n. 23.

⁷⁵ Nel giro di circa 25 anni il discorso cristiano sul matrimonio e sulla famiglia si è trovato a fronteggiare, soprattutto in ambito occidentale, una situazione assai inedita. Una ricognizione sociologica e pastorale generale si può rinvenire negli studi di G. ZANNONI, *Sposarsi e ragionevole*, Marietti Genova 2007; E. RUSPINI, *Studiare la famiglia che cambia*, Carocci, Roma 2011; M. SANTORO, *Conoscere la famiglia e i suoi cambiamenti*, Carocci, Roma 2013; I. BERNARDINI, *Una famiglia come un'altra. I nuovi rapporti fra madri, padri e figli dopo il divorzio*, Mondadori, Milano 2014; A. FUMAGALLI, *Il tesoro e la creta. La sfida sul matrimonio dei cristiani*, Queriniana, Brescia 2014; G. MARENCO, *Generare nell'amore. La missione della famiglia cristiana nell'insegnamento ecclesiale dal Vaticano II a oggi*, Cittadella, Assisi 2014; N. REALI, *Quale fede per sposarsi in Chiesa? Riflessioni teologico-pastorali sul sacramento del matrimonio*, EDB, Bologna 2014; R. CARELLI, *Costruire legami solidi in una società liquida*, Elledici, Torino 2017.

⁷⁶ Cf. G. ZANNONI, *Evento coniugale e certezza morale del giudice*, cit., pp. 111-112.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 112. Cf. anche *ibid.*, pp. 119-124.

assolutamente ineludibile il riferimento alla Rivelazione per un corretto discernimento ecclesiale sul matrimonio nell'attuale contesto culturale:

Assumendo l'insegnamento biblico secondo il quale tutto è stato creato da Cristo e in vista di Cristo (cf. Col 1,16), i Padri sinodali hanno ricordato che «l'ordine della redenzione illumina e compie quello della creazione. Il matrimonio naturale, pertanto, si comprende pienamente alla luce del suo compimento sacramentale: solo fissando lo sguardo su Cristo si conosce fino in fondo la verità sui rapporti umani. “In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. [...] Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione” (*Gaudium et spes*, 22). Risulta particolarmente opportuno comprendere in chiave cristocentrica le proprietà naturali del matrimonio, che costituiscono il bene dei coniugi (*bonum coniugum*)», che comprende l'unità, l'apertura alla vita, la fedeltà e l'indissolubilità, e all'interno del matrimonio cristiano anche l'aiuto reciproco nel cammino verso una più piena amicizia con il Signore⁷⁸.

Quanto attestato dal Magistero con estrema nitidezza, basterebbe a dissolvere gli attuali dibattiti contrappositori sia all'interno che all'esterno della Chiesa, se solo si accettasse che la Tradizione e il Magistero non sono “altra cosa” rispetto all'insegnamento di Gesù. Purtroppo però, come rileva ancora papa Francesco

molti non percepiscono che il messaggio della Chiesa sul matrimonio e la famiglia [è] un chiaro riflesso della predicazione e degli atteggiamenti di Gesù, il quale nel contempo proponeva un ideale esigente e non perdeva mai la vicinanza compassionevole alle persone fragili [...]. La condiscendenza divina accompagna sempre il cammino umano, guarisce e trasforma il cuore indurito con la sua grazia, orientandolo verso il suo principio, attraverso la via della croce. Dai Vangeli emerge chiaramente l'esempio di Gesù, che [...] annunciò il messaggio concernente il significato del matrimonio come pienezza della rivelazione che recupera il progetto originario di Dio (cf. Mt 19,3)⁷⁹.

Solo aderendo a Gesù si può pervenire ad una corretta ermeneutica della realtà del matrimonio che modula il discernimento della Chiesa in

⁷⁸ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 77.

⁷⁹ *Ibid.*, nn. 38 e 72, in riferimento alla *Relatio Synodi* 2014, n. 14.

qualunque contesto storico essa si trovi, senza cedere alle molteplici astrazioni ideologiche che fanno violenza alla realtà⁸⁰.

Con le sue parole Gesù ribadisce la veritiera visione della vita, di se stessi e dei rapporti umani a partire dal rapporto con Dio Trinità, con il quale anche il vissuto coniugale dovrà necessariamente confrontarsi. Con Gesù il Regno di Dio si compie e ciò evidentemente getta una luce sul significato antico ma sempre nuovo del progetto creatore di Dio, nonché del matrimonio.

Tale visione fa riemergere sostanzialmente la novità evangelica: la riaffermazione della reciprocità fra uomo e donna nel legame d'amore coniugale, nell'apertura alla vita e, ciò, nella forza di un amore che sempre si rinnova. In tal senso l'insegnamento di Gesù permane in maniera invariata nella Tradizione, dalla Chiesa primitiva sino all'attuale, che mai si stanca di proporre la relazione vitale con Cristo come il destino ultimo di felicità e di pienezza offerto gratuitamente ad ogni uomo⁸¹.

In sintonia con *Amoris laetitia*, nell'intento di rimarcare la forza vitale della Parola di Dio sul senso del matrimonio, è emerso che l'amore dell'uomo e della donna, cristianamente inteso, implica sempre la Presenza di Dio Trinità, che si coinvolge e si esprime in esso. Ciò presuppone un atto di fede, all'interno del quale Dio pronuncia il suo "Sì", conferendo consistenza e costanza alle deboli promesse umane. Proprio per questo la rivelazione biblica ci fa capire che:

Matrimonio e famiglia non sono in realtà una costruzione sociologica casuale, frutto di particolari situazioni storiche ed economiche. Al contrario, la questione del giusto rapporto tra l'uomo e la donna affonda le sue radici dentro l'essenza più profonda dell'essere umano e può trovare la sua risposta soltanto a partire da qui. Non può essere separata cioè dalla domanda antica e sempre nuova dell'uomo su se stesso: chi sono? cosa è l'uomo? E questa domanda, a sua volta, non può essere separata dall'interrogativo su Dio: esiste Dio? e chi è Dio? qual è veramente il suo volto?⁸².

⁸⁰ Cf. G. ZANNONI, *Evento coniugale e certezza morale del giudice*, cit., p. 112.

⁸¹ Cf. FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 201.

⁸² BENEDETTO XVI, *Discorso all'apertura del convegno ecclesiale della Diocesi di Roma su Famiglia e comunità cristiana*, Basilica S. Giovanni in Laterano, Città del Vaticano 05-06-2005. Si veda anche: FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., n. 72. Il corsivo è nostro.

Qui ritorna dirompente ancora la domanda della fede, ma anche la stessa questione antropologica di sempre, più volte richiamata. Il libro della Sapienza offre uno assunto importante per giungere ad una risposta che può essere la sintesi di tutto il presente percorso:

Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità, lo ha fatto immagine della propria natura (Sap 2,23).

Pertanto, “per comprendere la natura dell'uomo occorre comprendere la natura di Dio”, e sebbene si tratti di due nature diverse, tuttavia tra esse vi è una stretta “analogia”, poiché l'uomo/donna sono creati ad “immagine e somiglianza di Dio”.

Se dovessimo concentrare tutta la rivelazione Biblica che ci parla della natura di Dio in una sola frase, non potremmo fare a meno di citare quanto san Giovanni evangelista afferma nella sua Prima Lettera: Θεὸς ἀγάπη ἐστίν - *Deus caritas est* - DIO È AMORE (1Gv 4,8).

Di questa sola frase S. Agostino ha detto che se anche fosse l'unico contenuto, di tutta la Rivelazione biblica, che elogia l'amore di Dio, esso sarebbe già esaustivo per comprendere il mistero del suo amore, il quale può essere detto in due modi: “l'amore proviene da Dio” e “l'amore è Dio stesso”⁸³, ma anche, si potrebbe dire, “*la natura di Dio è l'Amore*”.

Se l'uomo è creato ad immagine della natura di Dio, ciò significa che anch'egli è creato per “essere” amore come Amore è Dio. Dio che è amore ha creato l'uomo per amore e l'ha chiamato all'amore e ciò fa sì che sia ancora l'amore l'autentica realizzazione dell'immagine di Dio. Come ancora afferma Benedetto XVI:

l'uomo è creato ad immagine di Dio, e Dio stesso è Amore. Perciò la vocazione all'amore è ciò che fa dell'uomo l'autentica immagine di Dio: egli diventa simile a Dio nella misura in cui diventa qualcuno che ama⁸⁴.

È inevitabile concludere che il modo di “essere Amore” di Dio e il modo di “amare” di Dio diventano il modello dell'amore umano e dunque, nello specifico, il modello della relazione uomo-donna; ciò a cui aspirare costantemente nonostante tutti i limiti e le fragilità umane. L'orizzonte della fede, che si apre al Mistero, offre il “metodo” per

⁸³ AGOSTINO, *Commento alla Prima Lettera di Giovanni*, 7,5-6.

⁸⁴ BENEDETTO XVI, *Discorso all'apertura del convegno ecclesiale della Diocesi di Roma su Famiglia e comunità cristiana*, cit.

recuperare incessantemente, nel presente, la capacità dell'uomo di ascoltare e attuare dinamicamente⁸⁵ la "natura dell'amore"⁸⁶.

Ciò solleva l'interrogativo pastorale circa le modalità con cui porgere il Vangelo della famiglia all'uomo di oggi, affinché questi possa accedere all'esperienza salvifica dell'amore di Dio e gioire, come nel passato, per la bellezza redenta dell'amore coniugale.

Su questo interrogativo pastorale, che sorge dal desiderio di far risuonare anche oggi la *novità perenne* del Vangelo, papa Francesco ricorda che

in nessun modo la Chiesa deve rinunciare a proporre l'ideale pieno del matrimonio, il progetto di Dio in tutta la sua grandezza [...]. Oggi, più importante di una pastorale dei fallimenti è lo sforzo pastorale per consolidare i matrimoni e così prevenire le rotture [...]. "Senza sminuire il valore dell'ideale evangelico, bisogna accompagnare con misericordia e pazienza le possibili tappe di crescita delle persone che si vanno costruendo giorno per giorno", lasciando spazio alla "misericordia del Signore che ci stimola a fare il bene possibile" [...]. Anche nel cuore di ogni famiglia bisogna far risuonare il *kerygma*, in ogni occasione opportuna e non opportuna, perché illumini il cammino. Tutti dovremmo poter dire, a partire dal vissuto nelle nostre famiglie: "Noi abbiamo creduto all'amore che Dio ha per noi" (1Gv 4,16). Solo a partire da questa esperienza, la pastorale familiare potrà ottenere che le famiglie siano al tempo stesso Chiese domestiche e fermento evangelizzatore nella società [...]. L'amore sociale, riflesso della Trinità, è in realtà ciò che unifica il senso spirituale della famiglia e la sua missione all'esterno di sé stessa, perché rende presente il *kerygma* con tutte le sue esigenze comunitarie. La famiglia vive la sua spiritualità peculiare essendo, nello stesso tempo, una Chiesa domestica e una cellula vitale per trasformare il mondo⁸⁷.

DANIELE COGONI,
Eremo Madonna di Valcora,
62025 - Fiuminata (MC)
daniele.cogoni71@gmail.com

⁸⁵ Cf. FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., nn. 122 e 134-135.

⁸⁶ Cf. ZANNONI, "In uscita" *incontro all'amore*, cit., p. 173.

⁸⁷ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., nn. 308, 290 e 324.

Abstract

L’accompagnamento pastorale “al” matrimonio richiede un ripensamento che agisca sulla motivazione degli sposi; questo necessita di una nuova visione del bello della fede. È in tale direzione che la recente esortazione postsinodale di Papa Francesco, *Amoris laetitia*, cerca di evidenziare la forza pastorale della Chiesa. Il Papa invita a presentare la bellezza della proposta ecclesiale, attestata dalla Rivelazione trinitaria e dalla Parola di Dio.

Pastoral accompaniment “towards” marriage urges to be thought anew in terms of a direct action on the motivation of the spouses: for this reason, a new vision of the beauty of faith is needed. It is in such direction that the recent Post-Synodal Apostolic Exhortation by Pope Francis, *Amoris laetitia*, tries to address the pastoral strength of the Church. The Pope invites us to show the beauty of the ecclesial proposal, attested by the Trinitarian Revelation and the Word of God.

Parole chiave

Trinità, immagine/somiglianza, famiglia, matrimonio, *Amoris laetitia*.

Keywords

Trinity, image/likeness, family, matrimony, *Amoris laetitia*.



**FEDE TRINITARIA E MATRIMONIO.
PER UNA EFFICACE COMPRENSIONE E RECEZIONE
DEL SACRAMENTO NUZIALE**

Carlo Rocchetta*

Premessa

La questione del rapporto fede-sacramento del matrimonio si è fatta avanti anzitutto come una questione *di ordine pastorale*, dinanzi al numero crescente di battezzati “non credenti” che chiedevano di sposarsi in Chiesa.

Parliamo di non credenti *di fatto* (lontani dalla pratica cristiana, indifferenti, agnostici) o di non credenti *per principio*, che si rifiutano di credere o di accettare alcuni contenuti fondamentali della fede della Chiesa: “*Credo in Dio, ma non in Gesù Cristo*”. “*Credo in Gesù Cristo, ma non nella Chiesa*”. “*Mi sposo in chiesa, ma non accetto i dogmi della Chiesa*”, e così via.

Da *pastorale*, la questione è diventata tuttavia ben presto *teologica*, con una variegata molteplicità d’interrogativi di fondo.

I battezzati non credenti contraggono un matrimonio sacramentale? Sono capaci di un consenso matrimoniale effettivo che dia origine ad un sacramento nuziale validamente recepito? Il consenso degli sposi, in assenza della fede, può costituire un consenso realmente sacramentale? A quale fede ci si riferisce: alla fede come atto (*fides qua*) o alla fede come contenuto (*fides quae*), all’*opus operantis subiecti* o all’*opus operantis Ecclesiae*? È possibile stabilire dei criteri di valutazione della fede dei nubendi o il grado di fede richiesto loro? Considerare la fede come necessaria *ad validitatem*, non porterebbe con sé il rischio di mettere in discussione un gran numero di matrimoni già celebrati?

Sono questi gli interrogativi di fondo su cui c’è da studiare con *rigore scientifico* e con *discernimento pastorale*.

* Professore emerito di teologia e fondatore del “Centro Familiare Casa della Tenerezza”.

1. Dal mistero di Dio-Trinità-di-Amore alla famiglia-comunione trinitaria di persone

Occorre allora soffermarsi, in primo luogo, sulla specifica tematica teologica sulla quale si cristallizza il passato, il presente e il futuro del sacramento del matrimonio e della prassi delle nostre comunità.

L'analogia tra la comunione trinitaria e la famiglia ha conosciuto diversi contrasti lungo la storia della Chiesa, specie per l'applicazione troppo materiale e diretta che ne veniva fatta¹. Con lungimiranza e audacia, Giovanni Paolo II, ha superato questi contrasti e ha offerto un deciso orientamento in direzione trinitaria:

Alla luce del Nuovo Testamento è possibile intravedere come il modello originario della famiglia vada ricercato in Dio stesso, nel mistero trinitario della sua vita. Il "Noi" divino costituisce il modello eterno del "noi" umano; di quel "noi" formato anzitutto dall'uomo e dalla donna, creati ad immagine e somiglianza divina².

Tale orientamento è stato ampiamente ripreso da papa Francesco che più volte, nella sua esortazione *Amoris laetitia*, richiama le famiglie a volgere lo sguardo al Mistero trinitario per ritrovare, alla sua luce, la loro identità e la loro vocazione.

Gesù, che ha riconciliato ogni cosa in sé, ha riportato il matrimonio e la famiglia alla loro *forma originale* (cf. Mc 10,1-12). La famiglia e il matrimonio sono stati redenti da Cristo (cf. Ef 5,21-32), restaurati a *immagine della Santissima Trinità*, mistero da cui scaturisce ogni vero amore³.

Tale è la grandezza della famiglia: una comunità d'amore "nel Signore" che riproduce in sé le relazioni stesse di accoglienza/dono/condivisione che sono proprie di Dio-Trinità-di-Amore. In questa chiave hanno perfettamente ragione Giovanni Paolo II

¹ Per un'ampia verifica di questa problematica, rimando a mio: C. ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, EDB, Bologna 2011, specie alle pp. 127-222.

² GIOVANNI PAOLO II, *Gratissimam sane*, lettera alle famiglie, 2 febbraio 1994, n. 6.

³ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, esortazione apostolica post sinodale sull'amore nella famiglia, Roma 19 marzo 2016, n. 6; da questo momento in poi citata con l'abbreviazione *AL*.

e papa Francesco quando qualificano la famiglia come una *communio personarum* che attinge il suo riferimento originario esemplare in quel “noi” di amore divino che è al “principio” di tutto.

La “comunione” delle persone è, in un certo senso, dedotta dal mistero del “Noi trinitario” e quindi anche la “comunione coniugale” viene riferita a tale mistero. La famiglia, che prende inizio dall’amore dell’uomo e della donna, scaturisce radicalmente dal mistero di Dio. Ciò corrisponde all’essenza più intima dell’uomo e della donna, alla loro nativa e autentica dignità di “persone”⁴.

La Scrittura e la Tradizione ci aprono l’accesso a una conoscenza della Trinità che si rivela con tratti familiari. La famiglia è immagine di Dio, che [...] è comunione di persone [...]. Nella famiglia umana, radunata da Cristo, è restituita la “immagine e somiglianza” della Santissima Trinità (cf. Gen 1,26), mistero da cui scaturisce ogni vero amore. Da Cristo, attraverso la Chiesa, il matrimonio e la famiglia ricevono la grazia dello Spirito Santo, per testimoniare il Vangelo dell’amore di Dio⁵.

Il Dio in cui crediamo infatti non è un Io-Solitario, ma una *Comunione di Tre-che-sono-Uno*. Il monoteismo cristiano si presenta, in questo senso, radicalmente diverso dal monoteismo ebraico o da quello islamico. *All’inizio, non c’è la solitudine dell’Uno; all’inizio, c’è la comunione dei Tre*. L’*unico-Dio* in cui crediamo non è un Io-Solo, ma un *Io-Noi*, un Dio-Comunione, dall’eternità e per l’eternità: l’unico Dio sussiste come Padre, Figlio, Spirito Santo in una comunione di amore talmente forte da *co-stituire* l’unico Dio. Un mistero indubbiamente indicibile, di cui possiamo solo balbettare qualcosa, ma che dice la peculiarità e originalità assoluta della nostra fede. La rivelazione del mistero dell’*Uni/Trinità*, quale ci è dato di conoscere in Gesù crocifisso e risorto, non è una rivelazione astratta o senza incidenza nella percezione di noi stessi; al contrario,

ci indica che il fondo dell’esistenza, il fondo della realtà, la forma di tutto in quanto ne è l’origine, è l’Amore, una comunità interpersonale. C’è chi dice che il fondo dell’essere è la materia; chi lo spirito, chi l’uno: hanno tutti torto! Il fondo dell’essere è la comunione⁶.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Gratissimam sane*, cit., n. 8.

⁵ *AL*, n. 12.

⁶ J. DANIELOU, *Trinità e mistero dell’esistenza*, Queriniana, Brescia 1968, p. 37.

La coppia e la famiglia rappresentano la manifestazione più perfetta - nella nostra condizione storica - di questa identità divina. La coppia e la famiglia sono icone viventi di Dio-Trinità-di-Amore: scaturiscono da quel mistero, si radicano su quel mistero e ne costituiscono l'espressione *in/carnata* più alta. Il fondamento ultimo dell'essere della coppia/famiglia va ricercato nel grembo stesso dell'Uni-Trinità di Dio, nell'eterno "sposalizio" che sussiste tra le persone divine. La nuzialità marito-moglie e la stessa fecondità genitoriale *sgorgano e si modellano* sulla comunione di amore che sussiste *ab aeterno* tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

Nella misura in cui il Dio trinitario è una comunità di distinti tra loro, che in quanto distinti si mediano vicendevolmente l'unica natura divina, egli è per l'uomo la raffigurazione archetipica del reciproco riconoscimento dell'altro nel suo rispettivo essere-altro con il fine della mutua donazione di vita. Ancora più chiara diviene tale analogia se si vede la famiglia nel suo tessuto integrale come immagine della Trinità: nella famiglia ogni singolo viene mediato nel e nonostante il suo ruolo specifico mediante le altre persone (e ciò non solo in senso biologico, ma anche in un più ampio senso spirituale): il padre è padre, perché la madre e il figlio lo considerano tale; la madre è la madre, perché il padre e il figlio la "rendono" tale; il figlio è il figlio, perché e nella misura in cui vi sono entrambi i genitori⁷.

L'analogia tra Dio-Trinità-di-Amore e la comunità familiare va situata a livello di *circularità di amore* in Dio-Trinità e nella coppia/famiglia; due *circularità di amore*, di accoglienza/dono/condivisione, che si corrispondono, mai dimenticando come la differenza tra l'archetipo divino increato e il suo modello creaturale rimanga sempre maggiore rispetto alla somiglianza. *La corrispondenza analogica dev'essere posta in ogni caso tra la dinamica intra-soggettiva della comunione trinitaria e la dinamica intra-soggettiva della comunità coniugale.* Non sono tanto le singole persone della Trinità, *individualmente prese*, a venir messe in relazione con le singole persona della comunità coniugale/familiare, e viceversa, quanto ciò in cui *con-siste* il loro essere nell'Uni/Trinità divina e ciò in cui *con-siste* l'essere dell'uni-dualità maschile-femminile indirizzata alla terzietà;

⁷ G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2008, p. 302.

un'uni-dualità maschile-femminile che si apre alla vita, trasformandosi in comunione nuziale di persone. Molto pregnanti a riguardo sono le parole di Francesco:

Il matrimonio è un segno prezioso, perché quando un uomo e una donna celebrano il sacramento del matrimonio, Dio, per così dire, si “rispecchia” in essi, imprime in loro i propri lineamenti e il carattere indelebile del suo amore. Il matrimonio è l'icona dell'amore di Dio per noi. Anche Dio, infatti, è comunione: le tre Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo vivono da sempre e per sempre in unità perfetta. Ed è proprio questo mistero il mistero del matrimonio⁸.

Tutto questo è già vero a livello di creazione, anche se è solo in forza della redenzione che diventa pienamente comprensibile e realizzabile. Il fondamento ultimo dell'identità radicale della coppia/famiglia va ricercato dunque nel grembo stesso di Dio-Trinità, nell'eterno “sposalizio” che sussiste tra le persone divine. Il sacramento delle nozze porta a pienezza questa *imago Trinitatis*, rendendo gli sposi partecipi *della comunione stessa sussistente in Dio-Trinità*, fino a poter affermare che essi acquistano un rapporto nuovo, specifico, che *compie e perfeziona* l'immagine trinitaria già impressa in loro sul piano naturale, rendendo la famiglia dimora di Dio-Trinità.

In forza del sacramento delle nozze, infatti, la famiglia cristiana non è soltanto un'icona esteriore della Trinità, ma la Trinità dimora in essa, in una forma reale e misteriosa, che solo la fede permette di cogliere. Il modello trinitario non rimane esterno alla sua immagine, ma *diviene interiormente presente in essa*⁹. Ora, da momento che la famiglia si offre come dimora della Ss. Trinità, essa è chiamata a strutturarsi come comunione nuziale, dove si rivivono le relazioni tipiche sussistenti tra le tre Persone divine: *relazioni di dono, di accoglienza, di condivisione*. Lo Spirito è donato agli sposi proprio perché il loro amore si trasformi in “carità teologale”¹⁰, ed essi siano capaci, insieme ai figli, di edificarsi in rapporto all'esemplarità trinitaria, come suo tempio vivente nella storia. Come ribadisce ancora papa Francesco:

⁸ *AL*, n. 121.

⁹ Cf. P. ADNÉS, *Matrimonio e mistero trinitario*, in AA.VV., *Amore e stabilità nel matrimonio*, Paoline, Roma 1976, p. 22.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, esortazione apostolica postsinodale, 22 novembre 1981, n. 13.

La coppia che ama e genera la vita è [...], capace di manifestare il Dio creatore e salvatore [...]. In questa luce, la relazione feconda della coppia diventa un'immagine per scoprire e descrivere il mistero di Dio, fondamentale nella visione cristiana della Trinità [...]. Il Dio Trinità è comunione d'amore, e la famiglia è il suo riflesso vivente¹¹.

Ecco dunque la famiglia, *progetto di comunità a immagine di Dio-Trinità*; si, "progetto", trattandosi di una condizione *oggettiva*, fondata sui doni sacramentali, chiamata a diventare *sogettiva* con l'impegno di tutti i suoi componenti tra il "già" e il "non-ancora" proprio del tempo della Chiesa.

Solo alla luce di questo "progetto" si può procedere ad affrontare l'orizzonte più direttamente pastorale in ordine ad un efficace celebrazione/recezione del sacramento nuziale. Tenendo presente dunque questo orizzonte, ci limiteremo ad affrontare tre nodi centrali:

- *il tempo del fidanzamento come tempo decisivo;*
- *gli orizzonti formativi del fidanzamento per una fruttuosa celebrazione del sacramento delle nozze;*
- *l'arte dell'accompagnamento per una piena attuazione dell'evento sacramentale nell'esistenza storica degli sposi.*

2. Il tempo del fidanzamento come tempo decisivo

Attualmente il tempo del fidanzamento è ridotto a una fase esistenziale per lo più vuota, senza un reale cammino di crescita, di conoscenza, di educazione al dialogo e di responsabilità su ciò che significa amare con maturità, "impegnarsi con" e impegnarsi "per".

C'è da domandarsi, in particolare, quale posto abbia Dio Trinità in questo cammino. Quasi sempre è un estraneo o, al più, è un Qualcuno, di cui non si ha chiara l'identità, a cui ci si rivolge singolarmente, per un'esigenza privata, ma che non ha molto a che vedere con quanto i fidanzati stanno sperimentando nel più profondo del loro cuore. Il tempo del fidanzamento è ridotto a un *chronos*, un tempo che scorre, senza che niente di speciale accada; non è un *kairos*, *un tempo di grazia* favorevole nel quale Dio è già presente per benedire, aiutare, accompagnare il

¹¹ *AL*, n. 11.

cammino dei futuri sposi, a condizione - naturalmente - che essi imparino a riconoscere la sua presenza e lo lascino operare.

Di fronte a tutto questo, si comprende come *sia sempre più urgente elaborare una teologia del fidanzamento*, così come esiste una teologia del sacramento nuziale. Di fatto non è però comune parlare di teologia del fidanzamento nella Chiesa. Eppure è indispensabile. Solo se si comprende la rilevanza teologica del fidanzamento è possibile dar vita a una rinnovata evangelizzazione di questo tempo, superando un'ottica superficiale o solo moralistica. *Una debole teologia del fidanzamento genera una debole pastorale del fidanzamento*¹². La teologia deve riconoscere una sua responsabilità in tutto questo, dal momento che essa non ha fatto quasi niente per mostrare il rapporto profondo, inseparabile, che si pone tra il tempo del fidanzamento come “tempo di ordine sacramentale” e l'atto dello “sposarsi nel Signore”.

La maggior parte dei dizionari di teologia ignorano perfino la voce “fidanzamento”. Solo quelli di morale la contemplano, ma più per l'esame delle questioni di ordine etico che per fornire una visione positiva e propositiva del fidanzamento. Il problema che si impone allora è di leggere il fidanzamento come “un tempo di ordine sacramentale”, da collegare come un *continuum* all'accadimento specifico del matrimonio cristiano; un tempo di ordine sacramentale che precede, predispone e fonda la piena realizzazione del sacramento nuziale propriamente detto¹³.

Ci viene in aiuto il *Direttorio di Pastorale Familiare* che attesta che secondo i vescovi italiani il fidanzamento vada compreso come un tempo di grazia, di crescita e di responsabilità, che «trae forza dal battesimo e dalla vocazione coniugale che attende di essere concretizzata»¹⁴. Una notazione rapida, ma quanto mai significativa, che

¹² Riprendo in sintesi un mio articolo: *Il fidanzamento: una sacramentalità in germe*, in AA.VV. *Il fidanzamento*, San Paolo, Milano, 1998, pp. 82-116.

¹³ Utilizziamo l'espressione “il fidanzamento, un tempo di ordine sacramentale” in senso generale, per indicare una realtà visibile (il fidanzamento e il suo vissuto) in quanto rimanda ad una realtà invisibile (la presenza della grazia battesimale nei fidanzati, l'azione di Dio e particolarmente dello Spirito). Diamo per scontato che il sacramento del matrimonio rappresenti una novità sostanziale rispetto al periodo che lo precede; una novità sostanziale tuttavia che non esclude una continuità, ma anzi la implica, la suppone e la esige.

¹⁴ CEI - UFFICIO NAZIONALE PER LA PASTORALE DELLA FAMIGLIA, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia: annunciare, celebrare, servire il “Vangelo della Famiglia”*, Fondazione Santi Francesco di Assisi e Caterina da Siena, Roma 1993, n. 43.

va a sottolineare come il fidanzamento si collochi tra due polarità sacramentali da cui trae il suo significato e il suo scopo: la prima è data dal *battesimo* come fondamento su cui si radica il cammino dei fidanzati; la seconda dal *sacramento delle nozze* come pieno compimento di questo cammino.

Ogni teologia del fidanzamento si deve situare tra queste due polarità fondamentali: l'iniziazione cristiana come polarità *fondante*; il sacramento delle nozze come polarità *orientante*.

2.1. *L'iniziazione cristiana: polarità fondante*

Il tempo del fidanzamento “*trae forza dal battesimo*”. Grazie alla rinascita “nell'acqua e nello Spirito” (Gv 3,5), entrambi i fidanzati sono in una relazione di grazia col Signore Gesù e con la comunità ecclesiale. Ciò che i fidanzati vivono non deriva solo da ciò che essi sono in se stessi, ma dalla loro incorporazione a Cristo e alla Chiesa suo corpo, casa del Padre e tempio dello Spirito.

I fidanzati sono chiamati a riscoprire la loro identità cristiana, approfondendo il battesimo come *una chiamata a due*: una chiamata a vivere l'incontro col Signore Gesù, predisponendosi come coppia a quell'evento di grazia che farà di loro l'*una caro*, una comunità di vita e di amore, di grazia e di salvezza. La spiritualità del fidanzamento, sotto questo aspetto, è al tempo stesso, e con pari forza, una *spiritualità battesimale*, in quanto chiamata *dei due* a lasciarsi rigenerare dalla vita dello Spirito ricevuta nel battesimo e viverla in un cammino costante di crescita insieme; una *spiritualità di convocazione*, in quanto è chiamata a due, palestra, itinerario di educazione al “noi”, per poter realizzare il senso profondo del battesimo ricevuto e del sacramento nuziale che i due celebreranno.

La consapevolezza del battesimo dice come il fidanzamento vada collegato *alla presenza dello Spirito* - dono dei sacramenti dell'iniziazione - all'opera nei due *partners*, uomo e donna, che si preparano alla celebrazione del matrimonio-sacramento. Il loro amore di fidanzati non rappresenta un evento unicamente umano o profano. Lo Spirito è già operante nelle profondità delle loro persone e del loro amore, con un'azione misteriosa ma reale, che agisce lungo il tempo della promessa, sospingendo i fidanzati al di là di loro stessi verso

l'infinito dell'Amore e chiamandoli a vivere quel tempo come un tempo di scelta di fede e di crescita nella fede.

Il tempo del fidanzamento, nell'attesa dell'epiclesi che si attuerà nella celebrazione del matrimonio-sacramento, è già un tempo di azione dello Spirito nel cuore dei due, dono di grazia e di discernimento. I modi particolari, specifici e peculiari, con cui lo Spirito agisce nei futuri sposi sono: *l'ascolto della Parola di Dio insieme, la preghiera comune, la riconciliazione sacramentale e la mensa eucaristica*. Sono questi gli atti plasmanti del cammino sacramentale dei fidanzati e le vie grazie a cui lo Spirito può realizzare in loro la pienezza dei suoi frutti.

Questa dunque la polarità fondante. In questa ottica, non sarà inutile ricordare come, tradizionalmente, il sacramento nuziale sia stato qualificato come "sacramento dei vivi"¹⁵. Una qualifica che è da riprendere, non solo nel senso che il sacramento suppone *la presenza della grazia*, senza la quale - pur permanendo valido - risulta infruttuoso o addirittura privato della sua piena fecondità sacramentale, ma nel senso che esso richiede una pienezza di esistenza cristiana, a cominciare dalla cresima e dalla partecipazione all'eucaristia, dalle virtù teologali e dall'esperienza della comunità ecclesiale, fino alle virtù cardinali e all'impegno di fedeltà al Vangelo. Sono queste condizioni che determinano la recezione/realizzazione efficace dell'evento nuziale. Il problema pastorale allora è quello di educare i fidanzati ad un'autoconsapevolezza di questo genere.

2.2. *Il matrimonio-sacramento: polarità orientante*

Il sacramento delle nozze rappresenta un *novum* nella vita dei due fidanzati. La sacramentalità del tempo che precede l'atto del matrimonio non è la stessa sacramentalità dell'evento matrimoniale propriamente detto. Non si deve tuttavia porre uno stacco assoluto tra le due fasi, quasi che il matrimonio-sacramento rappresenti *un evento del tutto al di fuori, al di sopra o nell'indifferenza di ciò che i fidanzati sono e di quanto hanno maturato in se stessi e vivono*. Il sacramento nuziale

¹⁵Secondo la dottrina classica, ripresa dai vari catechismi, sono "sacramenti dei morti" il battesimo e la penitenza ordinati a conferire la grazia a coloro che non la possiedono; tutti gli altri, sono detti "sacramenti dei vivi" perché suppongono la presenza della grazia in coloro che li ricevono o sono indirizzati ad accrescerla.

ordinariamente opera su ciò che trova. Come già notava E. Schillebeeckx tanto tempo fa:

Ordinariamente il sacramento del matrimonio non fa miracoli; esso porterà i suoi frutti solo se noi abbiamo prima preso sul serio il nostro battesimo, la nostra cresima, l'Eucaristia, e se abbiamo confessato con cuore contrito i nostri molteplici peccati. Solo quando la vita cristiana, alimentata dai sacramenti, è realmente diventata vita in Cristo si può attendere dal sacramento del matrimonio che dia la forza di compiere la missione propria del matrimonio cristiano e di superare in maniera cristiana, conforme alle benedizioni della grazia sacramentale, le difficoltà della vita a due¹⁶.

Non si deve mai dimenticare infatti il principio classico della teologia: *“La grazia suppone la natura, la purifica, la perfeziona e la eleva”*.

“La suppone”, proprio per questo la natura umana, storicamente ferita dal peccato e rinata nel battesimo, rimane la condizione di base per ricevere la grazia: la grazia agisce su di essa, e non a prescindere da essa. *Non esiste alcun dualismo tra natura e grazia, bensì reciprocità profonda e inseparabile*. La conseguenza è chiara: quanto più i fidanzati si avvicinano al matrimonio nel quadro di una ricerca di consapevolezza di ciò che dovranno diventare, tanto più - in linea ordinaria - predispongono un buon terreno perché il sacramento possa operare in loro le sue “meraviglie di grazia”. Per contro, *l'assenza di questo buon terreno intacca la fecondità stessa dell'evento del matrimonio-sacramento*, facendo mancare - in tutto o in parte - quel presupposto di “natura” che la grazia suppone e su cui opera.

Privato delle sue condizioni di base, il sacramento del matrimonio finirà per essere come svuotato o comunque impoverito nel fondamento su cui si appoggia e difficilmente sarà fecondo per gli sposi. Sarà valido sul piano giuridico-oggettivo (ammesso che lo sia), ma *infruttuoso* sul piano esistenziale-relazionale.

Il sacramento del matrimonio porta con sé una grazia di guarigione e di elevazione, e Dio Trinità la dona sempre agli sposi - quando non vi è posto un ostacolo - ma questa grazia richiede, *prima-durante-e dopo*, la presenza di premesse specifiche, senza cui non opera. La comprensione

¹⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio è un sacramento*, Ancora, Milano 1963, p. 22.

di questo legame d'interdipendenza suppone la percezione dell'identità specifica del sacramento della nozze¹⁷.

La coppia dei due battezzati è segno del matrimonio-sacramento; è la "comunione" d'amore tra i due battezzati che si trasforma in evento sacramentale, evento e partecipazione alla comunione di amore di Cristo per la Chiesa. È ancora E. Schillebeeckx che ci viene in aiuto:

La grazia del sacramento (del matrimonio) s'impadronisce della persona nella sua relazione di fronte all'altra, agisce quindi in un modo nella donna e in un altro nell'uomo, la donna nel suo orientamento femminile verso l'uomo, l'uomo nel suo orientamento maschile verso la donna [...]. È la relazione interpersonale, specifica, di questi due esseri che diventa sacramento nel senso stretto della parola¹⁸.

Occorre rilevare che la comunione non si risolve tra l'io e il tu degli sposi, ma richiama la rete di scambi affettivi che costituisce la comunità della famiglia: la comunione coniugale, la comunione genitoriale-filiale, la comunione tra fratelli e sorelle, e a cerchi concentrici sempre più ampi verso le famiglie di origine e i parenti; una comunione che trova nell'*amore* il suo principio interiore, la forza permanente e la meta ultima. È questo il motivo per cui papa Francesco afferma che l'unione matrimoniale è una "donazione volontaria d'amore" e l'essenza della famiglia è ancora l'amore¹⁹.

L'amore/comunione cui si riferisce la fede non rappresenta, d'altronde, un amore/comunione *unicamente* naturali. In forza del sacramento delle nozze, l'uomo e la donna sono resi capaci di amarsi come Cristo ama la Chiesa. E tale è il significato del dono dello Spirito invocato sulla comunità coniugale.

Lo Spirito Santo effuso nella celebrazione sacramentale offre agli sposi cristiani il dono di una comunione nuova, d'amore, che è immagine viva e reale di quella singolarissima unità, che fa della Chiesa l'invisibile Corpo mistico del Signore Gesù²⁰.

¹⁷ Per un approfondimento sistematico di questa prospettiva, cf. C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, EDB, Bologna 2010.

¹⁸ SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio è un sacramento*, cit., pp. 23-24.

¹⁹ Cf. *AL*, nn. 11-13.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, cit., n. 19.

Grazie allo Spirito Santo la comunione degli sposi si plasma come comunione teologale e si riversa, in via estensiva, sui figli e sui diversi componenti della famiglia. La famiglia diventa “Chiesa domestica” in forza dello Spirito che la pervade soprannaturalmente dal di dentro, e la rende suo tempio vivo nella storia.

Proprio per questo il segno sacramentale del “matrimonio-sacramento” non è al di sopra della coppia uomo-donna, ma è costituito dalla loro stessa realtà, con le rispettive libertà, con la loro corporeità sessuata, il loro mutuo consenso, il loro amore; è questa intima comunità di vita e di amore che, nell’accadimento sacramentale, diventa comunità di grazia e di salvezza in Cristo e nella Chiesa.

Lo spessore umano dell’essere-uomo e dell’essere-donna, della corporeità sessuata, dell’amore reciproco e del promettersi l’un l’altro, entra a far parte del gesto sacramentale come suo *fondamento e contenuto*. L’atto celebrativo del matrimonio non è separato o *postò dopo* la realtà antropologica dell’incontro, della bipolarità sessuata, ma coincide con essa, l’assume e le conferisce un significato nuovo, soprannaturale. Osservava giustamente G. Oggioni, fin dagli anni ’70:

A differenza di tutti gli altri sacramenti, il matrimonio ha un segno sacramentale che è totalmente immerso negli atti responsabili dei suscipienti; ciò significa che la responsabilità e l’impegno dei suscipienti s’inseriscono nella struttura stessa del segno sacramentale del matrimonio, e non solo tra le condizioni richieste per la valida o lecita recezione del sacramento²¹.

Ora, prendere sul serio questa identità del segno sacramentale del matrimonio cristiano implica *prendere sul serio il tempo che predispone alla sua celebrazione attuativa*.

Ecco perché tutto ciò che si fa perché i fidanzati prendano consapevolezza di ciò che sono e sono chiamati a diventare, perché maturino nella reciprocità e nel corrispondente riconoscersi e aprirsi al Dio che li ha fatti incontrare e li vuole unire per sempre, riveste *un’importanza teologica*. Non è soltanto espressione o esigenza di “una buona preparazione al matrimonio”, ma un accadimento di ordine “sacramentale”, in profonda continuità con ciò che i due nubendi celebreranno e si attuerà in loro grazie al rito sacramentale del

²¹ G. OGGIONI, *Riflessione teologica sul sacramento del matrimonio*, in «Rivista Liturgica» 95 (1968), p. 344.

matrimonio. Il “consenso” mutuo dei due, non fa che manifestare e porre in essere questa identità, introducendo la coppia nel “grande mistero” della vita trinitaria e dell’alleanza di Cristo con la Chiesa. Il consenso degli sposi - sotto questo aspetto - non dev’essere inteso come *un atto semplicemente verbale o rituale*, ma come *la forma esplicativo-attuativa di un’auto-consegna reciproca*; forma che condensa in sé, nella sua simbolicità, i contenuti antropologici della coppia, in relazione all’essere dei nubendi in Cristo e nella Chiesa mediante il battesimo celebrato nel Nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La conseguenza è chiara: se il “consenso” matrimoniale contiene in sé questa dinamica interpersonale e la pone in atto in Cristo e nella Chiesa, si esige che esso sia preparato da un itinerario di accettazione reciproca, un accettarsi reciproco che è andato maturando all’interno dell’orientamento femminile della donna verso l’uomo e dell’orientamento maschile dell’uomo verso la donna e delle loro rispettive libertà. Solo allora l’atto di consenso matrimoniale attinge alla sua piena significazione e manifesta *in re* la relazione reciproca dei due, compiendola sacramentalmente. Solo allora il segno della coppia appare, in modo pieno, come il “segno reale”, rappresentativo e operativo dell’ingresso della relazione dei due, uomo e donna, nella relazione escatologica di Cristo con la Chiesa. In tutto questo percorso non va dimenticato il ruolo dello Spirito Santo. *Lo sposarsi “nel Signore” infatti è la “pentecoste degli sposi”, così come* la stessa spiritualità che ne consegue è una “mistagogia” nello Spirito.

Nell’epiclesi di questo sacramento gli sposi ricevono lo Spirito Santo come comunione di amore di Cristo e della Chiesa. È lui il sigillo della loro alleanza, la sorgente sempre offerta del loro amore, la forza in cui si rinnoverà la loro fedeltà²².

3. Orizzonti formativi del fidanzamento per una fruttuosa celebrazione delle nozze

Quali sono i contenuti o orizzonti formativi su cui i futuri sposi devono lavorare per predisporre adeguatamente all’evento sacramentale ed essere in grado di realizzarlo fruttuosamente? Ci limitiamo a

²² CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano 1992, n. 1624.

enumerarne quattro: dall'amore come "sacramento" al "sacramento dell'amore"; dalla sponsalità del corpo nel fidanzamento alla nuzialità del corpo nel matrimonio; dalla "parola-come-promessa" alla "promessa del matrimonio"; dall'affettività alla fecondità.

3.1. *Dall'amore come "sacramento" al "sacramento dell'amore"*

Quando un giovane e una giovane si innamorano, orientandosi a un progetto di vita matrimoniale, difficilmente pensano che il loro amore sgorgi da Dio, sorgente dell'amore, e conduca a Dio, vertice dell'amore. Ritengono di sperimentare un fatto solo umano, o quasi solo umano, che li coinvolge in tutto il loro essere, ma che non sembra avere particolari riferimenti a Dio o al mondo della trascendenza. È indispensabile modificare questa concezione, mostrando come l'amore *vero, autentico*, tra due fidanzati - quando non si opponga a Dio e si presenti quindi come un amore che rientra nel suo progetto - *sia già inabitato da Dio, da Lui derivi e a Lui sia indirizzato*. Non c'è dissociazione tra l'amore umano dei fidanzati e l'amore di Dio attuato nel sacramento del matrimonio: al contrario, l'uno ha bisogno dell'altro e alimenta l'altro. Più i due fidanzati crescono nella verità del loro amore vicendevole, più pongono le basi perché il sacramento che celebrano operi in pienezza i suoi doni in loro. *Dio è Amore e opera nel cuore dei fidanzati*. Anche se non lo sanno, il loro amore sgorga da Dio-Trinità, sorgente dell'amore, ed è indirizzato a Dio-Trinità, vertice dell'amore e sua ultima realizzazione. *Il vero amore tende a Dio*. Il sacramento delle nozze suppone e porta a pienezza questo amore, *sanandolo, confermandolo, santificandolo*.

Érōs, l'amore ascendente, s'incrocia con *āgāpe*, l'amore discendente, come ha splendidamente evidenziato Benedetto XVI nella sua prima enciclica *Deus caritas est*. L'evento nuziale viene incontro a questo amore e lo conduce al suo pieno compimento: è in esso che Dio Trinità suscita un amore più grande, simile a quello che egli nutre per il suo popolo e che Cristo Gesù nutre per la sua Chiesa.

Sussiste, in altre parole, una continuità radicale tra *la verità dell'amore tra un uomo e una donna e l'evento nuziale del matrimonio, tra l'amore come "sacramento" e il "sacramento dell'amore"*, per usare la felice espressione di P. Evdokimov²³.

²³ P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore. Il ministero coniugale secondo la tradizione ortodossa*, Servitium, Bergamo 1987.

3.2. *Dalla sponsalità del corpo nel fidanzamento alla nuzialità del corpo nel matrimonio*

Un secondo orizzonte evidenzia come *sussista una stretta correlazione tra la consapevolezza della sponsalità del corpo durante il fidanzamento e il matrimonio come evento di nuzialità in Cristo e nella Chiesa*. Giovanni Paolo II aveva ripetuto più volte che il corpo è *sponsale* fin dall'inizio: porta in sé la vocazione a dare amore e ricevere amore²⁴. Dire "sponsalità del corpo" significa dire che la corporeità riveste per la persona, uomo o donna, un contenuto "di risposta, di promessa, di offerta di sé", ed evoca *qualcuno* a cui si risponde, ci si promette, ci si offre. Una sponsalità legata a due condizioni fondamentali: alla *libertà* di consegnare se stessi, non per costrizione o fatalità; alla *gratuità*, ossia alla capacità di essere dono e accoglienza per amore.

Il matrimonio-sacramento *assume in radice la sponsalità del corpo dell'uomo e della donna e ne fa il sacramento nuziale del dono e dell'accoglienza reciproca*. Come accadimento di nuzialità in Cristo e nella Chiesa, la celebrazione delle nozze porta a compimento il senso più alto della sponsalità del corpo e orienta gli sposi a lasciarsi plasmare dal modello della nuzialità stessa di Cristo-Salvatore che ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei. Il tempo del fidanzamento richiede un'educazione *alla sponsalità del corpo*: solo allora l'auto-consegna del consenso nel rito del matrimonio sarà capace di esprimere il suo senso più alto e compiuto e di far crescere nella grazia del sacramento. Una simile consapevolezza, se è fondamentale per ogni persona, è indispensabile per il matrimonio.

3.3. *Dalla "parola-come-promessa" alla "promessa del matrimonio"*

I contenuti antropologici analizzati (*l'amore come sacramento; la sponsalità del corpo*) trovano la loro espressione e la loro sintesi metonimica nella "parola" che i nubendi si scambiano, al momento dell'atto celebrativo, come promessa di un patto nuziale che implica il "tutto" e il "per sempre".

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, cit., n. 11.

La formula della promessa, “Io accolgo te come mia sposa/o”, rappresenta infatti un atto di linguaggio che pone in gioco le persone nelle profondità del loro essere e le stabilisce in una nuova condizione di vita. Una “parola” performativa che attua ciò che significa.

La parola del tempo del fidanzamento ha molto a che vedere con questa parola decisiva: è il tempo nel quale questa parola si formula, in modo sempre più pieno, man mano che l’atto del patto reciproco tra i due si fa più forte e si avvicina al suo compimento nell’azione celebrativa. Insegnare ai fidanzati a comunicare tra loro, per conoscersi e riconoscersi, si colloca a questo livello: è la forma base di una promessa incipiente, destinata a diventare una promessa definitiva. Già questo è fondamentale; ma non basta.

La parola svolge un ulteriore decisivo ruolo. Come è possibile che un essere si possa affidare ad un altro essere per sempre, con tutto il proprio cuore, tutta la propria vita e tutto il proprio destino? Ciò può avvenire solo sulla base di un’altra parola che non viene solo dall’uomo, ma da Dio stesso; una parola che dà senso alla parola dei due fidanzati e la introduce ad un livello “altro”.

La parola umana dei due *ha pertanto bisogno di incontrarsi con la Parola divina* per diventare forte della fortezza stessa di Dio, rimanere viva e assumere la forma di una parola definitiva della promessa matrimoniale. L’ascolto reciproco dei fidanzati è allora chiamato a incrociarsi con l’ascolto di Dio e della sua parola. Educare i giovani ad ascoltare la Parola di Dio diventa allora un’opera educativa di primo ordine: *la Parola di Dio infatti non torna indietro senza aver compiuto la sua opera*. Anche da questo punto di vista siamo di fronte ad un *continuum* sacramentale.

La novità del matrimonio-sacramento tra due battezzati consisterà nel fatto che quella stessa “parola” che i fidanzati si sono detti nell’ascolto della Parola di Dio, al momento del rito viene pronunciata dai nubendi *in Cristo e nella Chiesa* e diventa perciò, nella potenza dello Spirito, una parola *di Cristo e della Chiesa*; una parola capace di introdurre i due nell’alleanza dei tempi escatologici, facendo della loro comunità coniugale un evento di grazia divina incarnata nel mondo. La “parola” della promessa, intesa in questa ottica, garantirà la vita degli sposi oltre ogni contingenza, di stagione in stagione, e sarà come una sorgente sempre nuova del loro amore e una continua edificazione della piccola Chiesa nata dal sacramento delle nozze.

3.4. Dall'affettività alla fecondità

La nuzialità della famiglia che nasce dal sacramento è inseparabile dalla sua *fecondità*; una *fecondità* da comprendere in senso integrale, e non solo come *fertilità*.

La coppia uomo-donna è manifestazione in atto di un gesto creativo che fa esistere una soggettività unica, una persona, al maschile o al femminile, espressione dell'eterna comunione di amore intratrinitaria.

La dualità uomo-donna, da sola, offre infatti un'immagine incompleta di Dio-Trinità; essa richiede - una volta costituita - di aprirsi alla dimensione del *tertium*. La reciprocità io-tu dell'uomo e della donna è indirizzata al "noi". La vocazione dei due a essere "uno" conduce a divenire "tre". "*Volendo i due essere una cosa sola, diventano tre*", annotava efficacemente Maurice Blondel²⁵. Non è dunque un eccesso di teologia collegare la genitorialità alla comunione trinitaria e alla sua eterna ineffabile fecondità. Solo nel figlio infatti si compie pienamente la vocazione ad essere-uomo e ad essere- donna, divenendo "una sola carne". In lui, padre e madre sono uniti in virtù di un nuovo io-relazionale che esiste in sé e per sé, nello stesso tempo in cui compie la loro indissolubile unità e la manifesta. La reciprocità io-tu dell'uomo e della donna è indirizzata al "noi".

Letta teologicamente, la genitorialità rimanda ad almeno due contenuti fondamentali: *affonda le sue origini* nell'eterna fecondità di Dio-Trinità di cui è rivelazione, espressione e attuazione storica; *si plasma* sul modello di quella fecondità di cui recupera la dinamica di *accoglienza, dono, condivisione*. Sulla base di questa prospettiva trinitaria si può e si deve affermare una reciprocità inseparabile, in ambito umano, tra coniugalità e genitorialità, tra significato unitivo e significato procreativo. In Dio, Unità e Trinità sono indissociabili: non esiste l'una senza l'altra. Dio è comunione di Tre che sono Uno; e solo perché il fondamento dell'essere di Dio è la comunione che è possibile l'unità, e viceversa. Non è forse lo stesso per la fecondità genitoriale? Il divenire padri e madri costituisce un atto che manifesta *la comunione nell'unità e l'unità nella comunione, in un-tutto-unico-continuo*. Dal punto di vista della fede, non è accettabile annullare ciò che appartiene al disegno unitario del Creatore e confermato dalla rivelazione

²⁵ M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Milano 1993, p. 356.

dell'Unigenito incarnato e dal dono del suo Spirito alla Chiesa. La realtà del figlio è *riflesso vivente* dell'amore degli sposi, *segno permanente* della loro unità, *sintesi viva e indissociabile* del loro divenire padre e madre.

La conseguenza è chiara: i figli sono, per i genitori e per il mondo, *un miracolo di amore trinitario*. Il concepimento di un figlio non rappresenta infatti un accadimento che rientra solo nella facoltà degli sposi: il figlio *giunge ai genitori come un dono di Dio-Trinità e a Lui rimanda*, allo stesso modo in cui l'amore dei coniugi sgorga da Dio-Trinità e a Lui orienta. I figli sono un evento trinitario nel grembo della storia. I genitori non "fanno i figli", come si usa dire; li ricevono dal Creatore come un dono di valore infinito, di portata unica e indistruttibile. Proprio per questo papa Francesco afferma che

il bambino che nasce "non viene ad aggiungersi dall'esterno al reciproco amore degli sposi; sboccia al cuore stesso del loro mutuo dono, di cui è frutto e compimento". Non giunge come alla fine di un processo, ma invece è presente dall'inizio del loro amore come una caratteristica essenziale che non può venire negata senza mutilare lo stesso amore. Fin dall'inizio l'amore rifiuta ogni impulso di chiudersi in sé stesso e si apre a una fecondità che lo prolunga oltre la sua propria esistenza. Dunque nessun atto genitale degli sposi può negare questo significato, benché per diverse ragioni non sempre possa di fatto generare una nuova vita²⁶.

I genitori sono pertanto "cooperatori con Dio in ordine al dono della vita ad una nuova persona", "collaboratori" e "interpreti del suo amore", ma i figli sono anzitutto *figli di Dio*.

E proprio perché tali, i genitori sono impegnati a divenire per i figli il "sacramento" vivente di Dio-Amore. «Divenendo genitori gli sposi ricevono da Dio il dono di una nuova responsabilità. Il loro amore è chiamato a divenire per i figli il segno visibile dell'amore stesso di Dio»²⁷.

In linea con quanto rilevato, la teologia del futuro e la formazione pastorale dei fidanzati al matrimonio dovrà dedicare più attenzione di quanto non abbia fatto finora alla radicale continuità che sussiste nell'analogia tra la nascita di ogni bambino e la nascita al mondo dell'Unigenito incarnato. È nota l'affermazione del poeta indiano R.

²⁶ AL, n. 80.

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, cit., n. 11.

Tagore: “Ogni bambino che nasce dice al mondo che Dio non è stanco degli uomini”. Ciò è vero per ogni bambino, ed è vero, in assoluto, per la nascita dell’Unigenito incarnato dalla Vergine Maria, prototipo di ogni nascita e di ogni figlio di Dio: “lieta notizia” per l’umanità intera (cf. Lc 2,10-11).

Come non è retorica affermare che negli occhi di ogni bambino brilla lo splendore del Dio vivente, così non è retorica proclamare che in ognuno di loro *si rinnova l’annuncio della nascita di Gesù, dono di amore della Trinità al mondo.*

Se i fidanzati che si preparano al matrimonio sapranno cogliere questo profondo rapporto, saranno in grado, come sposi, di apprezzare la grandezza teologica di ogni atto umano di trasmissione della vita e mettere in evidenza il legame storico-salvifico che sussiste tra la fecondità verginale di Maria, inseparabile da Giuseppe suo sposo, e il senso della fecondità nuziale di ogni coppia, tra la culla di Betlemme e ogni culla. Esiste un *continuum* ontico radicale tra la nascita di Gesù al mondo e la nascita di ogni bambino. Il Figlio unico di Maria rappresenta il fondamento e l’icona in cui si riflette la nascita di ogni figlio, allo stesso modo in cui la Santa Famiglia costituisce il prototipo e l’esemplare di ogni famiglia. In ciascuna di esse, infatti, si dispiega la storia della salvezza e si celebra un “lieto annunzio” per il mondo. Come rileva papa Francesco:

L’incarnazione del Verbo in una famiglia umana, a Nazaret, commuove con la sua novità la storia del mondo. Abbiamo bisogno di immergerci nel mistero della nascita di Gesù, nel sì di Maria all’annuncio dell’angelo, quando venne concepita la Parola nel suo seno; anche nel sì di Giuseppe, che ha dato il nome a Gesù e si fece carico di Maria²⁸.

E proprio perché sussiste un legame ontico tanto reale e profondo tra la venuta di Gesù e la nascita di ogni bambino si può intravedere un’altrettanto radicale continuità tra la nascita di ogni bambino e la sua rinascita in Cristo e nel suo Spirito grazie al battesimo.

Se il Logos è la luce che illumina ogni uomo che viene al mondo (Gv 1,4-5.9-10), ogni creatura umana è per sé originariamente aperta ad accogliere il dono di una partecipazione alla vita trinitaria (*potentia oboedientialis*) una volta che le sia offerta. Da questo punto di vista, il

²⁸ AL, n. 65.

battesimo non si pone come un atto avulso dalla realtà creaturale del battezzando; al contrario, è l'atto proprio nel quale e mediante il quale l'appartenenza ontologica a Cristo attinge al suo senso originario e si compie nella sua forma più piena e più pienamente attuata. L'atto della rinascita "nell'acqua e nello Spirito" (Gv 3,5) non fa che portare a compimento la creazione in Cristo, facendo dei "figli di Dio" dei "figli della grazia", in virtù di quel Figlio unico nato da Maria, Redentore dell'uomo e del mondo. Allo stesso modo Gesù che, a Nazaret, sta sottomesso ai genitori e cresce in età, sapienza e grazia davanti a Dio e agli uomini (Lc 2,51-52) è prefigurazione di ogni crescita filiale e di ogni educazione alla vita come vocazione. La Santa Famiglia di Nazareth si offre come l'archetipo di ogni famiglia e di ogni percorso educativo²⁹.

4. L'arte dell'accompagnamento per una piena attuazione dell'evento sacramentale nell'esistenza degli sposi

Ci riferiamo qui in modo particolare ad *Amoris laetitia*, soffermandoci su quattro momenti di verifica; l'arte dell'accompagnamento, i fidanzati, i giovani sposi, le coppie in crisi³⁰.

4.1. L'arte dell'accompagnamento

Il punto centrale dell'esortazione concerne *l'arte dell'accompagnamento* di cui si mettono in luce due esigenze decisive³¹.

1°. Presentare il mistero grande del matrimonio in tutta la sua bellezza e grandezza; non si tratta di abbassare la montagna per rendere più facile il cammino, ma di guidare i nubendi e accompagnare gli sposi a salire la montagna, in su, verso la cima. Quanti si preparano al matrimonio «devono poter cogliere l'attrattiva di un'unione piena che eleva e perfeziona la dimensione sociale dell'esistenza, conferisce alla sessualità il suo senso più grande, e al tempo stesso promuove il bene dei

²⁹ Sulla teologia della Famiglia di Nazareth, cf. ROCCHETTA, *Teologia della famiglia*, cit., pp. 223-293.

³⁰ Cf. C. ROCCHETTA, *Una Chiesa della tenerezza. Le coordinate teologiche dell'Amoris laetitia*, EDB, Bologna 2017.

³¹ Sul tema si confronti anche quanto papa Francesco afferma in *Evangelii gaudium*, esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo, Roma 24 novembre 2013, n. 169.

figli e offre loro il miglior contesto per la loro maturazione ed educazione»³².

2°. Tutto questo va fatto con grande umanità e pazienza. «Non si deve gettare sopra due persone limitate il tremendo peso di dover riprodurre in maniera perfetta l'unione che esiste tra Cristo e la sua Chiesa, perché il matrimonio come segno implica un processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio»³³.

4.2. *I fidanzati*

Come formare i giovani a una maturità umano-cristiana che permetta loro di affrontare la vita matrimoniale con consapevolezza e con la capacità di rimanere fedeli al sacramento celebrato? *AL* ha chiara la profonda unità che sussiste tra la realtà terrena del matrimonio, la fede e la piena realizzazione sacramentale delle nozze dei battezzati, ed è per questo che insiste tanto sul valore del tempo del fidanzamento per una felice concretizzazione dell'evento nuziale, chiamando gli sposi a scoprire "il valore e la ricchezza del matrimonio"³⁴. Di qui la necessità, da parte delle comunità e degli operatori pastorali, di guidare i fidanzati verso *una reale azione di discernimento*, in modo da prevenire - per quanto possibile - i fallimenti e farsi carico delle loro fragilità³⁵; e mostrare come il sacramento che celebreranno, più che un punto di arrivo, rappresenti un punto di partenza, in avanti, verso una nuova vita.

Tanto la preparazione prossima quanto l'accompagnamento più prolungato devono fare in modo che i fidanzati non vedano lo sposarsi come il termine del cammino, ma assumano il matrimonio come una vocazione che li lancia in avanti, con la ferma e realistica decisione di attraversare insieme tutte le prove e i momenti difficili³⁶.

Sotto il profilo dell'evangelizzazione del sacramento, *AL* sottolinea quanto sia importante predisporre nel modo migliore la celebrazione sacramentale, evitando che prevalga una visione esteriore o che esso sia

³² *AL*, n. 205.

³³ *Ibid.*, n. 222.

³⁴ Cf. *ibid.*, n. 205.

³⁵ Cf. *ibid.*, n. 209.

³⁶ *Ibid.*, n. 211.

ridotto a folclore³⁷; ma anzi facendo di tutto per fare comprendere la ricchezza simbolica dell'atto celebrativo, con i suoi segni, gesti e linguaggi peculiari³⁸.

Da curare con attenzione inoltre è il momento del rito vero e proprio, così da farne un'opportunità di evangelizzazione, anche per chi frequenta di meno o per niente la comunità.

A riguardo papa Francesco nota con grande senso pastorale come il gesto rituale possa costituire una preziosa opportunità per evangelizzare i presenti

Frequentemente, il celebrante ha l'opportunità di rivolgersi a un'assemblea composta da persone che partecipano poco alla vita ecclesiale o appartengono ad altra confessione cristiana o comunità religiosa. Si tratta di una preziosa occasione di annuncio del Vangelo di Cristo³⁹.

È essenziale d'altronde, per la stessa validità del sacramento, iniziare i nubendi al *sensu teologico-spirituale del consenso* come atto espressivo di fede che coinvolge il "tutto" e il "per sempre" dei loro esseri, non solo il presente, ma il futuro⁴⁰.

A volte i fidanzati non percepiscono il peso teologico e spirituale del consenso, che illumina il significato di tutti i gesti successivi. È necessario evidenziare che quelle parole non possono essere ridotte al presente; esse implicano una totalità che include il futuro: "finché la morte non vi separi"⁴¹.

4.3. *I giovani sposi*

Non meno rilevante è l'accompagnamento dei giovani sposi. Il Papa richiama con concretezza il passaggio dalla condizione di fidanzati a quella di sposi e sottolinea come le comunità cristiane, i pastori e i coniugi stessi, siano dinanzi a una grande sfida pastorale.

³⁷ Cf. *ibid.*, n. 212.

³⁸ Cf. *ibid.*, n. 213.

³⁹ *Ibid.*, n. 216.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, nn. 214-215.

⁴¹ *Ibid.*, n. 214.

Aiutare a scoprire che il matrimonio non può intendersi come qualcosa di concluso. L'unione è reale e irrevocabile [...], ma nell'unirsi, gli sposi diventano protagonisti, padroni della propria storia e creatori di un progetto che occorre portare avanti insieme⁴².

L'osservazione è quanto mai opportuna: una cosa è essere figli, un'altra diventare coppia/famiglia.

Ai nuovi coniugi è necessario presentare tutto questo con chiarezza realistica fin dall'inizio. Il "sì" che si sono scambiati è l'inizio di un itinerario, con un obiettivo capace di superare ciò che potrebbero imporre le circostanze o gli ostacoli che si frapponessero. La benedizione ricevuta è una grazia e una spinta per questo cammino sempre aperto⁴³.

Appare perciò essenziale prendersi cura dei neo-sposi e aiutarli ad assumere con maturità il loro nuovo vissuto, con le nuove emozioni e sentimenti e le esigenze nuziali che comporta.

I padri sinodali hanno indicato che i primi anni di matrimonio sono un periodo vitale e delicato durante il quale le coppie crescono nella consapevolezza delle sfide e del significato del matrimonio. Di qui l'esigenza di un accompagnamento pastorale che continui dopo la celebrazione del sacramento⁴⁴.

L'aiuto ai giovani sposi, oltre al superamento di ogni superficialità o analfabetismo affettivo, implica in particolare l'*educarli a relazioni di qualità*, relazioni oblativo, di donazione e di reciprocità, creative e responsabili.

L'esperienza insegna come vi sia il rischio di rimanere due individui che vivono insieme, ma che non divengono mai una vera coppia, un "noi".

Ai nuovi coniugi è necessario presentare tutto questo con chiarezza realistica fin dall'inizio [...]. Il "sì" che si sono scambiati è l'inizio di un itinerario, con un obiettivo capace di superare ciò che potrebbero imporre

⁴² *Ibid.*, n. 218.

⁴³ *Ivi.*

⁴⁴ *Ibid.*, n. 223.

le circostanze o gli ostacoli che si frapponessero. La benedizione ricevuta è una grazia e una spinta per questo cammino sempre aperto⁴⁵.

Quando i due nubendi si scambiano tra loro la promessa di matrimonio non sposano solo la persona del partner, ma *la relazione* con lei, e accettano di mettersi in cammino per costruire insieme, nell'amore, la nuova comunità familiare, in un instancabile itinerario di crescita e di novità.

Ogni matrimonio è una "storia di salvezza"; questo suppone che si parta da una fragilità che, grazie al dono di Dio e a una risposta creativa e generosa, lascia spazio via via a una realtà sempre più solida e preziosa⁴⁶.

Non è questa la prima grande fecondità della coppia: generarsi reciprocamente l'un l'altra, come persone uniche, amate e apprezzate, facendo crescere entrambe nella peculiare identità e bellezza? "*Per questo l'amore è artigianale*". Allora, com'è avvenuto già al principio nella creazione dell'uomo e della donna, nasce ancora l'entusiasmo della sorpresa.

L'altro torna a sorprendere e si aprono nuove porte per ritrovarsi, come se fosse la prima volta; e in ogni nuova tappa ritornano a "plasmarsi" l'un l'altro. L'amore fa sì che ognuno aspetti l'altro ed eserciti la pazienza propria dell'artigiano che è stata ereditata da Dio⁴⁷.

4.4. *Le coppie in crisi*

AL è particolarmente attenta alla pastorale delle coppie in crisi o in difficoltà relazionale, proponendo una *pastorale dell'accoglienza* e dell'*accompagnamento* da offrire loro, come comunità, prima che sia troppo tardi.

La possibilità della crisi riguarda tutte le coppie, comprese quelle credenti; nessuna può dirsene esente. «La storia di una famiglia è solcata da crisi di ogni genere, che sono anche parte della sua drammatica bellezza»⁴⁸.

⁴⁵ *Ibid.*, nn. 218-219.

⁴⁶ *Ibid.*, n. 221.

⁴⁷ *Ivi.*

⁴⁸ *Ibid.*, n. 232.

Pertanto occorre aiutare i coniugi a scoprire le cause della loro crisi. «Bisogna aiutare a scoprire le cause più nascoste nei cuori dei coniugi, e ad affrontarle come un parto che passerà e lascerà un nuovo tesoro»⁴⁹. Aiutare i coniugi in crisi a farsi aiutare «Le risposte alle consultazioni realizzate rilevano che in situazioni difficili o critiche la maggioranza (degli sposi) non ricorre all'accompagnamento pastorale»⁵⁰.

Le coppie in crisi hanno bisogno di un cammino di rifondazione del tessuto affettivo della loro relazione e di una riscoperta del significato profondo del sacramento celebrato; è necessaria una "terapia integrata" che consenta loro di riscegliersi in modo maturo e consapevole. Il Papa arriva ad auspicare un ministero di guarigione per gli sposi in difficoltà e per le famiglie ferite:

Riconoscendo che la riconciliazione è possibile, oggi scopriamo che un ministero dedicato a coloro la cui relazione matrimoniale si è infranta appare particolarmente urgente⁵¹.

Conclusioni

Nel percorso offerto sinora si è evidenziato come la famiglia deriva dall'unità del Padre e del Figlio nello Spirito Santo e si modella su quell'unità, di cui riproduce i volti tipici: *la nuzialità io-tu/noi, lo scambio di amore e la generatività*.

La famiglia, comunione trinitaria, condensa in sé la totalità dell'*historia salutis*: è una realtà terrena, creata da Dio a sua immagine e somiglianza, che diviene - in forza della grazia dello Spirito - *communio nuptialis personarum* in cui si dispiega il "grande mistero" di Cristo e della Chiesa (Ef 5,32).

Proprio in rapporto a tale bellezza, Divina e umana, il tempo del fidanzamento rappresenta un tempo di grazia poiché ordina alla predisposizione e all'accoglimento di tale orizzonte di fede. Esso è tempo di grazia non solo per i fidanzati, ma per la stessa comunità ecclesiale, allo stesso modo in cui la comunità ecclesiale è un dono di Dio per i fidanzati.

⁴⁹ *Ibid.*, n. 234.

⁵⁰ *Ivi.*

⁵¹ *Ibid.*, n. 238.

Anzitutto occorre allora riconoscere che *i fidanzati* nella loro freschezza e capacità di andare alla “Sorgente”, *sono dono per la Chiesa*.

L’esperienza di amore che i due fidanzati vivono è per la comunità ecclesiale un invito a riscoprire perennemente il suo essere stata fidanzata a Cristo come “Chiesa-vergine” promessa ad un “unico-sposo” (2Cor 11,2).

Ma anche occorre ribadire che *la Chiesa è un dono per i fidanzati*. La comunità ecclesiale si offre ai fidanzati come un dono di Dio Trinità in ordine a ciò che sono e a ciò che diventeranno, al discernimento del loro vissuto e alla piena realizzazione del senso del loro cammino. L’iniziazione al matrimonio, infatti,

non può essere un compito puramente individuale, ma deve impegnare in diversa misura tutti i membri della comunità cristiana, la quale metterà in opera la sua specifica missione di annuncio della parola di Dio, di celebrazione dei sacramenti, di educazione e di guida alla vita cristiana⁵².

Concludiamo con una provocazione: da quanto si è notato in questo *excursus* sull’importanza teologica del tempo che precede la celebrazione delle nozze, non sarebbe utile pensare a uno *status ecclesiale dei fidanzati* magari recuperando il capitolo XVII del Benedizionale come rito di benedizione che inaugura il cammino prematrimoniale? E parimenti non sarebbe utile organizzare itinerari di fede sul modello di quelli proposti dal RICA, come già proponevano i Vescovi italiani a suo tempo?

È auspicabile che si comprenda che è questa la via da scegliere, non solo importante, ma del tutto indispensabile⁵³.

CARLO ROCCHETTA
Centro Familiare Casa della Tenerezza
Via S. Galigano / S. Lucia 10
06124 - Perugia (PG)
carlo.rocchetta@diocesi.perugia.it

⁵² CEI, *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, Roma 1973, n. 67.

⁵³ Cf. C. ROCCHETTA, *Cristiani come catecumeni. Rito dell’iniziazione cristiana degli adulti*. Roma 1984; ID., “Fare” i cristiani oggi. *Il RICA. Forma tipica per il rinnovamento delle nostre comunità*, Bologna 1996.

La questione del rapporto “fede trinitaria” – “matrimonio sacramento” è assolutamente decisiva: non si tratta infatti di guardare solo alla valida celebrazione dell’azione sacramentale, ma alla sua fruttuosa recezione nell’orizzonte del Mistero. A riguardo, la presente relazione esamina il tempo del fidanzamento come tempo di ordine “sacramentale”, sia in quanto trae forza dal battesimo e dalla vocazione che attende di essere concretizzata e di cui la coppia costituisce il segno sacramentale, sia in quanto l’atto sacramentale ordinariamente non fa miracoli ma opera sul terreno che trova. Inoltre esamina gli orizzonti formativi del fidanzamento e di una pastorale adeguata per un’efficace celebrazione del sacramento nuziale e della vita che ne consegue.

The issue of the relationship between “Trinitarian faith” and “sacramental marriage” is crucial: it does not merely address the legitimate celebration of the sacramental action, but also its fruitful reception in the Mystery horizon. To such regard, this paper will examine the engagement time as a period of “sacramental” order for two main reasons: firstly, the engagement draws strength from baptism and from the vocation that awaits to be actualised, whose sacramental sign is identified with the couple; secondly, because the sacramental act does not normally perform miracles, but it operates on the underlying ground. In addition, the paper will examine the formative horizons of the engagement and of an adequate pastoral care, both projected to an efficient celebration of the nuptial sacrament and the life that follows.

Parole chiave

Fede trinitaria, fidanzamento, matrimonio sacramento, celebrazione, Mistero, pastorale.

Keywords

Trinitarian faith, engagement, sacramental marriage, celebration, Mystery, pastoral.



RISALENDO ALL'ORIGINE DELLE INTERPRETAZIONI DI *AMORIS LAETITIA*

Giorgio Zannoni*

Premessa

A un anno e mezzo di distanza dalla pubblicazione di *Amoris laetitia*¹, per un buon destino ecclesiale di essa, è decisivo iniziare a fare il punto circa la sua polivalente recezione nella Chiesa di Dio. C'è già stato chi ha inteso offrire un quadro riassuntivo delle variegate prese di posizione in merito² però appare scarno il tentativo di dare ragione del perché si sia giunti a letture spesso entusiastiche, ordite ignorando l'effettiva questione matrimoniale e insieme in rottura con la Tradizione circa la disciplina del sacramento.

La situazione tutt'altro che omogenea richiede di “decodificare” le diversità interpretative, così da risalire al cuore pulsante dell'Esortazione tenendo conto dei vari commenti il cui tenore evidenzia, non raramente, non solo “difformità”, ma l'instaurarsi di un'accesa dialettica. Va perciò individuata la radice ermeneutica della “confusione”.

Tale impresa vorrebbe offrire un'ottica più adeguata rispetto a certi commenti, tale da poter cogliere in modo più congruente al vero il senso dell'intero documento, che se non può essere inteso soffermandosi solo su una sua parte, non può nemmeno risultare comprensibile se situato al di fuori dell'intero Magistero di Francesco.

Ogni possibile commento ad *AL* comporta una chiave di lettura e quindi una precisa ermeneutica personale del testo ma in ciò sorprende

* Giudice del tribunale ecclesiastico Flaminio di Bologna e docente alla Facoltà di Diritto canonico S. Pio X di Venezia e all'ISSR Marvelli di Rimini.

Al Card. Carlo Caffara, vivente dell'abbraccio della Verità amorosa accolta in vita nel segno della Chiesa. A lui, che dal 1995 confortò il mio tentativo, da lui descritto, di “accostare due realtà apparentemente lontane fra loro se non opposte: un sacramento ed un atto giurisprudenziale”, dedico questo articolo.

¹ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, esortazione apostolica post sinodale sull'amore nella famiglia, Roma 19 marzo 2016; da questo momento in poi citata con l'abbreviazione *AL*.

² Degna di nota è la rassegna di C. GRECO, *Caratteristiche, valore teologico e recezione di Amoris Laetitia*, in «Rassegna di Teologia» 57 (2016), pp. 533-599.

costatare come in alcuni casi si trascuri di prendere atto che la prima chiave ermeneutica di *AL* già si incontra in *Evangelii gaudium*, cuore dell'attuale Magistero pontificio. In tale documento alla diagnosi della crisi della vita spirituale - da cui nasce «un grigio pragmatismo»³, rappresentante oggi la “minaccia più grande” per la Chiesa - si accompagna pure l'indicare l'iter che porta una “vera guarigione”, ossia a una nuova «appartenenza evangelizzatrice»⁴. In tal modo il metodo per uscire dall'odierna «crisi di identità»⁵, derivante da un relativismo pratico più grave di quello teorico, sta proprio nel testimoniare «un vivere come comunità»⁶.

Solo tale visione può impedire di manipolare *AL* facendone occasione di commenti segnati da un sentire soggettivistico, immediato ed effimero, volti a confermare ognuno nella propria pregiudiziale visione, certo con gravi conseguenze destinate a ricadere sulla vita dell'intero popolo di Dio.

La polivalente recezione dell'Esortazione si manifesta perciò questione assai complessa, che può essere delineata distinguendo e coniugando quattro livelli o stadi tra loro interconnessi.

- La prima evidente diversità di accenti conduce anzitutto a costatare tra i commentatori una divaricazione di giudizio sull'oggi del matrimonio. Non può non interrogare come qui appaia una convivenza di prospettive ed orizzonti culturali divergenti, sino ad arrivare a dissertare su tematiche e nozioni finora ritenute poste indiscutibilmente nell'alveo della Tradizione ecclesiale.

- In merito a ciò l'epicentro delle discussioni sta evidentemente nella nozione di “sacramento” riferita *in specie* al matrimonio; ebbene il secondo livello dell'indagine si colloca proprio in ordine al sacramento.

- Da qui si può passare al terzo livello, volto a identificare l'*humus* alimentatore della difformità delle varie ermeneutiche che si riferiscono al documento, in modo da giungere all'intelligenza della odierna

³ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo, Roma 24 novembre 2013, n. 83.

⁴ *Ibid.*, n. 92.

⁵ *Ibid.*, n. 78.

⁶ *Ibid.*, n. 92. FRANCESCO, nella sua *Evangelii gaudium*, porta un lettura della crisi di spiritualità missionaria assieme ai falsi rimedi (cf. nn. 78-83), per poi passare a delineare la possibile rigenerazione del fedele, sia esso ministro, operatore pastorale o altro (cf. nn. 87-92).

questione “matrimonio-famiglia” all’interno della Chiesa, e poter così camminare verso un possibile affronto globale di *AL*⁷.

- Infine, a fronte dell’individuazione e dell’analisi dei tre suddetti passaggi, si rende finalmente possibile rispondere alla preoccupazione espressa chiaramente dal Papa: «oggi, più importante di una pastorale dei fallimenti è lo sforzo pastorale per consolidare i matrimoni e così prevenire le rotture»⁸.

La coniugazione di questi quattro livelli rende possibile delineare il frutto della XV ASSEMBLEA GENERALE DEL SINODO DEI VESCOVI su *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo*, nonché il suo impatto sulle prossime generazioni, collegato alla corretta comprensione di che cosa comporti davvero accogliere il “Vangelo del matrimonio”.

1. All’origine del conflitto delle interpretazioni: il contrapporsi delle risposte a opposte letture dell’oggi

Osservando l’ampio ventaglio dei commenti non può non farsi strada l’esigenza di risalire ad una intelligenza unitaria e ponderata del documento⁹, anche perché si nota in alcuni commentatori un’interpretazione del testo che invero risulta poco misurata, alquanto riduttiva, e conseguentemente di “breve respiro”, sebbene ciascuno di essi si reputi certo nel considerare le proprie letture come le più conformi alle intenzioni del Papa.

La cornice mediatica delle recezioni dell’Esortazione è parsa ultimamente tratteggiabile in grandi linee, sul piano intra-ecclesiale, nelle considerazioni di due autori: A. Grillo e C. Caffarra; ad essi è possibile

⁷ Va ribadito che ogni affronto parziale è insufficiente alla soluzione della questione circa la giusta ermeneutica di *AL*.

⁸ *AL*, n. 307.

⁹ Un tentativo a riguardo lo si può rinvenire nello studio sul documento operato da S. KAMPOWSKI - I. GRANADOS - I. PEREZ-SOBA, *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2017. Di grande rilievo è anche la pubblicazione degli *Atti del Simposio organizzato dall’Ufficio di Pastorale Familiare della CEI*, in «Lateranum» 1 (2017). Un altro testo recente è quello di S. GOERTZ – C. WITTING, *Amoris Laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?* San Paolo, Milano 2017.

ricondere la gran parte delle posizioni degli altri commentatori¹⁰, nonché il problema di una intercettazione parziale dell'intenzione che muove l'intervento magisteriale di Francesco.

Le posizioni dei due autori, reputate da chi si schiera con l'una o con l'altra "letture autentiche" e "condivise", risultano però di fatto divergenti in quanto alla valenza da attribuirsi ad *AL*, e questo solleva evidentemente la domanda se almeno una tra le due "esegesi" del testo attinga veramente alla richiesta e alla portata innovativa dell'Esortazione.

Riservandoci di risalire alla radice della "dialettica" tra le due ottiche di "Grillo e Caffarra" non si può non notare che a monte della stessa si collochi anche la loro opposta valutazione a riguardo dell'umano, come pure dell'odierna condizione di smarrimento verso cui l'uomo è incamminato.

La radicale distanza del Caffarra dall'entusiastica lettura del presente caldeggiata da Grillo pone una netta diversità prospettica in senso antropologico, nella quale affonda l'opposta loro accoglienza dell'Esortazione, ricondotta appunto a diverse precomprensioni teorico-pratiche.

Se Grillo annuncia che «il nuovo testo di papa Francesco costituisce il punto di arrivo di un lungo cammino storico [...] inaugurato circa 140 anni fa»¹¹ e si rende così fautore di un "sentire cattolico" innovativo¹², Caffarra da parte sua paventa come alcuni passaggi dell'Esortazione possano dar spazio ad un'improponibile crepa nell'impianto della morale cattolica, precisamente nella retta concezione della coscienza rispetto alla norma¹³. Inoltre, se Grillo polemicamente entusiasta auspica di poter, nell'alveo della secolarizzazione, emancipare il matrimonio dalla Chiesa (rea di aver ingiustamente e a lungo preteso di imporre allo Stato la propria visione)¹⁴, Caffarra, al contrario, vede penetrare nella Chiesa l'ottica mondana della privatizzazione dell'amore.

¹⁰ Tralasciamo in questa sede di considerare e analizzare i numerosi commenti estremi sia di carattere "conservatore" che "progressista" di cui è tappezzata l'editoria nazionale e il web.

¹¹ A. GRILLO, *Le cose nuove di Amoris laetitia. Come papa Francesco traduce il sentire cattolico*, Cittadella, Assisi 2016, p. 9.

¹² *Ibid.*, p. 11.

¹³ Il 16/09/2016, quattro Cardinali hanno chiesto al Papa di chiarire alcuni *dubia* a cui, a loro avviso, *AL* lascia spazio. Il documento da loro redatto è stato reso noto su testate di tutto il mondo (per l'Italia in esclusiva su *La Nuova Bussola Quotidiana* e sul sito www.chiesa.espressonline.it).

¹⁴ GRILLO, *Le cose nuove di Amoris laetitia*, cit., pp. 9, 14, 16, 17, 26-27 e 76.

In verità, *AL* non autorizza al ravvisare sul matrimonio se non valenze chiaramente teologiche, intra-ecclesiali e comunitarie. Tutto ciò che dice del “matrimonio-sacramento” emerge dal fatto di considerarlo dentro la Chiesa, parte ed espressione di essa. In rapporto a ciò, le reazioni appena richiamate degli autori citati, restano pertanto circostanze sintomatiche di ermeneutiche non del tutto pertinenti all'Esortazione.

2. Nella fisionomia del conflitto, i rispettivi punti fermi

Non vi è dubbio sul fatto che Grillo elabori le sue tesi sulla scia di quelle di B. Petrà, al quale il tema dell'indissolubilità del matrimonio non pare risultare dato rilevante in ordine all'accedere ai sacramenti¹⁵. Ciò

¹⁵ *Ibid.*, pp. 39-45 e 61-68. Cf. B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996; nel testo l'Autore sostiene una certa analogia tra la morte e certe unioni irrimediabilmente fallite: «Al giudizio di irreversibile separazione [...] dovrebbe essere attribuita la stessa capacità risolutoria del vincolo che viene attribuita alla morte [...]; il magistero non si è mai pronunciato sul modo in cui la morte risolve il primo matrimonio in ordine a nuove nozze, lasciando ai canonisti il compito di essere più precisi (e ancora non c'è molto accordo): ha solo affermato la liceità/validità delle seconde nozze, al seguito di s. Paolo. Lo stesso magistero - esercitando la sua autorità apostolica - potrebbe stabilire la liceità/validità delle seconde nozze in casi di irreversibile separazione, lasciando agli esperti il problema di definire ulteriormente il modo di azione sul primo vincolo di questa determinazione» (*ibid.*, p. 238). Alla luce delle posizioni di diversi autori su Petrà, contrariamente a quanto lui afferma, si può dire che l'evento della morte, che pone termine al matrimonio, non rappresenta un controsenso né in rapporto ad una corretta antropologia cristiana né riguardo al valore del matrimonio come sacramento: l'estinzione del medesimo attesta il passaggio da uno stato di esistenza “terrena” ad un'altro “celeste”, che non nulla toglie al personale dono di sé all'altro, sebbene tale dono avvenga in maniera diversa come afferma lo stesso Gesù (cf. Mt 22,23-33). Dunque pare più opportuno affermare che l'analogia tra la morte e le diverse forme di fallimento matrimoniale non potrebbe essere accettata senza incorrere in una relativizzazione del dono della risurrezione, ossia dello stato nuovo di esistenza che ne deriva. Se appare lodevole, come rileva A. L. Luño, «la preoccupazione e l'impegno con cui Petrà affronta il doloroso problema pastorale dei divorziati risposati, rimane innegabile che la morte avviene secondo il disegno di Dio, in ordine alla risurrezione e trasformazione della carne per opera della potenza divina. I fallimenti matrimoniali sono in ultima analisi opera della volontà umana, e in linea di massima siamo sempre in grado di agire sulle loro cause. Penso sinceramente che rivolgere a queste cause la nostra attenzione sarà più proficuo per i fedeli e per la Chiesa che non mettersi alla ricerca di analogie così poco credibili» (A. L. LUÑO, *L'estinzione del matrimonio a*

porta a trascurare la valenza antropologica del patto “uomo-donna” che identifica la personale e reciproca fisionomia del dono totale di sé prefigurato nella differenza sessuale, fatto reso storicamente irrevocabile dal matrimonio¹⁶.

B. Petrà, che da diversi anni sostiene che l’accesso ai sacramenti debba legarsi ad una valutazione delegata alla coscienza, oggi può rimarcare come tale prassi non significhi affatto una mutazione dottrinale¹⁷. Tuttavia, se da un lato la sua lettura di *AL* va proprio in tale direzione, dall’altro, rispetto all’eventualità del poter superare la nozione di “indissolubilità del matrimonio”, lui stesso nel 1996 riconosceva invece che, nel caso il Magistero avesse avvallato ciò, ci saremo trovati di fronte ad una «reale trasformazione della dottrina cattolica del matrimonio, come pure a una trasformazione della concezione cattolica della vita sessuale»¹⁸, potendo in tal modo «ingenerare confusione»¹⁹.

A tale orizzonte ermeneutico Grillo aggiunge la premessa d’una vera contrapposizione “Vangelo-norma” che porta a concepire la Chiesa come luogo della dialettica tra libertà e coscienza personale²⁰. Il matrimonio così come è stato “amministrato” negli ultimi secoli è inteso da Grillo nei termini di una “strettoia istituzionale”, causa di un vero e proprio “offuscamento e sequestro della coscienza”²¹ strumentalizzata dalla Chiesa, in funzione di un potere avente la pretesa di rivendicare l’esclusiva sua competenza in merito appunto al matrimonio. Pertanto, grazie ad *AL* si potrà da oggi rileggere il Magistero (in particolare l’*Humanae vitae*) ed il suo esercizio: alla “norma ecclesiale”, con cui “il Papa soleva risolvere le controversie”, sarebbe subentrata l’autorità dei Vescovi e dei presbiteri²². Vi è così da chiedersi: *AL* opera davvero una rivoluzione copernicana nella “traduzione” cattolica della “Tradizione”

causa della morte. Obiezioni alla tesi di B. Petrà, in «Rivista di Teologia Morale» 130 (2001), p. 248).

¹⁶ Il magistero di S. Giovanni Paolo II ribadisce chiaramente il tema dell’indissolubilità, ora richiamato per ben 8 volte da Francesco in *AL*.

¹⁷ Cf. B. PETRÀ, *Amoris laetitia, un passo avanti nella Tradizione*, «Regno-attualità» 8 (2016), pp. 243-251.

¹⁸ PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, cit., p. 111.

¹⁹ Ivi.

²⁰ GRILLO, *Le cose nuove di Amoris Laetitia*, cit., p. 16. «Dio non è solo nella massima exteriorità della legge, ma anche nella intima interiorità della coscienza» (*ibid.*, p. 72).

²¹ Cf. *ibid.*, pp. 15 e 39.

²² Cf. *ibid.*, p. 71.

come vorrebbe sostenere l'Autore?²³ Ed ancora: è qui rinvenibile “la Chiesa del Vaticano II”?

Invero, per certi versi, il confondere il “matrimonio apparente non venuto alla luce” con il fatto che «il matrimonio possa fallire»²⁴ ha visto contagiare pure l'aula del Sinodo, ma nel caso delle posizioni di Grillo, pare portata all'estrema conseguenza un'impropria concezione che condurrebbe ad una spaccatura tra “pastorale” e “giuridico”, dove non si comprende se a dire la “parola” ultima sarà il ministro oppure, come sembrerebbe, il “rilievo della coscienza”²⁵. Così, a suo parere, con «un'azione che sta riequilibrando la via giuridica con la via pastorale»²⁶, *AL* verrebbe a porre un rimedio alle derive del formalismo dell'agire aprendo un non ben definito “spazio abissale”²⁷. Ma allora quale senso e rilevanza sono da attribuirsi al “foro interno” formalmente previsto? E se il giuridico è inteso fattore estrinseco al vivere e il Tribunale presenza invasiva della coscienza, l'affermare il matrimonio patto indissolubile o la stessa “indissolubilità”, non risulta anche questa un'ideologica lettura ecclesiastica, imposta alla coscienza?

Da parte sua Caffarra ritiene decisivo dover richiamare come l'interesse della Chiesa verso il matrimonio sia dovuto al suo realizzarsi come un “sacramento” che precisamente «pone il battezzato che lo riceve in uno stato di vita che gli conferisce una missione specifica nella Chiesa»²⁸. Si è in tal modo in grado di riassumere le “ragioni strutturali” che connettono l'amore uomo-donna alla Chiesa, in forza di un legame d'altro genere rispetto alla romantica coppia autoreferenziale.

Nel consenso scambiato tra due battezzati “Cristo opera in esso e mediante esso ed unisce gli sposi” così da renderli partecipi dello stesso

²³ La Chiesa cattolica, come affermano i Padri, è nel tempo «la retta e salvifica confessione di Dio» cf. M. J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre*, Jaca Book, Milano 1979, pp. 31-32. Compito della Chiesa è il “tradurre”, nel tempo, il patrimonio della fede offrendo all'uomo la “Tradizione”; dunque i due termini – “Tradizione” e “traduzione” - coincidono.

²⁴ GRILLO, *Le cose nuove di Amoris Laetitia*, cit., p. 73.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 72. Si possono richiamare i testi: A. GRILLO – B. PETRÀ, *Per tutti i giorni della mia vita. L'indissolubilità tra realtà e retorica*, Cittadella, Assisi 2015; A. GRILLO, *Indissolubile? Contributi al dibattito sui divorziati risposati*, Cittadella, Assisi 2014.

²⁶ GRILLO, *Le cose nuove di Amoris Laetitia*, cit., p. 72.

²⁷ Cf. *ibid.*, pp. 11 e 70-73.

²⁸ C. CAFFARRA, *Famiglia, sinodo, modernità: Amoris laetitia*, conferenza tenuta a Pavia il 20 maggio 2016, rinvenibile in <http://www.caffarra.it/conferenza200516.php>.

vincolo con cui Egli si unisce alla Chiesa²⁹. Pertanto il vincolo sacramentale non risponde ad una “metafora” o un “esempio morale” quasi richiedesse ai coniugi il “dovere” di amare come Cristo e la Chiesa si amano, bensì consiste in «un vero cambiamento che Cristo opera nella persona degli sposi, che li rende immagini reali del legame Suo con la Chiesa»³⁰. Perciò l’indissolubilità «non è in primo luogo un obbligo morale derivato da una legge divina o dalla promessa scambiata tra gli sposi, [ma piuttosto] è un dono fatto dal Signore mediante il sacramento del matrimonio. È un effetto del sacramento»³¹.

Poste tali premesse, sulla domanda circa dell’accesso all’Eucarestia dei divorziati risposati dopo un matrimonio valido Caffarra viene a concludere che “la risposta in merito è negativa”. Contemporaneamente mostra erroneo il concepire l’indissolubilità, e più in generale il matrimonio cristiano, al modo di «un ideale, una sorta di meta da raggiungere e verso cui tendere»³², reagendo a numerosi commenti in contrasto con *AL*. Infine – in linea con quanto richiamato da *AL*³³ - ricorda come «il Sacramento non [sia] altro che lo stesso matrimonio naturale trasfigurato da e in Cristo»³⁴. Risulta così insostenibile, secondo Caffarra, la premessa fondante l’ermeneutica di Grillo e Petrà, ossia il supposto dualismo “matrimonio naturale” “matrimonio sacramentale”³⁵

²⁹ Cf. *ivi*.

³⁰ *Ivi*. «Il sacramento opera una reale trasformazione nella persona dei coniugi, che riguarda il loro essere» (*ivi*). L’Autore auspica un vero rovesciamento del moralismo: si può amare in quanto si è stati amati.

³¹ *Ivi*.

³² *Ivi*. Caffarra pone tre premesse: «La vera natura dell’indissolubilità del matrimonio fra battezzati [...] non è in primo luogo un obbligo morale derivato da una legge divina o dalla promessa scambiata tra gli sposi. Essa è un dono fatto dal Signore mediante il sacramento del matrimonio. È un effetto del sacramento del matrimonio. Poiché l’alleanza tra i due è radicata nel vincolo che unisce Cristo e la Chiesa, come il tralcio nella vite, perciò stesso quella partecipa della stabilità di questo [...]. L’indissolubilità, più in generale il matrimonio inteso cristianamente, non è un ideale, una sorte di meta da raggiungere e verso cui tendere [...]. Quando leggiamo un testo del Magistero che non risulta del tutto chiaro, occorre verificare se ci sono altri testi più chiari che affrontano lo stesso problema, e verificarne la soluzione» (*ivi*).

³³ Cf. *AL*, n. 75.

³⁴ C. CAFFARRA, *Riflessioni pastorali su Amoris Laetitia*, conferenza tenuta a Imola il 12 settembre 2016 rinvenibile in <http://www.caffarra.it/incontro120916.php>.

³⁵ Non solo la teologia biblica e sistematica, ma il Magistero ha decisamente superato il dualismo “natura-grazia” cui troppo a lungo corrispose l’assetto neoscolastico che avrebbe ricondotto il matrimonio alle clausole di validità giuridico-positivistica del

che impedisce di cogliere come l'indissolubilità non comporti una doverosità estrinseca alla persona perché coniugata, bensì sia dimensione espressiva della sua personalità ormai rivestita della forma coniugale.

Nelle sue considerazioni Caffarra avanza una seria preoccupazione di fronte ad una possibile ermeneutica e prassi pastorale che potrebbe risultare contraddittoria rispetto al matrimonio quale fatto sacramentale; perviene così a condividere, insieme ad altri, l'opportunità di chiedere a Francesco di apportare alcune chiarificazioni³⁶, manifestando una lettura connessa prevalentemente alla preoccupazione della salvaguardia della verità e della fisionomia "morale" del legame coniugale.

In effetti *AL* intende invece affrontare il tema del matrimonio, oggi in chiara difficoltà, sotto ogni aspetto e oltre ogni riduzione univoca. Pare allora giustificato affermare come tuttora non si dia, se non in rari casi³⁷, un'ermeneutica adeguata che consideri l'intento di poter dare risposta all'urgenza pastorale che il matrimonio-famiglia avanza alla Chiesa. Il richiamo del Papa, fin dall'apertura del secondo Sinodo, al superamento del dibattito fermo alla polarizzazione "comunione sì, comunione no" risulta perciò tutt'oggi frustrato, dal momento che le prese di posizione di tanti restano molto reattive alla confusione in merito all'accesso ai sacramenti, tematiche comunque in verità tuttora preoccupanti.

Così il decisivo, insistente riproporre da parte di Caffarra la vera nozione del sacramento, non raggiunge il cuore dell'Esortazione, in quanto elude l'interrogativo odierno proposto da Francesco in merito al poter integrare sapientemente chiunque nella comunità ecclesiale, tenendo conto del suo *status* affettivo.

3. Quel focalizzarsi sul capitolo VIII, sintomo di una lettura inadeguata

Pare inevitabile notare che nelle riflessioni di Caffarra e di Grillo - e quindi di chi ne condivide i presupposti dottrinali, si avanzi una

consenso. Benedetto XVI, nel suo Discorso alla Rota Romana del 21 gennaio 2012, ha rivisitato l'ermeneutica del Giudice; cf. in proposito il mio *Evento coniugale e certezza morale del Giudice*, LEF, Roma 2015, che mostra superata l'attuale tensione conflittuale tra l'oggettività propria del *sacramento* e la precisa soggettività coniugale della persona di lui e di lei.

³⁶ Vedi nota n. 13.

³⁷ Vedi nota n. 9.

riduzione di *AL* al solo capitolo VIII, approccio che ignora come l'odierna e diffusa "crisi" del matrimonio tocchi pure i cosiddetti "praticanti regolari"³⁸ e richiede una ampia "logica della misericordia pastorale"³⁹, senza trascurare la dottrina sul matrimonio e sulla famiglia, sviluppata specialmente nel capitolo III, e proposta, senza equivoci, come irrinunciabile valore. Non a caso, rivolgendosi ai giovani sposi, nei capitoli VI-IX Francesco offre delle indicazioni che rimandano alla pienezza dell'ideale evangelico:

Per evitare qualsiasi interpretazione deviata, ricordo che in nessun modo la Chiesa deve rinunciare a proporre l'ideale pieno del matrimonio, il progetto di Dio in tutta la sua grandezza [...]. Oggi, *più importante di una pastorale dei fallimenti è lo sforzo pastorale per consolidare i matrimoni e così prevenire le rotture*⁴⁰.

È dunque dentro un orizzonte globale che il Papa rivolge l'attenzione alle fragilità e ai fallimenti delle famiglie ribadendo quanto già espresso al n. 44 di *Evangelii gaudium*:

senza sminuire il valore dell'ideale evangelico, bisogna accompagnare con misericordia e pazienza le possibili tappe di crescita delle persone che si vanno costruendo giorno per giorno", lasciando spazio alla "misericordia del Signore che ci stimola a fare il bene possibile"⁴¹.

Va detto allora che nessuna lettura può risolvere *AL* nel giustificare prassi pseudo-sacramentali autonome o indipendenti rispetto a quello che è lo "status ecclesiale" proprio del fedele rispetto al matrimonio. Letture di tal genere sottendono una privatizzazione della fede creando uno iato tra la Chiesa e la reale condizione affettiva, escludendo o mettendo tra parentesi la verità dell'uomo come "corpo" (sebbene *AL* riaffermi

³⁸ Grillo da parte sua, pur affermando che la novità di *AL* non deve essere cercata soltanto nel capitolo VIII e pur riconoscendo che a questa concentrazione esclusiva tende la maggioranza dei commentatori, non riesce comunque ad andare oltre tale impostazione cf. A. GRILLO, *Le cose nuove di Amoris Laetitia*, cit., p. 25. Solo nel suo *Le cose nuove di "Amoris Laetitia"* si riscontrano infatti per la maggior parte citazioni, rimandi e commenti, soprattutto al capitolo VIII, con poca attenzione al resto. Lo stesso lo si può dire, in un certo qual modo, della sua ultima pubblicazione: *Meravigliosa complessità. Riconoscere l'Amoris Laetitia nella società aperta*, Cittadella, Assisi 2017.

³⁹ Cf. *AL*, nn. 307-312.

⁴⁰ *Ibid.*, n. 307.

⁴¹ *Ibid.*, n. 308.

nettamente l'unicità della *una caro*⁴²); insieme esse avanzano l'irrilevanza sacramentale propria del "patto nella carne" quasi questo diventasse sacramento solo in forza di una convenzione sociale, di un rito vuoto, o di un mero segno esterno di un impegno, dimenticando che «il sacramento è un dono per la santificazione e la salvezza degli sposi»⁴³, incrinando in tal modo la tradizione cattolica chiaramente ribadita⁴⁴.

Da tali letture ne consegue il non avvertire difficoltà all'*integrazione* ecclesiale di chiunque, e ciò indiscriminatamente fino ai sacramenti, spingendosi al di là della precisazione del Papa, ossia al di là del rispetto del criterio non uniforme con cui si valuta l'appartenenza o la possibile appartenenza del battezzato alla Chiesa:

Si tratta di integrare tutti, si deve aiutare ciascuno a trovare il proprio modo di partecipare alla comunità ecclesiale, perché si senta oggetto di una misericordia immeritata, incondizionata e gratuita [...]. Ovviamente, se qualcuno ostenta un peccato oggettivo come se facesse parte dell'ideale cristiano, o vuole imporre qualcosa di diverso da quello che insegna la Chiesa, non può pretendere di fare catechesi o di predicare, e in questo senso c'è qualcosa che lo separa dalla comunità (cf. Mt 18,17). Ha bisogno di ascoltare nuovamente l'annuncio del Vangelo e l'invito alla conversione [...]. Riguardo al modo di trattare le diverse situazioni dette "irregolari", i Padri sinodali hanno raggiunto un consenso generale, che sostengo: "In ordine ad un approccio pastorale verso le persone che hanno contratto matrimonio civile, che sono divorziati e risposati, o che semplicemente convivono, compete alla Chiesa rivelare loro la divina pedagogia della grazia nella loro vita e aiutarle a raggiungere la pienezza del piano di Dio in loro" sempre possibile con la forza dello Spirito Santo⁴⁵.

Da questi affroni ermeneutici di *AL* emerge il ridurre di fatto la fede alla morale o più gravemente alla morale del secolo, che oggi dispera del "per sempre" circa l'amore uomo-donna⁴⁶, e ciò fino a

⁴² Cf. *ibid.*, nn. 9, 13, 73, 75, 171, 190.

⁴³ *Ibid.*, n. 72.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, nn. 72, 74-75, 79-80, 82.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, n. 297. Cf. anche i nn. 48, 67, 76, 122, 181, 186, 295, dove emerge che l'integrazione ecclesiale va di pari passo con l'integrazione della vita degli sposi nel Mistero Pasquale di Cristo da cui si evince la pienezza del disegno Divino, come pure con l'integrazione dei doni di Dio nella loro vita.

⁴⁶ Suggestisce quanto affermato il fatto che Grillo ritenga come molti (senza specificare chi) nella Chiesa gli abbiano già insegnato "senza aspettare fosse un papa ad

chiedersi: quale autorità e ragion d'essere potrà attribuirsi al Magistero ove "misericordia e giustizia non stanno sullo stesso piano"⁴⁷ sì da arrivare ad equiparare "la tradizione al buon senso"⁴⁸.

Una simile lettura trascura una corretta comprensione di quella che deve essere la «conversione pastorale»⁴⁹ cui introduce Francesco nei capitoli VI, VII, e IX di *AL* e non solo nel capitolo VIII sul quale si arenano le riflessioni. Tra l'altro in questi capitoli il Papa non cessa mai di richiamarsi alla nozione di sacramento.

4. Oltre a segno e simbolo; la coppia, recuperando l'io-persona

Non il Magistero, non *AL*, ma una certa teologia sacramentaria, ormai da decenni ha relativizzato se non tralasciato il termine "sacramento" a favore di una "teologia del simbolo", ripresa da diversi autori e su più fronti ermeneutici⁵⁰. Resta però fermo il non potersi obliterare il dato salvifico sotteso alla nozione sacramento: il patto nuziale si pone quale vera ri-presentazione domestica dell'alleanza Cristo-Chiesa⁵¹, tale da rendere l'opera della redenzione presente ed efficace nel tempo dell'uomo⁵².

affermarlo", che se la dottrina diventa, sotto chi la impara, una realtà senza cuore, sarebbe meglio gettare via tutto ciò che si è imparato (cf. A. GRILLO, *Le cose nuove di Amoris Laetitia*, cit., p. 7), aggiungendo inoltre che, a suo avviso, *AL* consisterebbe in una «rielaborazione dottrinale, disciplinare, che è anche sentimentale [che] si colloca in piena continuità col progetto del Concilio Vaticano II» (*ibid.*, p. 11), intendendo il cosiddetto "sentire cattolico" sensibilità e sentimento, giudizio e pregiudizio, convincimento e presentimento (cf. *ibid.*). La "profonda autocritica circa il rapporto della Chiesa col mondo moderno" sembra assurgere al livello del pretendere di "reimpostare" il registro dell'auto-comprensione del tema dell'Esortazione in seno alla Chiesa stessa. Ci troviamo forse di fronte ad un integrismo cristiano alla rovescia?

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 70.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 72.

⁴⁹ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 25.

⁵⁰ In merito si veda la rassegna operata da A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, LAS, Roma 1999.

⁵¹ *AL* al n. 73 torna su "Chiesa domestica" - già richiamata al n.67 e poi ripresa al n. 86 - proprio per precisare non l'identificazione ma una "analogia imperfetta" rispetto alla coppia Cristo-Chiesa.

⁵² Il sacramento del matrimonio è «nell'economia della salvezza la condizione *sine qua non* perché la Chiesa possa essere popolo di Dio [...]; senza il sacramento del matrimonio la Chiesa sarebbe una comunità spirituale che, investita dal mandato

Perciò, in merito al matrimonio, “sacramento” è il termine consacrato dalla Tradizione, inteso ad esprimere l’evento della redenzione nel dono irrevocabile di sé degli sposi in Cristo che, fedele alla Chiesa Suo Corpo, opera nei suoi. Espressione del “già e non ancora”, il “matrimonio sacramento” è così affidato da Dio ai fedeli in quanto effettiva forma di vita ecclesiale che rende ragione del *velut ecclesia domestica* ripreso dal Vaticano II.

Perché allora si è per lo più preferito sostituire al sacramento il simbolo? Se tale domanda implica una lettura sistematica degli autori (non affrontata adeguatamente e certo qui improponibile), tuttavia si può ritenere che ad oggi manca un’ermeneutica simbolica intesa in modo univoco, condivisa tra i cultori delle diverse materie teologiche. In ogni caso, da parte di chi predilige l’approccio simbolico, in merito al matrimonio è diffuso l’attribuire al sacramento come “segno” una impronta impersonale, astorica, così da ritenerlo sottoposto alla forma aristotelica del pensare, viziato da un meccanicismo improprio all’amore, realtà che non sopporta l’impianto della formula: materia (a cui si lega il segno) e forma (a cui si lega l’efficacia)⁵³.

Ma è davvero improponibile ricondurre il matrimonio a “segno efficace” della grazia - è Cristo il protagonista del reciproco dono di sé dei due fedeli - in modo tale da appartenersi, gli sposi, in quanto inseriti nel legame fedele tra Cristo e la Chiesa?

Tale domanda, riferita ad *AL*, pare di estrema rilevanza poiché il punto originante incompatibilità tra la giusta preoccupazione dottrinale e un’illimitata (senza-norma) disinvolta disponibilità pastorale attribuita al testo, si radica nella divaricazione tra l’intendere il patto segno efficace dell’alleanza tra Cristo-Chiesa, oppure occasione di un mero rimando simbolico evocatore del Mistero.

Il dibattito circa l’Esortazione rinvia alla metafisica dell’esperienza attinente l’indissolubilità del dono nel consentire, inteso quale gesto teologico in quanto antropologico, scandalo per la “moderna ragione autonoma” levatrice di una secolare contrapposizione “ragione-fede” che

profetico sul mondo, non costituisce una parte integrante (quella già redenta) dell’umanità stessa» (E. CORECCO, *Ius et Communio*, vol. II, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 589).

⁵³ Qui non si possono non richiamare le ben note posizioni di Louis-Marie Chauvet soprattutto in *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell’esistenza cristiana*, LDC, Torino 1990.

evidentemente compromette un'effettiva lettura esperienziale del "fatto" del matrimonio⁵⁴.

Se l'offerta di sé in Cristo comporta il configurarsi di una forma di vita sacramentale congrua alla nuova alleanza, "consentire al sacramento" esprimerà il percepire concretamente la "carne" dell'altro in quanto "corpo", «con un'identità propria»⁵⁵, in modo che l'altro sarà accolto nella sua dignità di "persona". Oggi è frequente una vera scissione tra un naturalismo estetizzante e la logica connessa a quel vero incontro "lui-lei" in grado di condurre al personale dono di sé generatore dell'*una caro*, venendo ad accogliere l'altro riconosciuto nell'identità del suo "io" irriducibile a se stessi.

AL, fedele a S. Giovanni Paolo II, identifica l'amore umano quale «emozione provocata da un altro essere come persona»⁵⁶, peculiare esperienza che si presenta nella forma dell'incontro lui-lei, verificando che «l'eroticismo presuppone lo stupore»⁵⁷ da cui insorge l'avvertire l'altro meritevole di "rispetto", da trattarsi con l'animo della non provvisorietà e soprattutto dell'unicità, "rispetto" da cui si plasma il donarsi in un "per sempre" che presuppone la "fedeltà".

Si comprende come non si possa allora ricondurre il sacramento ad un mero consentire simbolico che mal traduce quanto invece si addice al "segno efficace", evitando di confondere due realtà dallo spessore ben diverso. Accade infatti di incontrare chi, come A. Mazzanti, abbia già inteso riformulare la nuzialità in nome dell'ermeneutica simbolica da doversi sostituire alla tradizionale nozione di sacramento, ritenendo che il simbolo offra «la via che meglio aiuta a comprendere i sacramenti»⁵⁸, sì da tendere a proporre un itinerario alternativo rispetto ad un impianto

⁵⁴ CORECCO, *Ius et Communio*, cit., p. 565. Tale dualità, all'inizio mera ipotesi «puramente concettuale ad uso del pensare teologico, così da poter situare il matrimonio all'interno del rapporto natura-grazia, nel tempo doveva tramutarsi in un vero dualismo tra contratto matrimoniale e matrimonio quale sacramento ricondotto ad una misura giuridico-positivistica del consentire» (ivi). Il consenso si ritrovò – e senza una protesta dei teologi nei confronti dei canonisti – quale atto umano considerato in ordine alla validità del sacramento quale fatto dalle caratteristiche consone alla contrattualistica.

⁵⁵ «Ci si innamora di una persona intera con una identità propria, non solo di un corpo, sebbene tale corpo, al di là del logorio del tempo, non finisca mai di esprimere in qualche modo quell'identità personale che ha conquistato il cuore» (*AL*, n. 164).

⁵⁶ *Ibid.*, n. 51.

⁵⁷ Ivi.

⁵⁸ G. MAZZANTI, *I sacramenti simbolo e teologia*, EDB, Bologna 1999, quarta di copertina.

teologico ritenuto «concettuale e intellettualistico»⁵⁹. Quanto auspicato non pare però potersi verificare per il fatto che è insostenibile affermare che «nel semplice segno il significante può restare staccato dalla realtà effettiva significata, [ma] questo non è possibile nella realtà simbolica»⁶⁰. Infatti la conoscenza simbolica contempla la stessa esperienza che permette di poter risalire dal segno a “ciò che” appunto lo rende tale, così da esserne pre-figurato. D'altra parte è proprio dell'uomo l'essere richiamato ad altro da sé in forza del processo del conoscere connesso all'esperienza della realtà, vissuta da lui appunto come segno. “Segno” è la realtà in quanto vista da colui che, nell'esperienza del vederla e toccarla, si ritrova mosso in direzione di “altro da sé”.

In tal senso il “segno” sottende un'esperienza che rimanda il soggetto coinvolto alla realtà in esso implicata, all'origine della stessa. Così il “segno” interpreta la normale dinamica nell'approccio alla realtà: il modo con cui ognuno si realizza.

Resta da chiedersi cosa richieda il “segno”, per essere “efficace” al darsi dell'alleanza nuziale. In altri termini è fondamentale cogliere il fatto della libertà nell'aderire all'alleanza nuziale, quale gesto in grado di portare all'*una caro*, evento di spessore misterico personalmente accolto da lui e da lei.

Questo perché oggi la legge naturale, come ribadisce il Papa, chiede non sia più «presentata come un insieme già costituito di regole che si impongono a priori al soggetto morale, ma [sia] una fonte di ispirazione oggettiva per il suo processo, eminentemente personale, di presa di decisione»⁶¹.

Diventa in tal senso opportuno avviarsi all'individuazione della radice accomunante i ben diversi approcci, così da sciogliere l'ultimo decisivo nodo, ostacolo al comprendere l'intento del Papa. Resta cioè da comprendere il motivo non solo dell'incentrarsi sul capitolo VIII, e neppure del solo fatto di intendere e fare del matrimonio una “questione della coppia”, ma perché non si riesca ad andare al fondo della questione posta da Francesco: il poter dare forma alla «famiglia-missione»⁶².

⁵⁹ Ivi.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 50.

⁶¹ Francesco al n. 305 di *AL*, cita la COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *In cerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, LEV, Città del Vaticano 2009, n. 59.

⁶² *AL*, n. 208.

La questione è intercettata in modo lucido da C. Rocchetta che da tempo ha colto necessario dover ridiscutere del matrimonio, trattato come realtà nettamente antropologica e missionaria. È pertinente perciò il considerare la Chiesa come una “famiglia di famiglie”, ove la *famiglia* non è utente ma è protagonista dell’essere Chiesa⁶³, come pure è lodevole il voler ripensare «una teologia del matrimonio di natura essenzialmente deduttiva»⁶⁴ in forza di una elaborazione dal basso, «a partire dalla realtà umana della coppia, dall’essere-uomo e dall’essere-donna, dalla sponsalità dei loro corpi»⁶⁵.

Tale impostazione resta però incompiuta rispetto al poter pervenire al «comprendere il sacramento in una prospettiva teologica adeguata»⁶⁶. Infatti ove si incontra una lettura del matrimonio che ritrova protagonista non la “coppia” ma il “fedele-persona” cioè la nuova-creatura cui è dato di percepire in Cristo il significato della realtà? Certo, afferma il Rocchetta, «il matrimonio-sacramento costituisce un’attuazione specifica del battesimo»⁶⁷ perciò fa parte della «vocazione»⁶⁸ cristiana nei «tratti propri dell’essere coppia che si lascia modellare dall’esser originario della Chiesa come comunità sponsale [...] indirizzata alla edificazione ecclesiale»⁶⁹. Ma la vocazione a Cristo, coincidente con l’assumersi nel quotidiano il compito del matrimonio-famiglia, resta vicenda-responsabilità personale del singolo fedele chiamato a vivere in Cristo la vita coniugale.

AL reca in merito una preziosa affermazione di Giovanni Paolo II: «l’emozione provocata da un essere umano come persona [...] non tende di per sé all’atto coniugale»⁷⁰; essa documenta la genesi esperienziale della nozione “persona”, in quanto evento ontologico del soggetto. Il trovarsi di fronte all’altro avvertito «persona intera con un’identità propria»⁷¹, esprime il “fenomeno dell’io”, dell’altro in quanto in grado di

⁶³ Cf. C. ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, Dehoniane, Roma 2011.

⁶⁴ ID., *Il sacramento della coppia*, EDB, Bologna 1996, p. 8.

⁶⁵ Ivi.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 295.

⁶⁸ Ivi.

⁶⁹ Ivi.

⁷⁰ *AL*, n. 164, con citazione di GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi* del 31/10/1984.

⁷¹ Ivi.

sottrarsi al mutare delle circostanze, sì da sfidare «il logorio del tempo»⁷².

Il dono reciproco costitutivo del matrimonio sacramentale è radicato nella grazia del battesimo che stabilisce l'alleanza fondamentale di ogni persona con Cristo nella Chiesa [...]. L'amore per l'altro implica tale gusto di contemplare e apprezzare ciò che è bello e sacro del suo essere personale, che esiste al di là dei miei bisogni [...]. Sposarsi è un modo di esprimere che realmente si è [disposti] ad assumere una nuova responsabilità di fronte ad un'altra persona. Questo vale molto di più di una mera associazione spontanea per la mutua gratificazione, che sarebbe una privatizzazione del matrimonio⁷³.

Ecco il superamento all'impaccio gnoseologico sotteso al recepire davvero *AL*: la differenza tra gli autori, fino al loro contrapporsi interpretativo, denuncia il ritrovarsi comunque segnati da una qualche confusione o inadeguatezza nell'interpretare il sacramento quale realizzarsi di una esperienza umana veramente "personale" di lui e di lei.

5. Dal "trascendentale religioso" alla genuina metafisica dell'umano

È insoddisfacente riportare la decisione nuziale in termini "coerenti" al metro della sola ragione dell'"uomo naturale" prescindendo dal fatto che l'affezione lui-lei è in realtà chiamata ad aprire la ragione di ognuno all'*Oltre* se stesso. La "ragione debole" decantata dalla filosofia contemporanea si arresta all'emozionale rispetto a "ciò" che appare, non essendo in grado, per definizione, di decidere intorno alla verità di qualcosa, limitandosi a opinare⁷⁴.

Proprio in merito a ciò alcune recezioni di *AL* palesano l'incapacità di cogliere il Mistero che da consistenza della realtà. Certo, pure al fedele oggi rimane arduo avvertire lo spessore misterico del vincolo affettivo, così da interpretare il fenomeno dell'innamorarsi come "Parola" detta a

⁷² Ivi.

⁷³ *Ibid.*, nn. 73, 127 e 131. Il figlio come precisa *AL* al n. 80, è "presente" tra i coniugi fin dall'inizio del loro amore come una caratteristica essenziale del loro donarsi interpersonale.

⁷⁴ Cf. C. VIGNA, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita & Pensiero, Milano 2000, p. 110.

lui personalmente. Occorre riscoprire come il “ti amo” si ponga quale asserzione veritativa, certezza raggiunta per esperienza, giacché nello sviluppo dell’incontro lui-lei si rivela come «l’amore non è soltanto sentimento. I sentimenti vanno e vengono. Il sentimento si pone, meravigliosa scintilla iniziale, ma non è la totalità dell’amore»⁷⁵. Comprendendo ciò si può imparare a guardare l’altro non più soltanto con i propri occhi e con i propri sentimenti, ma secondo la prospettiva di Gesù Cristo⁷⁶.

Misconoscendo il fatto-Cristo - Mistero resosi evento storicamente incontrabile - la fede finisce di fatto per rimanere inglobata “nel trascendentale dell’umano”, quasi fosse riconducibile a semplice variante della religiosità creaturale.

L’autorivelarsi di Dio in Cristo si pone così in continuità ed insieme in rottura con il dinamismo naturale della conoscenza umana: il fatto che Dio decida, per pura grazia, di comunicarsi alla creatura in termini umani - ipotesi profondamente conveniente all’uomo - vede l’instaurarsi del dramma della libertà, chiamata a leggere nel fatto imprevedibile ed indeducibile del ritrovarsi innamorati un evento che chiama personalmente ad una condizione nuova di vita.

Ma come si può incontrare Dio nell’alterità se non cogliendo la corrispondenza tra sé e una realtà più ampia che richiede la forza di una “ragione allargata” che l’uomo da solo non può produrre?

Il termine “esperienza”, oggi pur consueto, se ridotto al solo dato emotivo rischia di rimanere una nozione equivocata⁷⁷, e ciò non può non riverberarsi nell’ermeneutica corrente attinente l’evento del vincolo matrimoniale, tanto da ridurre il “conoscere per esperienza” al fatto di provare un’attrazione.

Si può di fatto leggere il fenomeno del matrimonio, ovvero la “reciproca mutazione” in forza del fatto che col consenso si diventa coniugi, solo a condizione di concepire il soggetto non come preventivamente e fissamente costituito, ma come identità personale che si lascia provocare/plasmare dall’A/alterità sulla quale si è dall’inizio

⁷⁵ BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est*, n. 17.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, n. 18.

⁷⁷ «L’esperienza cristiana è doppiamente evento: nessuna analisi delle profondità dell’uomo - né come immagine perduta da restaurare (Plotino) né come archetipo nascosto da rendere cosciente (Jung) - può dischiudere la via alla verità della stessa» (A. SCOLA, *Questioni di antropologica teologica*, Ares, Milano 1996 p. 120).

prefigurati. E questo risponde al recente Magistero in merito alla differenza sessuale⁷⁸.

Sottoposta alla “ragione calcolante” – per cui il soggetto si erge a misura dell’altro posto di fronte a sé - l’interpretazione del segno o del simbolo è impedita al partecipare della logica dell’incontro “lui lei”, grembo dell’*evento* matrimoniale che rimanda all’*Evento* per eccellenza. Si misconosce così la rivelazione col suo metodo deciso da Dio che per rispondere all’esigenza di significato totale dell’uomo si è fatto incontro a lui⁷⁹. Prescindendo di fatto dall’Incarnazione si spoglia di storicità il termine “evento”, sì da ridurre la “fede trinitaria” qualificata come apertura al Mistero che si rivela in Cristo, ad un generico “senso religioso”.

Se «la religiosità nasce dall’esigenza di significato destata nell’uomo nell’impatto con il reale, la “fede” è riconoscere «l’incontro con una presenza»⁸⁰ eccezionale coinvolta nella partecipazione alla vita ecclesiale. Non si dà infatti possibile forma dell’esperienza cristiana, per quanto interiore, che non implichi, ultimativamente un “incontro” con la comunità credente e con l’Autorità che ne tutela la rilevanza.

Riferita alla fede – coinvolgimento con Cristo e in Lui col Dio trinitario - la parola “incontro” connota perciò un dato storico, un fatto oggettivo indipendente da chi lo intercetta, un fatto che in quanto tale comporta una valenza gnoseologica. Solo nell’affermare Cristo significato ultimo della realtà può darsi certezza nell’affrontare l’incertezza dell’esistenza (cf. Rm 8,29-30; Ef 1,3-6. 11-12).

Soccorre circa la «quota di rischio e di scommessa audace»⁸¹ che di per sé implica «l’impegnarsi con un altro in modo esclusivo e definitivo»⁸², l’essere certi del destino di figli nel Figlio e dell’orizzonte eterno che questo comporta.

Come d’altra parte potrà superarsi la paura di andare al matrimonio o di attraversarne le diverse possibili future crisi se non attingendo personalmente a certezza circa la propria vicenda personale e comunitaria

⁷⁸ Cf. *AL* nn.172, 221 e 213. Il testo citato alla fine richiama GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi* 27/06/1984.

⁷⁹ Cf. BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est*, n. 17. Sul tema della Rivelazione come incontro si veda E. SCHILLEBEECKX, *I sacramenti punti di incontro con Dio*, Queriniana, Brescia 1983.

⁸⁰ Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 1.

⁸¹ *AL*, n. 132.

⁸² *Ivi*.

in Cristo? Ne segue come *AL* attenda l'ermeneutica del patto nuziale connessa alla genuina metafisica personale e al luogo comunitario dell'esperienza che, al di là della complessità dei dinamismi psico-affettivi grazie ai quali si desta, appare connotata dall'impatto dell'io con una realtà ampia, che include ma insieme trascende la mera soggettività, sì da connetterla con l'orizzonte intero del vivere, bandendo ogni autoreferenzialità e dualismo tra ragione e fede. Il matrimonio consta in un evento irreversibile, già prefigurato nel consenso, che pre-suppone la dinamica del conoscere aperta all'iniziativa del Mistero. Il protagonista del patto con la Chiesa è Cristo, fattore ultimo che opera nel segno/gesto del reciproco donarsi nell'amore degli sposi, cui oggettivamente essi obbediscono col decidersi al matrimonio, accogliendone «l'essenza radicata nella natura stessa della persona e del suo carattere sociale»⁸³.

6. L' "evento", antidoto al dottrinario e alla morale orfana dell'ontologia

Precise affermazioni dell'Esortazione permettono di andare all'origine della logica con cui Francesco si distanzia sia da una lettura dottrinalistica che da un affronto moralistico delle innumerevoli fattispecie del legame affettivo. *AL* chiama la Chiesa ad offrire

una pastorale del vincolo, [i cui] apporti non sono unicamente convinzioni dottrinali, e nemmeno possono ridursi alle preziose risorse spirituali che sempre offre la Chiesa, ma devono essere anche percorsi pratici, consigli ben incarnati, strategie prese dall'esperienza, orientamenti psicologici⁸⁴.

Ove pertanto si sono riscontrati conflitti interpretativi - connessi in genere al focalizzarsi sul solo capitolo VIII – si evidenzia l'incapacità dell'interprete a ripercorrere nell'orizzonte della dottrina, pur ribadita, il concreto contesto dei legami affettivi, presupponendo erroneamente uno iato tra il "livello dottrinale" e la forma disciplinare connessa al loro concreto realizzarsi⁸⁵.

⁸³ *AL* n. 131.

⁸⁴ *AL*, n. 211.

⁸⁵ L'amore lui-lei consiste, in quanto evento, in una realtà personale-personalizzante. Ciò da ragione dell'omogeneità tra il dottrinale ed il giuridico. In merito cf. il mio

Il cuore di *AL* si oppone alla “dottrinalismo”⁸⁶ e parimenti al “prassismo”, logiche incongrue al poterla comprendere e di fatto interpretarne e realizzarne l’intenzione. Difatti si è tuttora fermi al dover trovare il congruo criterio per l’ammissione ai sacramenti dopo un primo valido matrimonio, sintomo di letture invero divaricanti tra loro ed insieme dimentiche dalla novità umana in cui consiste la novità cristiana. L’obliterare la “fede evento” porta a percepire in senso moralistico la formula “Vangelo della famiglia”, al modo di un ideale artificioso non connesso a un cammino di personalizzazione dei fedeli che ne sono resi partecipi⁸⁷.

Non si tratta pertanto di dare spazio, nel discernere, al contraddittorio criterio della “gradualità della legge” ma di verificare la “legge della gradualità”. Essa condurrà “all’esercizio prudenziale degli atti liberi in colui che non fosse «in condizione di comprendere, di apprezzare o di praticare pienamente le esigenze oggettive della legge»⁸⁸”.

Francesco non toglie affatto la valenza oggettiva attribuita al criterio della “norma” che esprime la conformità del matrimonio a una “misura ecclesiale” dello stesso, senza la quale verrebbe a perdersi lo spessore del sacramento⁸⁹.

Di fatto i commenti ad *AL* circa il “discernimento” in merito ai (nuovi) legami affettivi documentano come non sia rintracciabile una “misura pastorale pratica” concernente comportamenti in grado di poter “superare” un matrimonio valido⁹⁰. Si torna così al punto di partenza, ovvero al non potersi “normare” lo scopo cui evidentemente tende il

volume *Il Matrimonio canonico nel crocevia tra dogma e diritto*, Marietti, Genova 2002; soprattutto il capitolo V, *L’amore ossia la corporeità è avvenimento giuridico*, pp. 407-498.

⁸⁶ «Invece di offrire la forza risanatrice della grazia e la luce del Vangelo, alcuni vogliono “indottrinare” il Vangelo, trasformarlo» (*AL*, n. 49).

⁸⁷ Cf. *AL*, nn. 36 e 199.

⁸⁸ *AL*, n. 295.

⁸⁹ «La Chiesa ha la missione di annunciare la misericordia di Dio, cuore pulsante del Vangelo, che per mezzo suo deve raggiungere il cuore e la mente di ogni persona» (*AL*, n. 309). Circa la Chiesa intesa quale fattore costitutivo del rapporto coniugale si veda il III capitolo del mio volume *Sposarsi è ragionevole*, cit., pp. 67-142.

⁹⁰ Non a caso, nella recente riforma della prassi processuale operata da Francesco, viene ribadito il senso del processo matrimoniale connesso al bene della “salvezza”, la quale rappresenta lo scopo essenziale della missione Chiesa. Qui Francesco non ha mancato di confermare la necessità che si debba procedere a discernere i matrimoni “per via giudiziale” così da maturare un vero e proprio giudizio circa l’esser effettivamente accaduti o meno.

Magistero pontificio: un rinnovato incontro con l'uomo, oggi spesso ferito, cui non può essere preclusa la possibilità di integrarsi con la comunità cristiana, aprendosi al potere rigenerante della fede.

Proprio per questo, tenendo conto delle situazioni difficili e delle famiglie ferite, *AL* rammenta un principio generale di Giovanni Paolo II:

“Sappiano i pastori che, per amore della verità, sono obbligati a ben discernere le situazioni” (*Familiaris consortio*, 84) [...]. Perciò, mentre va espressa con chiarezza la dottrina son da evitare giudizi che non tengono conto della complessità delle diverse situazioni [...] attenti al modo in cui le persone vivono e soffrono a motivo della loro condizione⁹¹.

7. *Amoris laetitia* presuppone lo statuto personale dell'evento Chiesa: “ciascuno” possa “trovare il proprio modo di partecipare alla comunità ecclesiale”

Il Papa afferma improprio voler commisurare il legame del fedele con la Chiesa con un parametro universale/oggettivistico/impersonale⁹² e parimenti avanza un prezioso approfondimento in merito alla fin qui usuale nozione di “peccato oggettivo”.

Circa i due temi “appartenenza” e “peccato” si può notare come essi si coniughino con il fatto che il fedele riveste un'identità irriducibile a categoria istituzionalmente e sociologicamente classificabile. L'esser cristiano non risponde ad un dato categoriale tale da potersi adeguatamente sottomettere *tout court* ad un rigido criterio rituale, dottrinale o morale, per quanto il concreto riferimento a tali ambiti sia imprescindibile per discernere la condizione di ognuno in rapporto alla fede e conseguentemente alla vita cristiana, esistenza modulata in forma ecclesiale.

Il capitolo VIII, recuperando quanto inequivocabilmente presente nei precedenti capitoli, inizia riaffermando come il matrimonio rappresenti un vincolo che non sopporta una rottura, precisando come sia improprio valutare le relazioni che contraddicono tale fisionomia facendo

⁹¹ *AL*, n. 79. Cf. anche nn. 37 e 211.

⁹² Per esempio *AL* precisa come sotto la parola “convivenza” si danno diverse forme di vita uomo-donna, sia come motivazione del fatto stesso sia come intenzione del cuore e quindi modalità di rapporto che ne deriva; cf. nn. 292-294.

ricorso al criterio della «gradualità della legge»⁹³. Rimane indiscusso il fatto che in ogni matrimonio valido «l'unione è reale, è irrevocabile, ed è stata confermata e consacrata dal sacramento del matrimonio»⁹⁴.

Posto ciò, Francesco avanza l'opportunità pastorale di cercare come “integrare tutti” nella vita ecclesiale, «aiutando ciascuno a trovare il proprio modo di partecipare alla comunità»⁹⁵, confermando in tal modo non uniforme la misura dell'appartenenza del fedele alla Chiesa.

Urge qui comprendere esattamente la chiave di lettura dell'intera Esortazione, cogliendo cioè “il nuovo di *AL*” nell'affermazione che “a tutti”, ossia ad ogni battezzato, è dato “un (suo) posto” nella Chiesa. Da qui il fatto che l'esistenza cristiana è espressione di un'appartenenza modulata per ciascuno, anche quando tale modo-forma può risultare incompiuta⁹⁶, come nel caso delle «diverse situazioni dette “irregolari”»⁹⁷. La circostanza però non impedisce, a priori, «l'opera della grazia»⁹⁸.

Il Papa resta così nel solco del Vaticano II circa la struttura dell'evento “Chiesa sacramento” della salvezza in Cristo, dando una preziosa conferma dell'interazione dei due fattori, l'“istituzionale” ed il “carismatico”⁹⁹, coesenziali al configurare l'esistenza del *christifidelis* che fin dall'inizio della sua genesi battesimale¹⁰⁰ attende il soccorso di un “incontro evangelico”.

Si impone in merito come la trasmissione della fede venga oggi a chiedere un ripensare teorico-pratico circa la cura pastorale perché sia davvero protesa all'integrazione ecclesiale¹⁰¹.

Francesco nel curare il matrimonio-famiglia osserva come si sia “data per acquisita” la fede nel suo dato sorgivo, fatto che avanza l'urgenza di riscoprire come tutta la formazione cristiana consista nel coraggio dell'annuncio e approfondimento del *kerygma*¹⁰² che dovrà rifluire nella famiglia.

⁹³ Cf. *AL*, nn. 291-295.

⁹⁴ *AL*, n. 218.

⁹⁵ *AL*, n. 297.

⁹⁶ Cf. *AL*, n. 291.

⁹⁷ *AL*, n. 297.

⁹⁸ Cf. *AL*, nn. 295, 297 e 291.

⁹⁹ Nel solo ben noto capitolo VIII di *AL* la parola “grazia” ricorre 10 volte.

¹⁰⁰ Cf. *AL*, n. 297 e 305.

¹⁰¹ Cf. *AL*, nn. 47 e 76.

¹⁰² Cf. *AL*, n. 58.

Anche nel cuore di ogni famiglia bisogna far risuonare il *kerygma*, in ogni occasione opportuna e non opportuna, perché illumini il cammino. Tutti dovremmo poter dire, a partire dal vissuto nelle nostre famiglie: “Noi abbiamo creduto all’amore che Dio ha per noi” (1Gv 4,16). Solo a partire da questa esperienza, la pastorale familiare potrà ottenere che le famiglie siano al tempo stesso Chiese domestiche e fermento evangelizzatore nella società [...]. L’amore sociale, riflesso della Trinità, è in realtà ciò che unifica il senso spirituale della famiglia e la sua missione all’esterno di sé stessa, perché rende presente il *kerygma* con tutte le sue esigenze comunitarie. La famiglia vive la sua spiritualità peculiare essendo, nello stesso tempo, una Chiesa domestica e una cellula vitale per trasformare il mondo¹⁰³.

Si tratta di ripartire dal primo annuncio per ogni “atto pastorale” (catechetico, caritativo, culturale) quale occasione per incontrare-sperimentare la sostanza della proposta cristiana che vede l’incontro con Cristo associato alla testimonianza, in grado di provocare il desiderio della fede che, sulla scia di quanto attestano i Vangeli, sfida la libertà ad accogliere l’esperienza del «vieni e vedi» (Gv 1,39). La fede annunciata può infatti convincere a un “cammino personale” ove suscitato dall’aver “avvertito” Cristo pertinente alle proprie domande umane.

Non può tacersi il giudizio di *AL* sul cristiano che vive spesso la propria famiglia al modo di «un recinto da proteggere»¹⁰⁴, o sull’agire di una comunità ridotta ad una pastorale di «piccole *elites*»¹⁰⁵, quando la proposta «oggi deve essere essenzialmente missionaria»¹⁰⁶ accomunando tutti nell’invito a «rinunciare a cercare quei ripari personali e comunitari che distanziano o isolano dal dramma umano altrui»¹⁰⁷.

In tal senso l’essere “integrati” nella comunità ecclesiale non potrà farsi coincidere con una prassi di spessore sacramentale-devozionale o ministeriale di natura intra-ecclesiale per cui il rapportarsi al prossimo resta un fatto facoltativo, non intaccato dalle esigenze evangeliche. Coinciderà bensì con l’assumere Cristo forma del vivere che il fedele è chiamato a far propria sì da porgerla al prossimo. Il fedele vivrà dello

¹⁰³ *AL*, nn. 290 e 324.

¹⁰⁴ Cf. *AL*, n. 181.

¹⁰⁵ Cf. *AL*, n. 230.

¹⁰⁶ Cf. *AL*, n. 308.

¹⁰⁷ Cf. *ivi*.

sguardo ricevuto da Cristo aprendosi e aprendo altri a una storia particolare di comunione, ad un'amicizia sacramentale.

In tal senso la pastorale sarà un "luogo" in cui si propone l'arte di educare alla fede personale quale orizzonte interpretativo delle circostanze dell'esistenza.

8. L'interprete riconduce *Amoris laetitia* a quanto lui stesso ha pregiudizialmente deciso

Il poter risalire all'origine del dibattito-conflitto interpretativo circa *AL* terminerà in un giudizio sintetico solo ove si tenga presente che decide dell'ermeneutica di un testo la posizione teorico-pratica coltivata dall'interprete. Così la rilevanza data all'Esortazione e le ben diverse risposte emerse risultano proporzionate alla consapevolezza dell'effettiva problematicità in cui è venuto oggi a trovarsi il matrimonio in quanto *evento sacramentale*.

L'orizzonte variegato delle interpretazioni di *AL* richiamano l'acuto aforisma di Niebuhr: «*Niente e più inverosimile di una risposta ad una domanda che non si pone*»¹⁰⁸. Alla luce di tale osservazione si può comprendere il perché delle interpretazioni decisamente diversificate e comunque "parziali" rispetto a quanto obiettivamente offerto.

Di certo l'approccio di *AL* soffre l'attuale *empasse* presente nella comunità cristiana circa il rilievo della fede in rapporto all'orizzonte del vivere e quindi alla missione, finendo purtroppo per mutilare la pur auspicata accoglienza integrale del Magistero, invece ridotto e anche sottoposto talvolta ad indebite fuorvianti enfatizzazioni.

Ove si concepisce una disomogeneità tra pastorale e dogmatica¹⁰⁹ e tra norma e pastorale ne segue il ritenere come fosse non accaduto il precedente "vincolo" che ha invece identificato i due fedeli nella loro "differenza sessuale", facendo in tal modo una lettura impropria dei criteri soggiacenti all'ortodossia cristiana, quasi ammettendo che il Magistero "inventi" la dottrina di cui è invece testimone, custode, interprete ed intermediario.

¹⁰⁸ R. NIEBHUR, *Il destino e la storia. Antologia degli scritti*, BUR, Milano 1991, p. 66.

¹⁰⁹ E. Gilson afferma che «se si ammettesse che la pastorale possa impunemente far a meno della dogmatica, il peggio non sarebbe più da temere, sarebbe già arrivato» (citato in M. LE GUILLIOU, *Il mistero del Padre*, cit., p. 18).

Va certo sottolineato che l'“ortodossia”¹¹⁰ consta in quel pensare e in quell'agire in nome della *Regula fidei* attestanti che il fedele ritrova nell'Evento della Rivelazione il grembo generatore del pensare come del suo vivere¹¹¹.

La fede è un'identità personale ma aliena dal soggettivismo e si trova piuttosto sempre soggetta ad una auto-interpretazione di sé alla luce della Rivelazione. Così la fede cristiana - frutto di un Dio che si è compromesso con la storia - vive inevitabilmente connessa con la concretezza del vivere e del morire, dell'amore e del lavoro, dell'agire civico e della cultura. Perciò viene continuamente investita da un lato dalla forza vivificante della sua Sorgente ma dall'altro anche da letture culturali diverse tra di loro non sempre sottoposte ad un adeguato discernimento. Si instaura così un conflitto circa il modo di intendere la fede, ed il suo ritrovarsi sottomessa a una torsione ermeneutica tuttora richiede un adeguata valutazione onde poter salvare il futuro del matrimonio *tout court*.

La ragione positivista e/o debole, incapace di cogliere la natura del patto in quanto evento, fa apparire il matrimonio impegno di natura morale-moralistica, così da attribuire alla sua indissolubilità una valenza privatistica e non ecclesiale.

Tale lettura, estranea ad *AL*, sottende il concepire il “finché la morte non ci separi” dettame legale estrinseco al patto nuziale, così da sottoporre l'esperienza del cristiano alla logica della ragione laicista, mentre l'evento Cristo rimane inassimilabile ad un astorico messaggio dottrinale o morale, come non possedesse implicazioni antropologiche, sociali e cosmologiche.

Certe interpretazioni di *AL* evidenziano perciò come in effetti sia messa alla prova la natura stessa del cristianesimo, che subisce l'odierna

¹¹⁰ «Nel termine “ortodossia” la seconda metà della parola, “doxa”, non significa “opinione”, ma “splendore”, “glorificazione”: non si tratta di una corretta “opinione” su Dio, ma di un modo giusto di glorificarlo, di dargli una risposta. Poiché questa è la domanda fondamentale dell'uomo che comincia a capire se stesso nel modo giusto: come debbo io incontrare Dio? Così, l'apprendere il modo giusto dell'adorazione – dell'ortodossia – è ciò che ci viene donato soprattutto dalla fede» (J. RATZINGER, *Opera omnia. Teologia della Liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2010, pp. 5-9).

¹¹¹ Circa la valenza personalistica dei termini fondanti l'impianto della fede (*Regula, Depositum, Doctrina, Traditio*), cf. il mio: *Il diritto canonico nell'ontologia della fede*, Marcianum Press, Venezia 2011, pp. 322-344.

temperie culturale, tendente alla riduzione dell'uomo ad una dimensione puramente secolare.

L'identificazione tra "l'intelligenza della fede" e "l'intelligenza della realtà" resta perciò decisiva relativamente al poter contribuire alla missione della Chiesa di cui parla Francesco. È decisivo il rendersi conto che "la zattera di Kant" è affondata, rendersi conto del "cambiamento d'epoca" in cui ci troviamo, della fine dell'impostazione illuministica circa i parametri del vivere che in effetti aveva retto nell'agone pubblico dal sec. XVIII fino a pochi decenni fa¹¹². Si è rivelato pertanto illusorio il presumere che il "fatto" cristiano potesse comunque conservarsi come regola morale di vita senza il rinnovarsi dell'Annuncio di Cristo come di un avvenimento sperimentabile.

Se la fede è «preziosa gemma sulla quale si fonda ogni altra virtù»¹¹³, alcune interpretazioni di *AL* documentano presente nell'alveo cattolico un pensiero escludente la fede, oggi "scandalo" alla ragione, depotenziando Cristo a fatto del passato, attingibile nel presente solo in quanto alle sue conseguenze. In tal modo è arduo poter fruire di Cristo contemporaneo all'uomo di ogni tempo e luogo, Lui che permane nel tempo in *forma Ecclesiae*.

Conclusioni

Come potrà reggersi la retta concezione del sacramento - opera dello Spirito di Cristo in seno alla Chiesa - ove al vivere la fede venga a mancare il paragonarsi con la comunità quale emergenza sacramentale della Sua opera? In merito alla «*laetitia amoris*» come potrà verificarsi la promessa di felicità insita nell'incontro uomo-donna se l'esistenza non coinciderà col cammino della persona di cui parla diffusamente *AL*¹¹⁴?

¹¹² Premesso che «si può tranquillamente credere che, se il Vangelo non avesse insegnato prima le leggi etiche universali nella loro superiore purezza, la ragione non le avrebbe conosciute nella loro compiutezza», Kant ne fa conseguire che «adesso, dato che ormai esistono, ognuno può essere convinto della loro giustezza e validità mediante la sola ragione» (I. KANT, *Questioni di metafisica*, Marietti, Genova 1990, p. 105). Il ridurre il "fatto" cristiano a messaggio morale coincide col presumere l'uomo naturale capace di cogliere adeguatamente l'umano.

¹¹³ DANTE, *Divina Commedia. Paradiso*, Canto XXIV, n. 90.

¹¹⁴ Cf. *AL*, n. 163.

Ecco la vera sfida che l'Esortazione porta in sé: il riproporre la "via" data all'uomo di partecipare della fede quale certezza gioiosa che fonda quelle virtù richieste per portare il compito sempre attuale e profetico del matrimonio-famiglia.

Qui l'insegnamento di sempre circa la salvezza cristiana annette un ruolo essenziale all'esperienza del fedele aperto alla conoscenza del Mistero vivente nella compagnia ecclesiale. Nell'odierno oblio delle "evidenze della fede" *AL* rimanda alla rigenerazione del credente, incentrata nella comunità cristiana nella sua capacità educativa dell'umano, dell'io "terminale" del Mistero, la cui irruzione nella storia interpella a farsi co-protagonista del proprio esistere e del proprio destino.

Qualunque altra meta ci si proponga, vedrà una pastorale incongrua a convincere della fede come pure del fatto che ragion d'essere della famiglia non è la famiglia, ma la personalizzazione dei suoi componenti, chiamati a succedersi nell'alveo delle generazioni aderenti al Vangelo.

GIORGIO ZANNONI,
Via S. Sonnino 49,
49723 - Rimini (RN).
giorgio.zannoni@libero.it

Abstract

Ormai decantatosi il dibattito su *Amoris Laetitia*, è tempo di risalire all'origine del conflitto interpretativo che ne è scaturito, alla ricerca di una lettura adeguata. La difficoltà di non pochi a sintonizzarsi con l'autentica visione di Francesco - deciso a ridiscutere l'odierna pastorale - si coagula nell'eccessivo concentrarsi sul Capitolo VIII, di fatto eludendo l'auspicio ad una Chiesa "in uscita" volta ad "integrare" ogni uomo. L'intento è quello di trascendere le ottiche riduttive (che rischiano di annebbiare la nozione di "sacramento" tanto da non avvertire nell'"*una caro*" il realizzarsi di una realtà di spessore teandrico) così da ribadire che il matrimonio non consiste quale mero esito di due volontà che si esprimono ritualmente, bensì si ritrova nel Cristo, protagonista del loro aderire all'amore.

Ove intesa giungere dall'esperienza religiosa naturalistica e non dalla fede (adesione storica al porsi di Dio in Cristo) la salvezza non

coinciderà col rigenerarsi dell'umano e di fatto la novità cristiana verrà ricondotta alla semplice variante del simbolismo naturale.

Cuore di *Amoris laetitia* e di *Evangelii gaudium* sta nel riscoprire il coincidere della fede col farsi l'esistenza stessa "annuncio-missione". La logica dell'Evento cristiano potrà oltrepassare l'impersonale dualità "dottrina-disciplina" ed il deduttivo "essere-agire" proprio del pensiero moderno, fermo al dualismo "individuo-istituzione".

Irriducibile a mera "questione della coppia", la "Chiesa domestica" potrà realizzarsi grazie alla "comunità", grembo di una "appartenenza evangelizzatrice", che trasformerà il compito del matrimonio-famiglia in occasione della personale maturità del cristiano.

In the aftermath of the debate concerning *Amoris laetitia*, we should revisit the origin of the ensuing conflict of interpretation, in search of a proper understanding of the question. The difficulty of many to tune to the authentic vision of Pope Francis – who is willing to review current pastoral practices – is caused by the excessive concentration on Chapter VIII, practically eluding the Pope's wish for an "outward-going" Church that seeks to "integrate" everyone.

The goal is to go beyond a reductive vision (capable of obfuscating the notion of "sacrament" to the extent that it prevents the perception of the "*una caro*" – one flesh – as a theandric reality) to reaffirm the fact that marriage is not a mere outcome of two wills expressed ritually. It rather finds its place in Christ, the centre of their love. Where salvation is thought as deriving from a naturalistic religious experience rather than faith (historical adherence to God's self-revelation in Christ), it will not lead to the rebirth of the human being and the new Christian reality will simply become a variant of natural symbolism.

At the heart of *Amoris laetitia* and *Evangelii Gaudium* we can find the meeting point between faith and existence understood as "proclamation and mission". The logic of the Christian Event goes beyond the impersonal duality of "doctrine-discipline" and the deductive logic of "being-action", typical of the modern thought locked in the "individual-institution" dualism.

The "domestic Church", which cannot be reduced to a mere "question of the couple", thus materialises in the "community", the bosom of an "evangelising participation", which transforms the role of marriage and family in an occasion for personal Christian maturity.

Parole chiave

Trascendentale religioso-fede, evento, pastorale, integrazione, comunità, coppia, matrimonio

Keywords

Transcendental religious-faith, event, pastoral, integration, community, couple, marriage.

AL DI LÀ DELLE REGOLE: LA FORZA PASTORALE DI *AMORIS LAETITIA*

Nicola Reali*

I

«La gioia dell'amore che si vive nelle famiglie è anche il giubilo della Chiesa»¹: leggendo le prime parole di *Amoris laetitia* viene spontaneo andare con la mente all'*incipit* di *Gaudium et spes* quando ricordava che “le gioie e le speranze degli uomini d'oggi sono anche le gioie e le speranze dei discepoli di Cristo”². Così come la costituzione pastorale del Vaticano II, ormai più di cinquant'anni fa, stupì il mondo (e la chiesa) con un sguardo positivo sul mondo contemporaneo, rinunciando a condanne e scomuniche, allo stesso modo l'esortazione di Papa Francesco si rivolge alle donne e agli uomini del nostro tempo, non per biasimare anzitutto il loro stile di vita, ma per sottolineare come la letizia che arreca alla loro vita l'esperienza dell'amore è qualcosa che rallegra anche la comunità ecclesiale. Sarebbe dunque impervio leggere *Amoris laetitia* senza tener conto di questo sguardo di Francesco sull'umanità di oggi e, allo stesso tempo, sarebbe fuorviante dimenticare che così facendo, il Papa ha voluto stabilire un principio metodologico di fondo nell'atteggiamento pastorale della chiesa nel campo del matrimonio e della famiglia (ma non solo). In altri termini, sembra che *Amoris laetitia* – che è esplicitamente un documento di natura pastorale, non dottrinale – voglia porre in primo piano il dovere di una postura ecclesiale che, lungi dal cedere a un pessimismo apocalittico che ritiene di essere all'anno zero del cristianesimo, si radica sulla convinzione evangelica che non tutto il seme è caduto “sulla strada o sul terreno sassoso” (Mt 13,1-9)³. Più precisamente: non si tratta di un'irenica minimizzazione della scristianizzazione crescente nelle società di antica

* Professore incaricato presso l'Istituto Pastorale *Redemptor Hominis* della Pontificia Università Lateranense.

¹ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, esortazione apostolica post sinodale sull'amore nella famiglia, Roma 19 marzo 2016, n. 1; da questo momento in poi citata con l'abbreviazione *AL*.

² Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione, *Gaudium et spes*, n. 1.

³ *AL*, n. 200.

tradizione cristiana, ma dell'invito a non considerare i criteri "oggettivi" che la descrivono (e che ci rendono malinconicamente inclini a idealizzare un *pusillux grex*) sufficienti per giudicare della relazione degli uomini con Dio. D'altronde, se lo fossero, non ci sarebbe bisogno di interrogarsi pastoralmente sulla modalità con cui porgere il Vangelo nel corso della storia. La loro reiterata affermazione disegnerebbe i contorni dell'annuncio ecclesiale e la pastorale si ridurrebbe al catalogo: del credente praticante, del praticante poco credente, del credente a intermittenza, del non credente accreditato e del puro ateo (supponendo che tale *purezza* abbia in questo caso un senso). Viceversa, se non lo sono (ed è difficile dubitarne), allora si apre lo spazio per mettere in discussione e per riformare l'azione pastorale della chiesa, non per un'inclinazione triste all'autocritica, ma anzitutto per non smarrire la consapevolezza che l'unico – che realmente conosce coloro che Cristo ha custodito e coloro che Egli non ha perduto (Gv 17,12) – è il Padre, dal quale proviene ogni paternità in cielo e sulla terra (Ef 3,15).

C'è così, al fondo di *Amoris laetitia*, la coscienza di essere servi inutili che seminano quel che non raccolgono e che raccolgono – eventualmente – quel che non hanno seminato (Gv 4,7). Tanto più se si considera che la chiesa rimane, usando una celebre e bella espressione del Papa, un "ospedale da campo dopo la battaglia" e come tale accoglie i sopravvissuti al combattimento nel fango e sotto le tende, medicando le loro ferite con un intervento che in guerra ha sempre il carattere dell'urgenza: non c'è tempo per trasportare i feriti altrove, occorre fare in fretta, ogni esitazione può costare cara. Quel che conta, dunque, è agire tempestivamente, lasciando in secondo piano tutto ciò che rallenta o blocca l'azione. Per questo, fuor di metafora, «il tempo è superiore allo spazio»⁴: occorre protendersi in avanti, senza aspettare che il "Papa dica sempre l'ultima parola"⁵, che "scompaiano differenti modi di interpretare alcuni aspetti della dottrina"⁶ e, soprattutto, senza preoccuparsi di

⁴ *AL*, nn. 3 e 261.

⁵ «Non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero» (*AL*, n. 3).

⁶ «Nella Chiesa è necessaria una unità di dottrina e di prassi, ma ciò non impedisce che esistano diversi modi di interpretare alcuni aspetti della dottrina o alcune conseguenze che da essa derivano» (*ibid*).

«occupare degli spazi»⁷ che impediscono alla chiesa di mettere in atto quel continuo cambiamento che le è essenziale per poter rimanere e diventare, in ogni tempo e in ogni luogo, l'unico e il medesimo accesso alla redenzione di Cristo.

Amoris laetitia si presenta in questo modo animata dalla convinzione che “non tutto il seme sia caduto sul terreno sassoso” unitamente alla richiesta di agire in fretta. Se le cose stanno così, non è senza significato ripercorrere l'esortazione tenendo sullo sfondo questa suggestione che non intende ridurre il testo a una sola dimensione, ma unicamente offrire uno spunto di lettura. Lo si può fare quando sia chiaro che il cambiamento auspicato da Papa Francesco riguardi esclusivamente l'azione pastorale: da riformare è quello che la chiesa deve fare oggi, non ieri né domani, nell'ambito del matrimonio e della famiglia. Per questo *Amoris laetitia* non si preoccupa di riformare la dottrina (ripete anche il “perlomeno discutibile” principio giuridico dell'identità tra contratto e sacramento formulato dalla canonistica del XVI secolo⁸) né di introdurre ulteriori elementi di riflessione antropologico-teologica rispetto a quanto già noto (il tema dell'amore ha una centralità fin dai tempi di *Gaudium et spes*⁹). Sollecita la comunità cristiana a porsi di fronte a quel fenomeno complesso, ma affascinante, che è il mondo degli affetti umani, semplicemente dicendo *diversamente* quello che si è sempre detto. È questo *diversamente* la forza riformatrice dell'esortazione che consente alla chiesa di “gioire della gioia dell'amore coniugale”?

II

Rispondere all'interrogativo or ora avanzato chiede prima di tutto un passo indietro. *Amoris laetitia* propone un cambiamento di metodo (nota bene: di metodo, non solo di stile) nel campo della pastorale matrimoniale e familiare e lo fa tenendo davanti agli occhi la situazione del mondo cosiddetto “occidentale”. Non penso si possa dubitare che la stragrande maggioranza delle indicazioni avanzate siano rivolte per lo più

⁷ J. M. BERGOGLIO, *Noi come cittadini. Noi come popolo. Verso un bicentenario in giustizia e solidarietà 2010-2016*, LEV - Jaca Book, Città del Vaticano - Milano 2013, p. 63.

⁸ *AL*, 75. Sul tema cf. N. REALI, *Quale fede per sposarsi in chiesa? Riflessioni teologico-pastorali sul sacramento del matrimonio*, EDB, Bologna 2014.

⁹ Cf. ID., *Scegliere di essere scelti. Riflessioni sul sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 74-97.

a quelle chiese che vivono ormai da svariati decenni quel fenomeno vago che, con una formula ancora più vaga, viene chiamato “secolarizzazione”. Senza addentrarsi nell’analisi, conviene mettere in evidenza che così facendo Papa Francesco, di solito così attento alle “periferie” del mondo, in questo caso abbia preferito rivolgersi e, dunque, parlare al “centro”. La scelta si giustifica da sé. Non c’è nulla da aggiungere. C’è solo da mettere in evidenza che, di conseguenza, la benevolenza con la quale l’esortazione guarda alle donne e agli uomini di oggi è rivolta in prevalenza a coloro che vivono in quella parte del mondo dove da decenni si afferma che la chiesa sia in *crisi*, trovandone proprio nell’ambito familiare e matrimoniale la prova provata. È un’analisi ormai abituale nella letteratura sociologica e teologico-pastorale, sulle cui componenti molto si è scritto e difficilmente si può dire qualcosa di nuovo. Quel che è importante per il nostro tema è il fatto che Papa Bergoglio, non certo per il vezzo di voler a tutti i costi *épater le bourgeois*, non sembra allinearsi a questa *vulgata* sullo stato attuale della chiesa. Anzitutto, il lemma “crisi”, abbondantemente utilizzato nell’esortazione, non è mai applicato alla chiesa, né è affermato che la crisi del matrimonio e della famiglia sia l’ambito dove poter riscontrare *ipso facto* la perdita d’incidenza della comunità ecclesiale nella società. Inoltre, se si prende in considerazione il secondo capitolo, esplicitamente dedicato a “La situazione attuale della famiglia” (nn. 32-49) e ad “Alcune sfide” (nn. 50-57) che ne derivano, si scopre che lo sguardo del Papa sulla situazione odierna della vita dei cattolici mette in evidenza un fatto apparentemente scontato, ma di gran lunga significativo per giudicare dello *status quo* della chiesa: le principali difficoltà che incontrano oggi i cattolici nel vivere le relazioni affettive sono le stesse che caratterizzano la vita di tutti gli altri uomini. Potrebbe essere diversamente?

L’unico aspetto della vita della chiesa sul quale il Pontefice sente l’esigenza di avanzare delle perplessità è quando afferma la necessità di una «salutare [...] autocritica» circa la «eccessiva idealizzazione» con la quale la comunità ecclesiale ha proposto il matrimonio, che in questo modo è finito per essere «un ideale teologico [...] troppo astratto, quasi artificialmente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono»¹⁰. *Amoris laetitia*, pertanto, non stabilisce che la problematicità con la quale gli uomini del nostro tempo (cattolici inclusi) vivono i rapporti affettivi sia il sintomo

¹⁰ *AL*, n. 36.

più evidente delle difficoltà che la chiesa incontra ad annunciare il Vangelo, semmai che la crisi del matrimonio e della famiglia sia l'occasione per rimettere in discussione la modalità con la quale si è finora agito pastoralmente in questo campo. In questo modo è evidente che nel momento in cui la società intera si scopre e si riconosce insediata in una profonda crisi (della classe politica, della rappresentanza democratica, della giustizia, della scuola, dell'economia globalizzata; ma soprattutto: dell'incapacità di una scelta affettiva stabile, della paura di generare figli, dei rapporti tra generazioni, dell'educazione dei figli, in breve dell'amore) – e, quindi, quando la società non sembra più capace di cambiare indirizzo - la chiesa si rimette in discussione, riformandosi.

È questo lo sfondo sul quale collocare il pressante invito di *Amoris laetitia* a riformare la pastorale della chiesa, che non può essere per nulla confuso col disfattismo che ci rende così convinti del declino della chiesa. Al contrario, la richiesta di una riforma della pastorale è da riconoscere come la vera opportunità da cogliere al volo per non rassegnarsi a questo pessimismo, che – se ci pensiamo bene – ha una sola motivazione: la potenza della nostalgia. Essa ci fa soccombere sotto il peso di un fantasma: un'epoca, di fatto indeterminata, che ciascuno può immaginare quando e come vuole (perché di fatto non è mai esistita), dove la società si sarebbe identificata con la fede cristiana e, quindi, con la chiesa cattolica. Questa situazione, essendo l'ideale, dovrebbe ridiventare effettiva e, se questo non accade, si tratta di una *défaillance* della chiesa. Tale fantasma sarebbe restato un'illusione, inoffensiva e puramente virtuale, se non che, in nome di un *realismo* imprecisato, dall'inizio del XIX secolo fino a oggi¹¹, è stato preso sul serio da molti cattolici che hanno così inoculato nella chiesa i due *virus* dell'integrismo e del progressismo¹². Alla fine entrambi incapaci di realizzare il loro progetto, hanno lasciato come unica eredità quella tendenza irrefrenabile alla nostalgia che, non facendo altro che riaffermare la “crisi” della chiesa, ha decretato la “crisi” come lo *status quo* della vita ecclesiale.

¹¹ In proposito, cf. AA.VV., *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie XVIII^e – XX^e siècle*, Beauchesne, Paris 1975; É. POULAT, *Modernistica. Horizons, Physionomies, Débats*, Nouvelle Editions Latines, Paris 1982; G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Casale Monferrato 1985.

¹² G. MARENGO, “Interpretare i segni dei tempi”. *Il cammino verso Gaudium et spes*, in N. REALI (ed.), *Chiesa/mondo: cinquant'anni di Gaudium et spes*, LUP, Città del Vaticano 2016, pp. 11-44; N. REALI, *Il mondo come “condizione” non come “obiezione”*. *Matrimonio e famiglia alla luce di Gaudium et spes*, *ibid.*, pp. 87-97.

Questo è l'esito più preoccupante di questo fenomeno: quando la "crisi", anziché spingere verso una soluzione, genera la crisi stessa. Ciò accade quando la crisi diviene l'unico oggetto da gestire e non più l'occasione di una decisione per uscirne; quando la pastorale rivela la sua impotenza e la sua inutilità, poiché privata di ogni slancio, non fa altro che ripetere "non c'è un'altra scelta". "Abbiamo sempre fatto così": c'è solo una pastorale possibile, quella di gestire la crisi. In questo caso non si tratta più di una crisi, ma di una *decadenza*. La chiesa che si rassegna alla nostalgia non è la chiesa in crisi, ma la chiesa che rimane ferma nella sua incapacità a entrare in crisi, per uscirne grazie a una decisione. Paradossalmente, l'enfasi sulla crisi non manifesta una crisi, ma l'assenza di una vera crisi: l'inquietante crisi della crisi.

In questo modo, per la comunità ecclesiale, accogliere l'invito di *Amoris laetitia* (ma ancor prima di *Evangelii gaudium*¹³) a riformare la propria azione pastorale è l'occasione per attestare, contrariamente a tutto quello che dicono quasi tutti i "saggi", che la chiesa è la sola istituzione nella società occidentale a non essere in crisi. A differenza di tutti gli altri gruppi sociali, la chiesa può *gioire* delle difficoltà che incontra nel suo cammino, poiché in esse ella ritrova quasi la causa efficiente di quel continuo cambiamento (*semper reformanda*) che le consente di decidersi per Cristo.

III

Una volta compiuto questo (decisivo) passo indietro, si può tornare all'interrogativo circa la "forza" dell'esortazione che, in maniera preliminare e dubitativa, si è identificata nella sua capacità di dire *diversamente* quello che si è sempre detto.

Fermo restando quanto messo in evidenza nel paragrafo precedente, è possibile tentare di rispondere a questa domanda, prendendo spunto dai non pochi richiami che il Papa rivolge alle famiglie cristiane mettendole in guardia dalla presunzione di ritenersi "a posto" per il semplice fatto di trovarsi in una situazione oggettivamente *regolare*. Il tutto non separatamente dall'invito, questa volta indirizzato agli agenti pastorali, a non catalogare frettolosamente le coppie, che non corrispondono del tutto all'ideale dottrinale cristiano, come *irregolari*. A

¹³ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo, Roma 24 novembre 2013.

mo' d'esempio si può fare senza dubbio riferimento all'ottavo capitolo, dove l'importanza del discernimento pastorale è introdotta sulla base dell'insufficienza dei criteri "oggettivi" che definiscono la *regolarità* o l'*irregolarità* di una coppia¹⁴. Un'affermazione molto chiara, alla quale si può accostare la sottolineatura del quinto capitolo sulla fecondità e sulla famiglia allargate¹⁵, strettamente congiunta all'asserzione del ruolo sociale che l'amore coniugale deve possedere¹⁶: l'amore fecondo è quello che non si chiude in se stesso, ma è capace di fare spazio agli altri: al figlio, ai parenti, agli anziani e, specialmente, ai poveri, agli esclusi e agli emarginati.

Non si rischia di travisare il testo, se si dice che per Papa Francesco questa dimensione allargata della fecondità è talmente importante che una famiglia rinchiusa in se stessa – anche se apparentemente sana (perché non divorzia, frequenta la chiesa e usa i metodi naturali) – corre il rischio di trovarsi in una situazione peggiore di una famiglia che, seppur "ferita", è capace di fare spazio agli altri. La perentoria asserzione del n. 186, che di fatto "quasi" configura un *nuovo* caso di impedimento alla ricezione dell'eucaristia, è da questo punto di vista alquanto eloquente: «Quando coloro che si comunicano non accettano di lasciarsi spingere verso un impegno con i poveri e i sofferenti o acconsentono a diverse forme di divisione, di disprezzo e di ingiustizia, l'Eucaristia è ricevuta indegnamente»¹⁷.

Ci sono molti altri spunti in *Amoris laetitia* che vanno in questa direzione, per cui non è azzardato affermare che Papa Francesco proceda a una vera e propria squalificazione e decostruzione dei concetti di *regolare* e *irregolare*. In gioco, in questo processo, non c'è però una semplice sostituzione della *regola* (dalla dottrina al discernimento), ma l'abolizione e l'oltrepassamento della regola. Più precisamente: la regola rimane ed è sempre la stessa. Questo è lampante, non solo nel terzo capitolo, ma in tutta l'esortazione. Quel che muta è il valore della regola che, in questo modo, si ritrova a godere di un valore in sé, indipendentemente dal riscontro positivo che può (o meno) ricevere. Se si

¹⁴ Cf. *AL*, nn. 304-305.

¹⁵ Cf. *AL*, nn. 178-184 e 187-198.

¹⁶ Cf. *AL*, nn. 185-186.

¹⁷ In questo contesto è anche significativo notare che il Papa – chiedendo alla famiglia di non chiudersi in se stessa, ma di uscire, di aprirsi – di fatto dice alla famiglia quanto ha detto alla chiesa intera in *Evangelii Gaudium*.

volesse usare uno *slogan*, si potrebbe dire che il Papa invita a tornare alla regola dopo la regola.

Per non restare, tuttavia, sul piano degli *slogans*, forse è utile spendere qualche parola per approfondire questa dimensione dell'esortazione, iniziando col mettere in evidenza quella che è la conseguenza più evidente che deriva dalla richiesta a mettere in discussione i concetti di regolare e irregolare così come finora erano stati pensati e, pastoralmente, applicati: un invito rivolto alle famiglie regolari a pensare che, forse, sono meno in regola di quel che pensano e un invito alle coppie irregolari a sapere che, forse, sono meno irregolari di quello che hanno sempre ritenuto (o di quello che gli hanno fatto credere). In questo modo, le coppie che leggono (o leggeranno) *Amoris laetitia* si troveranno nella curiosa situazione (curiosa perché si tratta di un testo magisteriale) di non poter semplicemente accettarne o rifiutarne il contenuto, non solo perché a tutte dirà qualcosa, ma soprattutto perché il suo valore sarà indipendente dalla loro accettazione o dal loro rifiuto. Più precisamente ancora: squalificando *pastoralmente* la coppia regolare/irregolare, diventa indifferente per l'esortazione che venga accettata o rifiutata così come può essere accettata o rifiutata qualsiasi altra tesi che pretenda di de-finire l'identità dei rapporti affettivi (teoria del *Gender* inclusa) e persino di qualunque teoria che ritenga che tale identità non possa essere de-finita. Smarcandosi dal gioco accettazione/rifiuto, *Amoris laetitia* può dunque proporsi a tutti (non solo a coloro che l'accettano) poiché il suo insegnamento non ha la forma di una nuova o vecchia definizione che possa confondersi con le altre innumerevoli proposte, il cui confuso e sinistro scontro sommerge il mondo. La chiesa ha quindi la possibilità di penetrare nella vita dell'uomo solo quando non riduce la propria proposta a una regola: non per affermare una non-regola o l'assenza della regola, ma dispensandosi dal pensare che la descrizione degli affetti umani possa ridursi a una regola da accettare o da rifiutare.

Il rischio di condizionare l'annuncio evangelico alla sua accettazione o al suo rifiuto è, specialmente oggi, un pericolo che la chiesa non può permettersi il lusso di correre. In questo caso, infatti, non resterebbe altro da fare che assistere impotenti alla progressiva e ulteriore perdita di valore dell'ideale cristiano. La comunità cristiana non può non domandarsi come mai, nel giro tutto sommato di poco tempo, l'annuncio ecclesiale ha perso così tanto valore per le donne e gli uomini del mondo occidentale. Perché viviamo in un tempo particolarmente ostile al

cristianesimo? O a causa di un malefico sortilegio? Forse, sarebbe più utile smetterla di lamentarsi dell'epoca presente e riconoscere che l'ideale cristiano ha perso valore perché, d'un tratto, ci si è resi conto che esso consisteva unicamente nel suo *valore*. Grande o piccolo, crescente o decrescente poco importa, poiché ogni valore, che dipende anzitutto e totalmente dalla valutazione che se ne dà, *in sé* non possiede alcun valore. Il *valore*, per definizione, non ha mai valore in sé e per sé: solo l'apprezzamento o il deprezzamento che riceve da coloro che lo valutano gli permette di acquistare o di perdere valore. Tutto può quindi perdere o guadagnare valore per la stessa ragione: per la valutazione che riceve da coloro che, valutandolo, sono i veri proprietari del valore. Il "valore del valore" dipende così totalmente dal potere della valutazione che, a sua volta, coincide col potere della volontà dei valutatori.

In questa figura – che Nietzsche ha pensato con un nome preciso: volontà di potenza – è facile riconoscere il dinamismo che ha originato l'inarrestabile perdita di significato dell'ideale cristiano: il passaggio da una valutazione positiva (largamente maggioritaria nel passato) a una negativa ha reso irrilevanti i valori cristiani per la maggioranza delle donne e degli uomini del nostro tempo.

In questo processo nulla è venuto meno del valore *in sé* dell'ideale cristiano (che giustamente la chiesa ha continuato e continua a proporre). Ciò che è mutata è stata la valutazione che dell'ideale è stata data, rendendo evidente che perseverare nel proporre tale ideale come un *valore* (come ciò che, quindi, attende di aver lo stesso riscontro che aveva in passato) ha reso la valutazione l'unica istanza autorizzata a stabilirne il valore, che *in sé* si è ritrovato a non significare più niente. Se pertanto agli occhi della comunità cristiana l'ideale cristiano continuava ad avere *in sé* un valore, indipendentemente dalla valutazione negativa che ne veniva data, la sua collocazione tra gli innumerevoli valori proposti all'uomo contemporaneo, lo collocava tra ciò che, potendo essere accettato o rifiutato, *in sé* non aveva alcun valore (perché acquista valore solo per la valutazione positiva che se ne può dare). Se a questo si aggiunge che oggi come oggi, in molti casi, l'ideale cristiano non è neppure rifiutato, ma semplicemente non esiste (non viene preso in considerazione), la sua riduzione al nulla è ancora più evidente.

Qualificare qualcosa come un valore – e, conseguentemente, rallegrarsi che esso è riconosciuto o rammaricarsi del contrario – oggi come oggi significa squalificarla come tale. E questo vale per il bene, per il vero, per il bello, per la dignità umana e, naturalmente, anche per

l'amore, la fedeltà e la fecondità. Non c'è più spazio allora per i valori nella vita dell'uomo? Finché sono solo valori che attendono di essere positivamente valutati (o svalutati), evidentemente no. L'unica via è che l'affermazione del valore cominci là dove finisce la valutazione: là dove il suo vero valore è sottratto alla volontà del valutatore, là dove il valore è voluto di nuovo – ma *diversamente*.

IV

In questo modo, il riferimento all'epoca presente, forse, aiuta a rendere evidente che la forza dell'esortazione consiste propriamente nel dire *diversamente* quello che si è sempre detto. Nello stesso tempo, ciò che è letteralmente stupefacente nel dettato di *Amoris laetitia* è la modalità “così poco urlata”, quasi sottovoce (per questo corre il rischio di rimanere in ombra), con cui tenta di ristabilire l'annuncio ecclesiale sulla novità del Vangelo.

La vera *novità* dell'esortazione non è, infatti, la nota 351 del capitolo ottavo, ma la totalità del suo messaggio, che tenta di indicare un metodo pastorale edificato sulla volontà di far riecheggiare anche oggi la *novità* del Vangelo. Rinunciando a dividere i suoi interlocutori in regolari e irregolari, e dunque impendendo che sia la volontà di quest'ultimi (accettando o rifiutando la sua proposta) a stabilirne il valore, *Amoris laetitia* consente all'annuncio cristiano di *por-si* e, quindi, *propor-si* agli uomini e alle donne di oggi come qualcosa di *nuovo*. *Nuovo* perché finora inaudito, ma *nuovo* anche perché accettabile o rifiutabile in una maniera differente da quella con cui si accetta o si rifiuta qualsiasi altro valore.

La possibilità di accogliere un appello che non si presenta come un valore passa, infatti, unicamente dalla possibilità che il vivente possiede di volere qualche cosa di differente dalla sua propria volontà valutatrice. Quando questo accade, l'uomo si apre a una volontà che non è la sua: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (Lc 22,42)¹⁸. Volere la volontà di un altro, di un altro che mi precede e dal quale io procedo: solo questo apre l'unica strada possibile che mi impedisce di annichilire ogni cosa e ogni valore nell'unico valore della mia valutazione.

Il richiamo – mi si permetta di dire – onnipresente in *Amoris laetitia* al doveroso concorso che l'uomo deve portare all'opera della

¹⁸ Cf. inoltre Mt 26,39 e Gv 12,27.

grazia in lui è forse la più palese dimostrazione di quanto il Papa desideri che l'azione pastorale della chiesa faccia maggiore spazio nel suo agire all'opera di Dio piuttosto che a quella degli uomini¹⁹.

L'appello è pertanto rivolto a quella disposizione fondamentale che la vita cristiana (ma si potrebbe dire, umana) deve possedere ad aprirsi alla volontà di un altro, anziché ripiegarsi sull'ostinata ricerca della propria realizzazione in quel che si vuole da se stessi: «optare in favore del matrimonio e della famiglia» significa fare in modo «che le persone siano più disposte a rispondere alla grazia che Dio offre loro»²⁰; la presentazione del matrimonio e della famiglia come «un ideale teologico [...] troppo astratto» ha impedito che nelle famiglie si risvegliasse «la fiducia nella grazia»²¹; «Per molto tempo abbiamo creduto che solamente insistendo su questioni dottrinali, bioetiche e morali, senza motivare l'apertura alla grazia, avessimo già sostenuto a sufficienza le famiglie, consolidato il vincolo degli sposi e riempito di significato la loro vita insieme»²²; «invece di offrire la forza risanatrice della grazia e la luce del Vangelo, alcuni vogliono “indottrinare” il Vangelo»²³; «L'amore matrimoniale non si custodisce prima di tutto parlando dell'indissolubilità come di un obbligo, o ripetendo una dottrina, ma fortificandolo grazie ad una crescita costante sotto l'impulso della grazia»²⁴; «Lo sguardo si rivolge al futuro che bisogna costruire giorno per giorno con la grazia di Dio»²⁵.

Da tutte queste citazioni (ma ce ne sono molte altre), si potrebbe concludere che il rischio, che abbiamo visto essere continuamente presente nella logica della volontà valutatrice, è radicalmente impedito in *Amoris laetitia*, dal momento che l'uomo, per sfuggire al potere della volontà valutatrice, che riduce al nulla tutti i valori, ha solo una via di uscita: volere la volontà di un altro, lasciando che questo Altro operi in lui.

Il rinnovamento e la riforma della pastorale familiare ha così un faro che può illuminare la navigazione della “barca di Pietro”. Ma,

¹⁹ «Alla luce della parabola del seminatore (cf. Mt 13,3-9), il nostro compito è di cooperare nella semina: il resto è opera di Dio» (*AL*, n. 200).

²⁰ *AL*, n. 35.

²¹ *AL*, n. 36.

²² *AL*, n. 37.

²³ *AL*, n. 49.

²⁴ *AL*, n. 134.

²⁵ *AL*, n. 218.

soprattutto, se ci pensiamo bene, la chiesa in questo modo avrà la possibilità di acquistare (o riacquistare) un'autorità nella società. Cosa significa, infatti, avere autorità? Vuol dire esercitare un potere? Farsi obbedire usando la forza (non importa quale)? Nient'affatto! Un vero potere si caratterizza per la sua capacità di farsi obbedire senza esercitare violenza, perché il potere dipende totalmente dall'autorità, ma senza produrla. L'autorità, quindi, non ha mai bisogno di chiedere obbedienza, poiché la ottiene immediatamente. L'autorità non può mai diventare tirannica finché resta realmente autorevole. Solo quando perde la propria autorità, essa diventa un potere come tutti gli altri. Chi ha veramente autorità, lo sa. Come un professore: o ce l'ha o non ce l'ha. Ce l'ha, non quando costringe o seduce, ma quando sa di cosa parla, quando convince, dimostrando o mostrando senza violenza e costrizione; quando chi l'ascolta si ritrova d'accordo con le sue conclusioni. L'autorità di un bravo professore si riassume nella sua capacità di mettere i suoi studenti d'accordo: non con lui, ma con quello che insegna di modo che, alla fine, gli uditori possano essere d'accordo *tra di loro*.

Leggendo *Amoris laetitia*, conviene quindi parlare di autorità, non di potere. Il desiderio che l'azione pastorale della chiesa sia sostenuta dalla volontà di costruire un mondo più umano (dove le diseguaglianze cessino di produrre *disaccordo*) unitamente all'apertura alla grazia che essa reclama vanno di pari passo con la crescita della propria autorevolezza.

L'esortazione non vuole, infatti, che tutti gli uomini l'accettino per la forza delle sue argomentazioni, desidera unicamente che gli uomini percepiscano che quando la chiesa parla, essa parli *diversamente* dagli altri, perché in lei parla un Altro. Nel suo piccolo la comunità ecclesiale non può non desiderare di parlare come Cristo che «insegnava come uno che ha autorità, e non come i loro scribi»²⁶.

NICOLA REALI
Pontificia Università Lateranense,
Piazza San Giovanni in Laterano, 4
00184 – Roma (RM)
reali@pul.it

²⁶ Mt 7,29.

Abstract

L'articolo prende in considerazione la recente esortazione postsinodale di Papa Francesco *Amoris laetitia* per cercare di evidenziare la sua reale forza pastorale. Partendo dalla necessità di superare la semplice ripetizione dei criteri di regolarità e irregolarità, il Papa invita gli operatori pastorali a presentare la proposta ecclesiale non come un mero valore. L'insegnamento della chiesa non è infatti riducibile a un valore da accettare o rifiutare. Si tratta piuttosto di suscitare negli uomini e nelle donne di oggi un'apertura alla grazia di Dio per costruire un mondo più umano, dove le diseguaglianze cessino di produrre disaccordo.

The paper takes into consideration the recent Post-Synodal Apostolic Exhortation by Pope Francis, *Amoris laetitia*, and tries to highlight its truthful pastoral strength. Given the need to overcome the simple repetition of doctrinal criteria discerning regular and irregular couples, the Pope invites pastoral operators to present the ecclesial proposal not as a mere value. Church's teaching cannot be reduced to a value to accept or to reject. It is rather a question of inspiring an opening towards God's grace in today's women and men to build a more human world where inequalities cease to produce disagreement between human beings.

Parole chiave

Papa Francesco, *Amoris laetitia*, pastorale familiare, regola, valore, grazia di Dio.

Keywords

Pope Francis, *Amoris laetitia*, Family apostolate, Rule, Value, God's grace.



FEDE E MATRIMONIO. LA TEOLOGIA PASTORALE TRA DOGMATICA E DIRITTO CANONICO

Andrea Grillo*

“A nessuno dovrebbe sfuggire ciò che esso [il formalismo] ha d’impuro:
l’indifferenza verso la verità nella vita dei coniugi.
Tutto si risolve nell’autorità della legge.
Ma in realtà il matrimonio non ha mai la sua giustificazione nel diritto e
cioè come istituzione, ma solo come l’espressione della permanenza
dell’amore”.
W. BENJAMIN, *Le affinità elettive*

“La società moderna
si distingue dalle precedenti formazioni sociali
per un duplice incremento:
una maggiore possibilità di relazioni impersonali
e relazioni personali più intense”.
N. LUHMANN, *Amore come passione*

La rilettura tardo-moderna della tradizione cattolica sul matrimonio si è trovata pressata da due istanze profondamente diverse. *Da un lato* essa ha cercato di contrastare la “frammentazione della comunione” che il soggetto moderno - affermandosi con la sua libertà, autonomia e indipendenza - ha recato ad ogni struttura sociale, *in primis* al matrimonio e alla famiglia. Leggendo il tempo moderno come “rischio di una libertà disorientata e disorientante”, la Chiesa cattolica ha spesso reagito rafforzando il profilo istitutivo/normativo e autoritativo/autoritario del matrimonio. Al sorgere della logica dei “diritti” ha contrapposto l’evidenza originaria dei doveri. *Dall’altro, ma nel contempo*, la Chiesa ha percorso la tortuosa e feconda strada di una “personalizzazione” del matrimonio e della famiglia, in qualche modo recependo dalla stessa modernità che contestava una preziosa serie di

* Docente di liturgia e teologia sacramentaria presso la Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo Sant’Anselmo di Roma e presso l’Istituto Santa Giustina di Padova. Il 28 agosto 2017 è mancato l’Abate Benno Malfèr, professore di teologia morale al Pontificio Ateneo S. Anselmo per 35 anni. Molte delle intuizioni che ho esposto in questo testo sono nate dal prezioso confronto con il suo pensiero lucido e acuto. A lui va un pensiero grato, pieno di riconoscenza e di ammirazione.

suggerimenti e di provocazioni, così potendo superare, almeno in parte, una apologetica di dura contrapposizione frontale tra i diritti di Dio e i diritti dell'uomo. Per questo il sorgere di un nuovo profilo della identità del soggetto e dell'individuo – che ha segnato profondamente il XIX e XX secolo - ha recato non solo danni e crisi, ma anche benefici e luce alla “dottrina cristiana sul matrimonio”¹. In questo modo, e a causa di questi fattori, la tradizione sul sacramento delle nozze si è caricata di due componenti – in certo modo “nuove” - che restano tra loro in grande tensione e il cui sviluppo merita almeno un cenno di trattazione, come orizzonte nel quale cogliere – piuttosto recentemente – l'emergenza del tema del rapporto “fede/matrimonio” nel dibattito sul sacramento.

Da un lato, infatti, l'approccio che potremmo dire “resistente al moderno” ha introdotto, a partire dalla metà del 1800, una lettura “istituzionalistica” del matrimonio, nella quale la “forma canonica”, inventata dal Concilio di Trento per orientare una cultura europea che stava passando “dalla comunità all'individuo”², è divenuta sempre più rilevante, scavalcando di fatto ogni vera considerazione della “fede”. Potremmo dire che in questa prospettiva *la fede è stata ridotta al battesimo, e la qualità di “battezzati” traduce immediatamente ogni “esperienza relazionale naturale” in “sacramento del matrimonio”*. Ciò, bisogna riconoscerlo, è stato escogitato con acume e con forza di pensiero dalla canonistica di fine 800, che ha trovato la sua consacrazione del Codice del 1917³.

Dall'altro, l'approccio “personalistico” ha condotto ad una profonda rilettura delle “immediatezze” con cui la dottrina tradizionale sul matrimonio coincideva – ma solo fino a un certo punto – con le prassi e le evidenze di una “società chiusa”. E qui – e dobbiamo dirlo con molta chiarezza – l'insistenza, anche del magistero più recente, sulla centralità della famiglia per la società sembra dimenticare quanto valore abbia e debba avere anche il principio reciproco, ossia che resta decisivo l'orizzonte sociale perché la famiglia possa fiorire, svilupparsi e radicarsi. In effetti la “personalizzazione della famiglia” è un fenomeno che è favorito, accompagnato e garantito proprio da quella “società

¹ Cf. W. KASPER, *Il matrimonio cristiano* (Giornale di teologia, 373), Brescia, Queriniana, 2014, pp. 19ss.

² Cf. J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino, Einaudi, 1998.

³ Sul tema è assolutamente illuminante l'opera di C. FANTAPPIÉ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, 2 voll., Milano, Giuffrè, 2008.

aperta” che sul piano istituzionale si tentava di arginare, quando non di combattere e di sconfiggere⁴.

In effetti il tema “fede/matrimonio” va ad intaccare profondamente la lettura “istituzionalistica”, alla quale abbiamo affidato moltissimo negli ultimi 150 anni, ed è il frutto della riscoperta della “personalizzazione”. Ma non tutto è chiaro in questo sviluppo e le esigenze di ripensamento della tradizione appaiono molto chiaramente proprio dal dibattito recente. In tale dibattito appare, infatti, molto chiaramente come la “rilevanza della fede” possa essere utilizzata da un lato per “blindare” il sistema istituzionale e dall’altro per allargare l’impatto della personalizzazione della tradizione. Per questo organizzo il mio percorso in tre passaggi: prima vorrei illustrare brevemente i “corto circuiti” della lettura istituzionalistica ottocentesca, con la progressiva perdita di rapporto con la realtà del popolo di Dio, segnata da percorsi di elaborazione coscienziale, personale, storica e civile che non possono essere disattesi; in secondo luogo esaminerei i “correttivi” che si è cercato di introdurre, con buona lucidità, ma spesso anche in modo contraddittorio; per finire vorrei guardare a ciò che – per la teologia pastorale – significa davvero una acquisizione della prospettiva della fede dei coniugi, con le conseguenze dogmatiche e canoniche che tutto ciò comporta sul piano pastorale e spirituale.

1. Una fede “irrilevante”? La preoccupazione apologetico-istituzionale della dottrina ottocentesca sul matrimonio

La “riscoperta della fede” per la comprensione del sacramento del matrimonio scaturisce in una “società che si apre”. Una società si apre quando i suoi membri scoprono di avere una identità non predeterminata, scoprono in altri termini di poter essere liberi. Una tale società, aprendosi, mette in crisi le “forme chiuse” di riflessione al suo interno, quelle forme che non riescono a comprenderne lo stile e la logica “aperta” e si rifugiano in argomentazioni che, sempre più

⁴ Una tale dinamica risulta assai rilevante e deve essere accuratamente compresa per collocare in modo adeguato la problematica della quale vogliamo occuparci. In effetti se dimentichiamo questo orizzonte potremmo facilmente pensare ad una storia “autoreferenziale” della Chiesa e del matrimonio, salvo poi capovolgerla in una difesa dalla “dittatura del relativismo”. La “società aperta” è allo stesso tempo un risultato e un presupposto della vita familiare.

frequentemente, acquisiscono un grado preoccupante di autoreferenzialità e perfino di mistificazione. *Io vorrei sottolineare come questa possibilità ecclesiale di riscoperta della rilevanza della fede per l'istituzione matrimoniale si sia dischiusa solo quando i soggetti sono stati riletti e ricompresi all'interno di una società che li riconosce secondo una soggettività autonoma e indisponibile.* Questo ha sollecitato la Chiesa, gradualmente, a uscire da modalità di comprensione solo "istituzionale" del matrimonio, recuperando - non solo dalla modernità ma anche dal suo passato antico e medievale - modalità di comprensione e di gestione delle persone in relazione, capaci di considerare positivamente la "irriducibilità" della libertà alla autorità, dell'amore alla legge e della identità a modelli estrinseci. Questo significa, in altri termini, che il recupero della "fede" come tema del matrimonio si è reso possibile soltanto *dopo la fine della "società chiusa"*, che gestiva le logiche matrimoniali e familiari in una certa misura indipendentemente dai soggetti, dalla loro coscienza, dalla loro storia, dalla loro libertà e dalla loro identità. Questo appare molto chiaramente in diversi passi di *Amoris laetitia*, in modo esemplare nei "paragrafi di autocritica" ai nn. 34-37⁵.

D'altra parte, la costruzione del "modello classico" era avvenuta lungo i secoli con "materiali di risulta" estremamente differenziati. Il lavoro dei dogmatici e dei giuristi del medioevo era stato prezioso. E non vi è dubbio che la riflessione sulla "individua coniunctio" (Tommaso) si sia nutrita delle migliori teorie disponibili a quel tempo: teorie sul soggetto libero e teorie sulla comunione originaria⁶. La speculazione sul "consenso", sulla "consumazione", sul "contratto" e sui "beni" viene da questa grande elaborazione. La "forma canonica", che dal 1563 il Concilio di Trento ha richiesto per il sacramento, ha profondamente mutato l'orizzonte della considerazione. E ha anche cambiato il rapporto tra forma naturale/civile e "forma ecclesiale" del sacramento. Assumendo

⁵ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, esortazione apostolica post sinodale sull'amore nella famiglia, Roma 19 marzo 2016; da questo momento in poi citata con l'abbreviazione *AL*. Aggiungo in coda a questo scritto, prima della conclusione, un breve *excursus* su questo "decalogo di autocritica" (§. 4), dove apparirà chiaro come *AL* sia consapevole dei limiti pesanti di una comprensione solo istituzionale ed oggettiva della tradizione matrimoniale.

⁶ Vorrei dire che la teorizzazione della "individua coniunctio" ha aperto lo spazio teorico per pensare ogni soggetto come "individuum": la comunione indissolubile/indivisibile era stato il luogo in cui con maggior acume si era indagata la "irriducibilità" di ogni soggetto ad altro! Paradossi della storia, che oggi faticiamo a comprendere.

una funzione di “ordine pubblico” del matrimonio, questa novità moderna introdotta da Trento ha iniziato quel fenomeno di “composizione e sovrapposizione” tra le diverse logiche del matrimonio, che fino al 1563 avevano goduto di una significativa autonomia: come diceva S. Tommaso d’Aquino “nascere per la natura, per la città e per la Chiesa sono cose diverse”. La parabola che si apre nel 1563 verrà a compiersi, in altro contesto e con altre preoccupazioni, con il Codex del 1917. E questa evoluzione, che non è solo giuridica, ha progressivamente segnato anche il nostro modo di comprendere dogmaticamente il matrimonio e la famiglia.

Secondo questo versante, la “forma ecclesiale” diviene necessaria quando un battezzato contrae matrimonio, che assume “ipso facto” natura sacramentale. Una doppia presupposizione viene applicata “implicitamente”: il matrimonio presuppone il battesimo, e il battesimo presuppone la fede.

Come ha illustrato con grande merito P. Huenermann, la struttura di comprensione del sacramento del matrimonio a partire da “*Arcanum Divinae Sapientiae*” (1880) e poi attraverso “*Casti Connubii*” (1930) è stata costruita in modo apologetico, per difendere i “diritti di Dio e della Chiesa” contro i presunti diritti dell’uomo e dello Stato. Ma le rigide opposizioni Dio/uomo e Chiesa/Stato rischiano di pregiudicare la comprensione della tradizione nel suo senso più autentico.

Un dato assai interessante è che questa impostazione abbia lasciato ancora pesanti tracce di sé nella costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II⁷ e nell’esortazione apostolica *Familiaris consortio* di Giovanni Paolo II, apparendo in modo visibile anche in *AL*, che pure è il testo che più apertamente prende le distanze da questo modo di impostare sistematicamente il rapporto con il matrimonio. Dietro e accanto a questa “teoria giuridica” si profila una teologia le cui caratteristiche lasciamo definire allo stesso P. Huenermann: esse segnalano adeguatamente la questione dottrinale e giuridica da affrontare, che si radica nel periodo storico tra il 1880 e il 1930:

Il principio ermeneutico in base al quale nella *Casti Connubii* s’interpretano i testi sia dell’Antico sia del Nuovo Testamento recita: Dio ha creato il matrimonio come creatore dell’uomo e della donna e al tempo stesso ha pienamente regolato mediante leggi divine, annunciate da Dio

⁷ D’ora in poi citata con l’abbreviazione *GS*.

attraverso la natura o Gesù Cristo. Ne consegue un fondamentalismo teologico, plasmato da un pensiero giuridico, che presenta i fondamenti biblici in un modo grossolanamente semplificato⁸.

Troviamo dunque molto prossime, in questa rilettura, la tradizione dottrinale e quella giuridico-canonistica, accomunate da un urgenza “meta-sacramentale”, diremmo “istituzionale” e “apologetica”, innalzata contro le pretese del soggetto e dello Stato moderno.

2. Un recupero interessato? La rilettura della tradizione proposta dal pensiero e dalla pratica post-conciliare

Dobbiamo ora chiederci in che misura il recupero della “fede dei coniugi” si inserisca in questo modello ottocentesco di comprensione del matrimonio, lo confermi o lo ponga in discussione. Una buona ricostruzione della problematica, che negli ultimi anni ha caratterizzato sia il Magistero di Benedetto XVI sia i lavori dei Sinodi del 2014 e 2015, si trova in un gustoso libretto di Nicola Reali, pubblicato nel 2014⁹. Il testo, con buona lucidità, ricostruisce i delicati rapporti tra impostazione giuridica e impostazione dogmatica del sacramento. Pur non sottolineando a sufficienza la “logica ottocentesca” del rapporto tra contratto e sacramento – voluta da Leone XIII e poi dal Gasparri codificatore nel 1917 – Reali mette bene in luce una tensione interna al rapporto tra sacramento del matrimonio e fede dei nubendi: la mancanza di fede cristiana non è mai “causa di nullità del consenso”, anche se il consenso deve riguardare “proprietà naturali” che sono strutturali al matrimonio (unità, indissolubilità, fecondità...).

Il secondo elemento necessario perché un “matrimonio naturale” sia sacramento, oltre al battesimo, è la “forma canonica”, introdotta solo a partire dal 1563, con il Decreto *Tametsi* del Concilio di Trento. Tale “forma canonica”, tuttavia, deve essere compresa in una sua fondamentale evoluzione storica: altro è infatti il suo darsi in un mondo in cui è *solo la Chiesa a legiferare in materia matrimoniale*, altro è il suo darsi in un contesto di *legislazione non ecclesiale sul matrimonio*. La

⁸ P. HUENERMANN, *Una discussione lunga cento anni*, «Il Regno», 8 (2015), pp. 553-560, qui p. 556.

⁹ Cf. N. REALI, *Quale fede per sposarsi in Chiesa? Riflessioni teologico-pastorali sul sacramento del matrimonio*, Bologna, EDB, 2014.

pretesa ottocentesca di identificare “contratto” e “sacramento”, scavalcando ogni determinazione civile, rimane anche oggi come un “punto cieco” della canonistica. Se le condizioni del “sacramento valido” sono soltanto battesimo e forma canonica, la garanzia della competenza ecclesiale tende sempre più a sovrapporsi ad un formalismo senza contenuto. Il mutamento storico della esperienza del battesimo e della forma canonica invocano, per questo, una ripresa della riflessione sulla relazione tra matrimonio e fede¹⁰.

Bisogna riconoscere, infatti, che la logica “plurale” del matrimonio fa fatica ad essere composta con la “deriva apologetico-istituzionalistica” che la Chiesa cattolica ha conosciuto a partire dal XIX secolo. La “realtà naturale della coniugalità” sembra essere assunta, formalmente, come il criterio per valutare se il “nubendo” ha l’intenzione di fare ciò che fa la Chiesa quando celebra il matrimonio. Ma la “differenza sacramentale”, appiattita sulla “realtà naturale” sembra soffrire di una eccessiva pressione istituzionale. Qui troviamo le conseguenze della accelerazione realizzata intorno al Codex 1917. Non senza buoni motivi – anche del tutto “classici” - la contingenza dello scontro tra Chiesa e “istituzioni moderne” ha creato un “ibrido”, nel quale la rilevanza della fede dei soggetti non sembra poter avere rilevanza alcuna. La sovrapposizione tra “realtà coniugale naturale” e “alleanza tra Cristo e Chiesa” si presenta allo stesso tempo come troppo immediata e troppo separata: la non confusione e non separazione tra i due livelli - tra natura e grazia - appare problematica. E qui, io credo, si colloca la nostra questione di oggi.

Questione che deve essere affrontata in un orizzonte chiarificato dal Concilio Vaticano II, e in particolare dalla già citata *GS* e dalla dichiarazione *Dignitatis humanae*, che mettono al centro due parole-chiave, quasi del tutto assenti nel linguaggio classico sul tema: ossia “amore” e “libertà”. Questo mutamento, come bene sottolinea Reali, determina un cambiamento di fondo e della massima rilevanza:

Il consenso non è acquisire diritti e doveri intorno all’oggetto del contratto, bensì acconsentire ad amare ed essere amato dall’altro, vale a

¹⁰ La tradizione canonistica, nella sua essenza, mantiene evidente un dato della tradizione, ossia la “rilevanza naturale e creaturale del matrimonio”, che è dimensione difficilmente istituzionalizzabile. La pretesa di “istituzionalizzare” questa originarietà naturale del matrimonio è un movimento inaugurato nel 1563 e accelerato nel XIX e XX secolo, nella aperta contrapposizione alle pretese dello Stato moderno.

dire accogliere il modo con cui l'altro mi ama come il luogo in cui è salvaguardato il bene più prezioso che possiedo: la mia libertà¹¹.

Di qui discende l'opportunità di una "revisione della normativa": ma tale revisione, pur essendo giustificata anche dalla necessità sottolineata da Reali¹², ha anche un'altra ragione: non è in gioco soltanto la possibilità di far emergere "la peculiarità cristiana del sacramento delle nozze", ma di meglio rispettare proprio la "naturalità" e la "creaturalità" del matrimonio. In effetti, ciò di cui oggi abbiamo bisogno non è soltanto di mostrare meglio l'immediatezza visibile del rapporto Cristo-Chiesa nel vissuto dei coniugi cristiani, ma anche di cogliere più lucidamente la mediazione complessa e opaca, ma reale, del disegno salvifico nei vissuti di relazione, di convivenza e di comunione di vita che potremmo definire "informali". Un più chiaro riferimento alla "fede cristiana" - sicuramente a livello sistematico, ma anche a livello normativo - dovrebbe mostrare i limiti della "forma canonica" come soluzione "moderna" alla questione del matrimonio. Con tale espressione, infatti, noi rischiamo di intendere insieme "troppo poco" e "troppo". *Troppo poco* in ordine alla "profezia delle nozze cristiane" rispetto alla semplice unione naturale; *troppo* in ordine al potenziale profetico che ogni "vita comune" attesta, indipendentemente dalle forme istituzionali che assume. Detto altrimenti, *nella "forma canonica" l'amore e la libertà non riescono a respirare a pieni polmoni*. Il recupero dell'orizzonte iniziatico del battesimo e della narrazione d'amore e di libertà in relazione alla forma canonica sono i punti-chiave con cui possiamo oggi leggere lo sviluppo della questione, che si sta realizzando attraverso il passaggio sinodale, poi tramite *Amoris laetitia* e infine con la sua articolata recezione nel corpo ecclesiale.

3. Una sfida inedita: coniugare autorità, libertà e misericordia in una teoria della comunione matrimoniale all'interno di una "società aperta"

Come abbiamo visto, la questione della "fede dei nubendi" va ad intaccare un modello di comprensione del matrimonio maturato nella "resistenza ostinata" di una identificazione del sacramento del

¹¹ REALI, *Quale fede*, cit., p. 48.

¹² *Ibid.*, p. 49ss.

matrimonio con le logiche di una "società chiusa" - perché sia Dio a garantire l'immutabilità sociale.

Il "bonum coniugum" è la categoria "intersoggettiva" che appare in GS e che attesta l'inizio ufficiale di un riposizionamento della dottrina matrimoniale secondo una "prospettiva nuova". È lo sguardo che inizia a mutare, per un atto di fedeltà al Vangelo e alla esperienza degli uomini (GS 46). Mutare lo sguardo, nella prospettiva di una valorizzazione "personalistica" del matrimonio, *significa mediare in modo diverso la libertà del soggetto e l'autorità del vincolo*. Soprattutto significa uscire dalle logiche che oppongono semplicisticamente oggettivo e soggettivo, per accedere a logiche intersoggettive. Questa svolta crea lo spazio, diremmo lo spazio concettuale, *per tradurre la dottrina del matrimonio in una disciplina diversa*. Lo spunto conciliare, rimasto a lungo quiescente, ha ispirato i due passaggi fondamentali con i quali ci troviamo a fare i conti: il primo, attestato da *Familiaris Consortio* (1981), è avvenuto *con il riconoscimento della "non separazione" dei divorziati risposati dalla Chiesa*¹³; il secondo, oggi compiuto da papa Francesco – e dalla Chiesa che lo segue – di un annuncio di misericordia effettivo, capace di riconoscere non solo il peccato, ma anche la malattia; non solo una fine, ma anche un inizio; non solo una perdita di comunione, ma anche una possibile nuova esperienza di comunione.

Tutto questo, in quanto sviluppo post conciliare, trova certamente in GS 47-52 il suo presupposto primo, come è ovvio. Ma, ancora più radicalmente, poggia sul presupposto di una "scoperta", a dire il vero assai innovativa, che il Concilio Vaticano II ha realizzato anzitutto nella Dichiarazione *Dignitatis Humanae*. L'esame dell'influsso che, a lunga gittata, questo testo ha esercitato sulla teologia e sulla disciplina del matrimonio, merita una analisi più attenta di quanto normalmente non si faccia. In effetti, essendo collocato il sacramento del matrimonio "a cavallo" tra esperienza privata ed esperienza pubblica, esso risente in modo molto più forte del mutamento di prospettiva che – sul piano pubblico – è stato introdotto con l'assunzione positiva della "libertà di coscienza" nell'orizzonte della rivelazione cristiana¹⁴.

¹³ "Insieme col Sinodo, esorto caldamente i pastori e l'intera comunità dei fedeli affinché aiutino i divorziati procurando con sollecita carità che *non si considerino separati dalla Chiesa*, potendo e anzi dovendo, in quanto battezzati, partecipare alla sua vita." (GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio*, 84).

¹⁴ E anche le resistenze, che oppongono innumerevoli ostacoli ad ogni disciplina del sacramento del matrimonio, provengono non tanto da evidenze teologiche, o da priorità

Forse non avevano pensato, i padri conciliari del Vaticano II, che l'accettazione della "società aperta" - che avviene ufficialmente con il testo di *Dignitatis humanae* - avrebbe tanto modificato proprio il sacramento che sta "a cavallo" tra privato e pubblico, istituendo le "forme" della comunione vivibile tra uomo e donna. La storia stessa della "collocazione giuridica del matrimonio" - il diritto di famiglia può essere collocato, di volta in volta, nel "diritto privato" o nel "diritto pubblico" - avrebbe potuto facilmente far capire che l'accettazione della "libertà di coscienza" - come principio tanto osteggiato dalla Chiesa cattolica per quasi due secoli - avrebbe profondamente inciso su tutte le forme di "comunione visibile", e anzitutto sul matrimonio-famiglia.

La grammatica del matrimonio cristiano è destinata a cambiare profondamente, quando ad ogni soggetto viene riconosciuta, per principio, una relazione originaria con la libertà. Alla donna come all'uomo, al figlio come al padre, al figlio legittimo come al figlio naturale. Questo nuovo orizzonte di "percezione" e di "esperienza" del mondo e dell'uomo - nel quale l'accesso alla libertà è assicurato "per principio" ad ogni soggetto - muta non tanto l'atto del matrimonio, quanto il rapporto di matrimonio. E lo rende, allo stesso tempo, più profondo e più fragile.

Non è questo il luogo adeguato per una analisi accurata del testo della Dichiarazione *De libertate*¹⁵, ma possiamo soltanto assumere alcune dimensioni-chiave del testo, per coglierne le conseguenze indirette nella riformulazione della questione familiare e matrimoniale nel nostro tempo e, appunto, all'interno di una "società aperta". *È invece una esperienza piuttosto amara costatare che una non piccola parte della teologia cattolica del matrimonio sembra oggi volere - e quasi dovere - retrodatare il calendario civile e politico di almeno duecento anni, per poter dire qualcosa di significativo per gli uomini e le donne di buona volontà.*

pastorali, quanto da urgenze politiche e da resistenze ecclesiologiche: è un modello di rapporto Chiesa-mondo e di concezione ecclesiale che trova, oggi, nel matrimonio una quasi naturale "barricata", pronta alla battaglia contro lo spirito tardo-moderno. In certo modo, il matrimonio diventa il banco di prova per resistere al progetto conciliare di "traduzione della tradizione".

¹⁵ Per un primo approfondimento dei nodi "teologici", "antropologici" e "istituzionali" presenti nel testo conciliare, rimando al recente studio di P. TRIANNI, *Il diritto alla libertà religiosa. Alle fonti di Dignitatis Humanae*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2014.

I due dati fondamentali della Dichiarazione *De libertate* sono:

- l'accettazione che non si è liberi perché si è nel vero, ma che la libertà è condizione della verità;

- che questo assunto è non solo "tollerato", ma teologicamente e antropologicamente fondato, oltre che giuridicamente da tutelare.

Questo rapporto tra libertà e verità, che subisce un approfondimento tanto solenne e così vistosamente differente dal passato, costringe ben presto a una profonda revisione di tutte le esperienze e di tutte le istituzioni "comunitarie". Esso ridefinisce, in qualche modo, le "forme della comunione vissuta". *In primis*, questo vale per il matrimonio. Ed è evidente che in questo orizzonte il "richiamo alla fede" diventi, progressivamente, un riferimento inaggirabile e provocatorio.

4. Excursus: piccolo decalogo di autocritica del paradigma istituzionale

Il secondo capitolo di *Amoris laetitia*, sotto il titolo "La realtà e le sfide delle famiglie" (nn. 31-57), ci accompagna in una analisi piuttosto articolata della realtà familiare contemporanea. La lettura del reale diventa principio non solo di "critica del mondo", ma anche di "autocritica ecclesiale". La Chiesa si pone di fronte al mondo in un atteggiamento lucido e umile. In tale confronto fa emergere ciò che del mondo deve essere valutato criticamente alla luce della Parola e ciò che di fronte al mondo e alla Parola di Dio la Chiesa deve riesaminare nel proprio comportamento.

Questo passaggio assume, in qualche modo, un valore esemplare per la recezione del testo di *AL*. È evidente, infatti, che lo svolgimento di una "critica del mondo contemporaneo" è un tema classico della pastorale familiare, soprattutto negli ultimi due secoli; lo sviluppo di una "autocritica", invece, appare come un punto nuovo, qualificante, ma anche spiazzante. Dopo decenni in cui ci si limitava, molto spesso, ad una severa critica del mondo con strumenti apologetici, l'esercizio di una lungimirante autocritica – con le conseguenze di riforma di disciplina e di conversione dei cuori che essa determina ed esige – sembra essere una strada molto più impegnativa ed anche piuttosto impervia.

Per questo ritengo molto utile presentare queste "nuove esigenze" nella forma di un *Decalogo di autocritica della pastorale familiare*. Il

punto centrale di questa preoccupazione è rappresentato dai paragrafi nn. 35-37 della Esortazione Apostolica.

4.1. *Il testo di Amoris laetitia ai nn. 35-37*

Ecco il testo che dobbiamo considerare fondamentale per delineare questa sana e necessaria autocritica:

Come cristiani non possiamo rinunciare a proporre il matrimonio allo scopo di non contraddire la sensibilità attuale, per essere alla moda, o per sentimenti di inferiorità di fronte al degrado morale e umano. Staremmo privando il mondo dei valori che possiamo e dobbiamo offrire. Certo, non ha senso fermarsi a una denuncia retorica dei mali attuali, come se con ciò potessimo cambiare qualcosa. Neppure serve pretendere di imporre norme con la forza dell'autorità. Ci è chiesto uno sforzo più responsabile e generoso, che consiste nel presentare le ragioni e le motivazioni per optare in favore del matrimonio e della famiglia, così che le persone siano più disposte a rispondere alla grazia che Dio offre loro (AL, n. 35).

Al tempo stesso dobbiamo essere umili e realisti, per riconoscere che a volte il nostro modo di presentare le convinzioni cristiane e il modo di trattare le persone hanno aiutato a provocare ciò di cui oggi ci lamentiamo, per cui ci spetta una salutare reazione di autocritica. D'altra parte, spesso abbiamo presentato il matrimonio in modo tale che il suo fine unitivo, l'invito a crescere nell'amore e l'ideale di aiuto reciproco sono rimasti in ombra per un accento quasi esclusivo posto sul dovere della procreazione. Né abbiamo fatto un buon accompagnamento dei nuovi sposi nei loro primi anni, con proposte adatte ai loro orari, ai loro linguaggi, alle loro preoccupazioni più concrete. Altre volte abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono. Questa idealizzazione eccessiva, soprattutto quando non abbiamo risvegliato la fiducia nella grazia, non ha fatto sì che il matrimonio sia più desiderabile e attraente, ma tutto il contrario (ibid., n. 36).

Per molto tempo abbiamo creduto che solamente insistendo su questioni dottrinali, bioetiche e morali, senza motivare l'apertura alla grazia, avessimo già sostenuto a sufficienza le famiglie, consolidato il vincolo degli sposi e riempito di significato la loro vita insieme. Abbiamo difficoltà a presentare il matrimonio più come un cammino dinamico di

crescita e realizzazione che come un peso da sopportare per tutta la vita. Stentiamo anche a dare spazio alla coscienza dei fedeli, che tante volte rispondono quanto meglio possibile al Vangelo in mezzo ai loro limiti e possono portare avanti il loro personale discernimento davanti a situazioni in cui si rompono tutti gli schemi. Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle (ibid., n. 37).

4.2. Un "Decalogo di autocritica"

Vorrei ora cercare di desumerne una serie di "dieci parole" per orientare adeguatamente non solo il versante "critico", ma anche quello "autocritico", che risulta tanto importante per cogliere la critica del "modello istituzionale" e il percorso di "personalizzazione" del sacramento che si riconosce come urgente:

1. La sterile denuncia: «non ha senso fermarsi a una denuncia retorica dei mali attuali, come se con ciò potessimo cambiare qualcosa» (*AL*, n. 35).

2. La pretesa normativa: «Neppure serve pretendere di imporre norme con la forza dell'autorità» (*ivi*).

3. Le ragioni e le motivazioni di una scelta: occorre «presentare le ragioni e le motivazioni per optare in favore del matrimonio e della famiglia, così che le persone siano più disposte a rispondere alla grazia che Dio offre loro» (*ivi*).

4. Modi inadeguati di esporre le convinzioni e di trattare le persone: «a volte il nostro modo di presentare le convinzioni cristiane e il modo di trattare le persone hanno aiutato a provocare ciò di cui oggi ci lamentiamo, per cui ci spetta una salutare reazione di autocritica» (*AL*, n. 36).

5. Squilibrio tra fine unitivo e fine procreativo: «spesso abbiamo presentato il matrimonio in modo tale che il suo fine unitivo, l'invito a crescere nell'amore e l'ideale di aiuto reciproco sono rimasti in ombra per un accento quasi esclusivo posto sul dovere della procreazione» (*ivi*).

6. Un accompagnamento inadeguato delle nuove coppie: «Non abbiamo fatto un buon accompagnamento dei nuovi sposi nei loro primi anni, con proposte adatte ai loro orari, ai loro linguaggi, alle loro preoccupazioni più concrete» (ivi).

7. Astrattezza e idealizzazione teologica: «Abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono. Questa idealizzazione eccessiva, soprattutto quando non abbiamo risvegliato la fiducia nella grazia, non ha fatto sì che il matrimonio sia più desiderabile e attraente, ma tutto il contrario» (ivi).

8. La presunzione di autosufficienza della dottrina: «Per molto tempo abbiamo creduto che solamente insistendo su questioni dottrinali, bioetiche e morali, senza motivare l'apertura alla grazia, avessimo già sostenuto a sufficienza le famiglie, consolidato il vincolo degli sposi e riempito di significato la loro vita insieme» (*AL*, n. 37)

9. Il matrimonio concepito più come atto che come rapporto: «Abbiamo difficoltà a presentare il matrimonio più come un cammino dinamico di crescita e realizzazione che come un peso da sopportare per tutta la vita» (ivi).

10. Non sostituire, ma formare le coscienze: «Stentiamo anche a dare spazio alla coscienza dei fedeli, che tante volte rispondono quanto meglio possibile al Vangelo in mezzo ai loro limiti e possono portare avanti il loro personale discernimento davanti a situazioni in cui si rompono tutti gli schemi. Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle» (ivi).

4.3. *Autocritica al servizio di una pastorale non autoreferenziale*

Queste aperte considerazioni, che rileggono la storia della pastorale familiare di fronte alle sfide del mondo contemporaneo, non nascondono le esigenze di conversione dei cuori e le esigenze di profonda riforma della disciplina. L'annuncio della comunione in Cristo, che si realizza nell'amore matrimoniale e familiare, esige una assunzione drammatica della tensione tra libertà e autorità, tra comunione e separazione, tra

riconciliazione e divisione. La società tardo-moderna dischiude nuove libertà autentiche, ma propone nuove forme di schiavitù insidiosa. E tuttavia al soggetto individuale, che può diventare strutturalmente autoreferenziale, non può essere contrapposta una dottrina della autoreferenzialità ecclesiale. Al possibile delirio soggettivistico del mondo non si potrà mai opporre efficacemente un autoritarismo oggettivistico della Chiesa. Se la società aperta è una delle condizioni della più autentica personalizzazione della coppia, del matrimonio e della famiglia, allora una rilettura della intera tradizione ecclesiale, a partire dalle Scritture, secondo una più lucida composizione di esigenze istituzionali e di esigenze personali sarà in grado di offrire, anche alle prossime generazioni, una sintesi convincente del senso della tradizione matrimoniale e della sua proponibilità in vista di una vita buona e felice. Senza disperazione e senza presunzione, ma alimentando quella speranza che è la più vera risposta alla profezia cristiana sull'amore. Profezia che non si è dimostrata mai tanto esigente, da non risultare ancor più misericordiosa.

Conclusioni

Vorrei dedicare le mie conclusioni al sottotitolo del mio intervento: è proprio una lettura "pastorale" ad imporre una profonda revisione dell'approccio dottrinale e giuridico. Queste sono le conseguenze di un duplice movimento che il Concilio Vaticano II ha introdotto, da più di 50 anni, nel "sentire cattolico". Tale duplice movimento recupera un "rapporto col mistero" che è, nello stesso tempo, più elementare e più avanzato rispetto alla identificazione classica di una "dottrina" e di una "disciplina", cui corrispondevano "proposizioni di verità" e "canoni di condanna".

L'approccio maturato in questa svolta recupera da un lato la ricchezza trascendente delle analogie e dei segni nuziali, riscoprendoli come immagini (imperfette) del rapporto tra Cristo e la sua Chiesa. D'altro canto, sulla base della medesima logica, non rinuncia ad una comprensione del segno e della analogia matrimoniale non solo "al di là" della forma canonica, ma anche "al di qua" di essa. Una rilettura illuminata del "matrimonio naturale" non deve essere più soltanto "istituzionalizzazione della natura", ma riscoperta della "forma originaria" del matrimonio; la quale, fondata come è su logiche

elementari di desiderio, necessità e cura, traduce la grazia su un livello primario, che la Chiesa non pone, e di cui non dispone, ma che sempre riceve.

Su questo duplice versante, quindi, è possibile guardare al “progetto pastorale” - che fin dall’origine il Concilio formulò con lucidità - come una distinzione tra livelli diversi della tradizione, cui sono chiamati non solo i “pastori”, ma anche i “teologi” e i “giuristi”. Come diceva Giovanni XXIII, aprendo nell’ottobre del 1962 la assemblea conciliare: “Altra è la sostanza della antica dottrina del *depositum fidei*, e altra è la formulazione del suo rivestimento”. Formulazioni dottrinali e norme disciplinari debbono diventare oggetto di un profondo discernimento, che è già iniziato con *Gaudium et spes* e *Familiaris consortio* e che da poco più di un anno *AL* ha portato un passo più avanti, con grande lucidità. Il compito primario, che è richiesto dal testo di *AL*, sarà, nei prossimi anni, l’adeguamento delle categorie giuridiche e dogmatiche alle nuove evidenze ecclesiali, maturate in una Chiesa che non si pensa più come “societas perfecta” e in una cultura che ha superato le logiche limitate e ingiuste della “società chiusa”. La Chiesa come “communio” e il mondo come “società aperta” (o secolare o “ad alta differenziazione”) sono gli orizzonti di questo grande mutamento nel linguaggio e nello stile della Chiesa in campo matrimoniale e familiare. Una recezione adeguata la impegnerà in un travaglio di alcuni lustri, per non dire di diversi decenni. Ma tale travaglio sarà fruttuoso se fin da oggi ne cogliamo la profondità, non ne riduciamo la portata e non lo trattiamo con sufficienza e superficialità. Come il mondo non è semplicemente “nichilismo”, così la Chiesa non è – altrettanto semplicisticamente - “proposizioni di verità”. Questo oggi è particolarmente evidente nel modo con cui possiamo ragionare e provvedere in materia matrimoniale, perché nella Chiesa “fede” e “sacramento” non suonino né come sinonimi, né come antitesi. In questo laboratorio è in gioco molto più che una semplice pastorale familiare. È in gioco l’autocoscienza che la Chiesa ha di se stessa, in rapporto al suo Signore e agli uomini e alle donne, come oggetti e soggetti di amore. Proprio oggi e proprio qui.

ANDREA GRILLO
Via Scotto, 18/5
17100 - Savona (SV)
andreaग्रillo61@gmail.com

Abstract

Nella storia dell'ultimo secolo la dottrina del matrimonio è stata attraversata da una tendenza "istituzionale" e da una "personalizzante". Questa tensione rivela una nuova rilevanza del tema "fede dei coniugi", che appare difficilmente componibile con la impostazione giuridica e dogmatica classica. Ne deriva la urgente ridefinizione del linguaggio con cui la dottrina e il diritto pensano e operano intorno al matrimonio, all'interno di una società aperta che ricostruisce il principio di autorità solo mediante un riferimento inaggirabile alla coscienza e alla storia del soggetto.

In the history of the last century, the doctrine of marriage was crossed by "institutional" and "personalising" trends. This tension reveals a new importance of the "spouses' faith" theme, which appears to be barely combinable with the classical juridical and dogmatic approaches. This results in an urgent redefinition of the language with which doctrine and law think and operate around marriage, within an open society that rebuilds the principle of authority only through an unavoidable reference to the consciousness and the story of the subject.

Parole chiave

Matrimonio, fede, istituzionalizzazione, personalizzazione, società aperta, libertà, autorità

Keywords

Marriage, faith, institutionalization, customization, open society, freedom, authority



SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI



**DI PADRE IN FIGLIO E OLTRE.
IL DESIDERIO IN LÉVINAS
TRA FENOMENOLOGIA E TEOLOGIA**

Lorenzo Gianfelici*

Prefazione

Che cosa significa desiderare? Quale l'origine ultima del desiderio e quale la sua meta? E, infine, che relazione c'è tra desiderio e soggetto? Tali domande sono al centro dell'opera di Emmanuel Lévinas che si configura dunque, nel cuore di un secolo piuttosto "sospettoso" nei confronti del soggetto, come un grande affresco che cerca di individuare proprio nel desiderio il nucleo del processo di umanizzazione. L'originalità della posizione di Lévinas a tal proposito – e sta qui l'interesse di una sua riproposizione – consiste nel mostrare come il processo di soggettivazione non possa mai fare a meno del volto dell'altro e che "dire io" è il frutto, non tanto di una decisione autonoma, ma di una chiamata alla responsabilità infinita che giunge a me dall'appello dell'altro. Lungi dal cadere nel solipsismo di un soggetto interessato solo a sé e al potenziamento del proprio essere, il desiderio è il trauma che, per la prima volta, spodesta il soggetto e insieme fa rifulgere la sua vera umanità.

Tale desiderio dell'altro, però, non resiste di per sé alla morte e al passaggio della storia. Occorre che qualcosa lo protegga dall'oblio, recandone testimonianza anche nel futuro. Si inserisce qui un'originale fenomenologia della vita di coppia che, passando per un'analisi minuziosa dei suoi tratti essenziali (ospitalità, intimità, eros) sfocia infine nella fecondità della paternità, definita da Lévinas come "desiderio di desiderio": il desiderio del padre è ripreso e trasformato da quello del figlio; ereditando il desiderio del padre, il figlio gli offre una possibilità ulteriore, tramutando il tempo finito del padre in tempo infinito, ossia in un tempo costantemente rinnovato da un inizio nuovo e imprevedibile.

L'ultimo passo di questo percorso è il più arduo e rischioso dal punto di vista filosofico, e proprio per questo altrettanto affascinante:

* Docente di filosofia presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

qual è la scaturigine ultima di questo desiderio? Come vedremo, la risposta di Lévinas richiederà un oltrepassamento della fenomenologia nella teologia.

1. La dialettica tra godimento e desiderio

Nella filosofia di Lévinas lo specifico del desiderio risalta a partire dalla dialettica che esso istituisce con il godimento. Quest'ultimo, lungi dall'essere demonizzato, viene interpretato dal filosofo francese come elemento essenziale del processo di soggettivazione¹. Godendo, l'uomo dice per la prima volta "io", distaccandosi dal fondo anonimo degli elementi, dall'essere impersonale. Godendo, l'io prende in mano il proprio destino, o meglio, lo muta in libertà e felicità. Eppure, egoismo benefico e liberante, il godimento è circondato dall'angoscia. La sua felicità è incerta, non assicura il futuro, non dura in eterno. Questa fragilità ne rappresenta anche il dramma: l'unico modo per continuare a godere è quello di godere di nuovo, passando all'infinito di estasi in estasi. Il naufragio di un istante deve essere rimpiazzato da un altro istante, la delusione subito riempita da una nuova soddisfazione che ben presto, a sua volta, si muterà in nuova illusione. Insomma, sebbene all'inizio sia liberante, alla fine il godimento si rivela una forma di schiavitù per l'umano.

La vita gode della sua stessa vita, come se si nutrisse della vita così come si nutre di ciò che fa vivere, o, più esattamente, come se il "nutrirsi" avesse questo doppio riferimento. Prima di ogni riflessione, prima di ogni ritorno su di sé, il godimento è godimento del godimento, sempre mancante a se stesso, riempiendosi di queste mancanze promesse alla soddisfazione, soddisfacendosi già di questo processo impaziente della soddisfazione, godendo del suo appetito².

¹ La prima parte della seconda sezione di *Totalità e infinito*, intitolata *Interiorità ed economica*, è una descrizione fenomenologica minuziosa del godimento. Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, Nijhoff, Le Haye 1971; tr. it. di A. Dell'Asta con introduzione di S. Petrosino, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2004⁴, pp. 109-187 (d'ora in poi citato con la sigla TI).

² E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1978², Livre de poche, Paris 1990; tr. it. a cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, con introduzione di S. Petrosino, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2011⁶, p. 92 (d'ora in poi citato con la sigla AE).

Il godimento è immediato, si situa prima della riflessione. Gode dell'oggetto che lo riempie ma, ancora di più, gode di se stesso, del suo appetito mai sazio, dell'impazienza della soddisfazione sempre raggiunta e sempre rilanciata. Ma che cos'è un processo che gode di se stesso, della sua ripetizione meccanica se non una forma di schiavitù? Il godimento è posizione di un soggetto in faccia al mondo, dunque una forma di evasione dall'*Il y a* (essere). In effetti, non esiste godimento impersonale, ma sempre e solo godimento soggettivo. Ma questa personalizzazione scompare allorché il godimento diventa un processo quasi automatico di azione e reazione che prima in maniera nascosta, poi sempre più scoperta, finisce per dominare l'intera esistenza³. E allora non si gode più dell'oggetto, ma del se stesso in attesa dell'oggetto. Il "sano egoismo" del godimento diventa autismo della dipendenza, l'apertura al mondo dei fenomeni garantita in precedenza dal godimento si trasforma in un'interiorità senza più finestre. L'appetito che ci liberava fornendoci la tensione dell'evasione verso altro diventa patologico nel momento in cui comincia a valere di per se stesso, in un circolo vizioso di vuoto-pieno-vuoto senza via d'uscita. Il godimento, dunque, nato da una fame che mi pone come io di fronte agli altri, si muta in un processo di autofagia: consumando in una ripetizione seriale l'oggetto, finisco per consumare la vita.

Come uscire da questa prigione che l'umano si costruisce con le sue stesse mani? C'è un modo per spezzare la ripetizione del godimento, per disintossicarsi dal suo *continuum* mortifero? In altre parole, come riconquistare la libertà dopo averla persa nella dipendenza gaudente?

Non si tratta, secondo Lévinas, di demonizzare il godimento ma di umanizzarlo elevandolo a desiderio. Tale elevazione, però, può darsi solo attraverso una dialettica tra desiderio e godimento.

Il godimento è singolarizzazione di un io nel suo ripiegamento su di sé. Attorcigliamento di una matassa, movimento stesso dell'egoismo. Affinché la sensibilità possa, nella sua passività – nella sua pazienza e nel suo dolore – significare per l'altro dipanando la matassa, è necessario che

³ L'assunzione di droghe, l'intrattenimento televisivo, le nuove forme di dipendenza digitale, il consumismo compulsivo sono tutti esempi contemporanei di questa schiavitù gaudente, magistralmente rappresentati da ultimo nei libri e nei saggi filosofico-letterari dello scrittore americano David Foster Wallace (cf. almeno il monumentale *Infinite Jest*, tr. it. di E. Nesi, Einaudi, Torino 2006).

l'egoismo possa compiacersi in sé come se esaurisse l'*eidōs* della sensibilità [...]. *Il per l'altro contraria il soggetto e al tempo stesso lo intacca nella sua intimità* (AE, p. 92)⁴.

Non c'è continuità tra desiderio e godimento, ma rottura. L'altro si dà come trauma, come ferita e limite che interrompe bruscamente il mio godimento, spezzando la beatitudine naturale dell'egoismo. L'altro, presentandosi, contraria il soggetto gaudente, rovina la sua festa. Dopo il suo arrivo, nulla è più come prima: posso continuare a compiacermi del mio godimento, ma esso non è più immediato e pre-riflessivo in quanto l'immediatezza è ormai mediata e dunque infranta dal ricordo di quel volto. Tutto può continuare come nulla fosse, ma ormai senza più innocenza, con la minaccia incombente della "cattiva coscienza". Il godimento sicuro di sé nella sua frenetica attività di rincorsa si tramuta in passività non voluta eppure imposta; l'io si scopre fragile ed esposto, la sensibilità ripiegata prima su se stessa si riconosce ora vulnerabile all'altro.

Lévinas usa a tal proposito un linguaggio perentorio, a tratti persino crudo: la tensione dialettica che limita e ribalta il godimento viene definita come uno «strappare il pane dalla propria bocca», come «un attacco all'identità nel godimento, alla vita in cui la significazione - il per-l'altro - sprofonda, alla vita che vive o gode della vita» (AE, p. 93). In questo movimento traumatico, l'io si arricchisce di beni per poi esserne defraudato, gusta fino in fondo il piacere per poi disfarsene per l'altro. La tensione etica del desiderio che inverte la direzione del godimento è descritta come strappo e lacerazione: il desiderio (dell'altro), frustrando il godimento, produce sofferenza e inquieta la vita dell'io.

Come interpretare questa sofferenza che si accompagna al desiderio? In questa sofferenza dell'io desiderante non è forse dato leggere un invito sacrificale a sostituire il piacere con la pazienza della croce? Non solo, come intendere il rovesciamento dialettico del desiderio in godimento se non come una colpevolizzazione del godimento? Colpevolizzazione tanto più paradossale se si pensa che Lévinas, per lunghe pagine di *Totalità e infinito*, non ha fatto altro che esaltare il godimento come agente di liberazione. In questo senso, esagerando, si potrebbe rilevare una punta di sadismo in un'operazione teorica che

⁴ Nostro il secondo corsivo.

prima onora i piaceri per poi mortificarli. La risposta a queste domande non potrebbe che essere affermativa se tale rovesciamento del godimento in desiderio fosse il risultato di una scelta repressivo-punitiva dell'io che, rinnegando un'esistenza edonistica, si rifugiasse in un altruismo a buon mercato. In tal caso, tra l'altro, il desiderio stesso nascerebbe deforme in quanto gravato dal senso di colpa, oppresso e dunque sviato dalla negazione della naturalità dell'esistenza. Come potrebbe, un desiderio del genere, volere il bene dell'altro, se deve la sua origine ad un rinnegamento dei beni della vita?

In verità – e sta qui la coerenza non-sacrificale del discorso levinassiano - all'origine del desiderio non vi è una rinuncia autoimposta in vista di una ricompensa, né il rinnegamento sacrificale di una vita mal indirizzata, ma l'irruzione del volto altrui, che non bolla il godimento come qualcosa di peccaminoso ma lo umanizza strappandolo alla sua innocenza ingenua, insinuando in esso il dubbio, inscrivendo nel suo orizzonte infinito un limite. L'espressione decisiva – non a caso più volte ripetuta da Lévinas – è *malgré soi*: l'io non rinnega il godimento, ma ora, di fronte all'altro, non può più evitare di sentirsi vulnerabile, irrevocabilmente esposto. In questo “malgrado sé” si colloca la nascita latente del desiderio nel godimento: il desiderio scaturito dal volto altrui si impone *malgrado* le dolcezze egoistiche del godimento.

La radicalità e l'effetto spaesante del pensiero di Lévinas consistono nel mettere in luce come l'oggetto del desiderio sia l'«indesiderabile»⁵, ciò che mi strappa da ciò che vorrei. Ciò su cui si affanna la mia attività di soggetto è il godimento, la pienezza dell'io; laddove desiderare è andare dove non vorrei, è pazienza e passività, svuotamento, al limite sofferenza. Sofferenza non scelta ma semmai subita per fedeltà nei confronti del volto del prossimo. Il godimento è arricchimento dell'essere, un di più di potenza, laddove il desiderio è esposizione alle ferite, *altrimenti che essere*. Il desiderio, in effetti, devia rispetto alla logica dell'essere: se questa è il *conatus essendi* di un io che si accresce accumulando, il desiderio è incrinatura del proprio essere.

Questo desiderio non è un movimento istintuale, non si apprende come naturale sviluppo delle proprie facoltà naturali; non è, infine,

⁵ «Niente, in un senso, è più ingombrante del prossimo. Questo desiderato non è forse l'indesiderabile stesso? Il prossimo che non potrebbe lasciarmi indifferente – l'indesiderabile desiderato» (AE, p. 110)

l'emersione liberante di pulsioni inconse⁶. È anzi un movimento “contro natura” che nasce quando ci si imbatte nell' indesiderabile. In altre parole, è il prossimo indesiderabile che insegna all'io gaudente il desiderare, distogliendolo da se stesso e liberandolo dal suo circolo di ripetizioni. Ed è proprio il collocare la meta del desiderio nell' indesiderabile a garantirne la purezza, la sua provenienza dall'altro, il suo non avere un doppio fondo di godimento. In questo desiderare non si insinua l'*interesse*, proprio perché esso non nasce da me, ma mi strappa da me.

Si comprende, infine, perché il desiderio debba prima o poi fare i conti con la sofferenza: «il desiderio è l'infelicità nel felice» (TI, p. 60). Il prossimo è un guastafeste. Il suo apparire rivela al soggetto l'illusorietà della sua soddisfazione. L'io, di fronte all'altro, si scopre insufficiente in quanto per la prima volta prende coscienza che l'altro non può essere posseduto (“tu non ucciderai”). Non solo, tale insufficienza non può essere nemmeno colmata, perché «non si muta in bisogni» (TI, p. 183). La dinamica del bisogno implica sempre una soddisfazione, eventualmente rinviata, ma comunque possibile. Di fronte all'altro il bisogno si muta in desiderio perché si apre a una dinamica infinita, senza possibile soddisfazione⁷.

⁶ Nulla di più lontano dalla psicoanalisi che questa sottrazione del desiderio all'inconscio. Eppure, nella sua trattazione del desiderio, Lévinas incontra inaspettatamente la psicoanalisi sotto un altro punto di vista, ossia nella sottolineatura (propria anche della psicoanalisi, per esempio, lacaniana) dell'importanza cruciale della “castrazione” nella maturazione del desiderio: «La castrazione vuol dire che il godimento sia rifiutato perché possa essere raggiunto sulla scala rovesciata del desiderio»; e ancora: «è l'assunzione della castrazione a creare la mancanza per cui il desiderio si istituisce. Il desiderio è desiderio di desiderio, desiderio dell'Altro, cioè sottomesso alla legge»; «Il desiderio viene dall'Altro, il godimento è dal lato della Cosa» (J. LACAN, *Sovversione del soggetto*, in *Scritti*, tr. it. di G. Contri, 2 voll, Einaudi, Torino 1974, pp. 830-857). Sarebbe interessante – ma ci porterebbe troppo lontano - un confronto più approfondito tra questi due pensatori per il resto così lontani. Ad ogni modo, si può notare una dialettica simile nella costituzione del desiderio. In entrambi il desiderio nasce da un limite posto al godimento anarchico. In Lacan è il Nome del Padre a istaurare questo benefico limite, in Lévinas è l'Altro che interrompe il narcisismo mortifero del godimento. A tal proposito ecco le parole di un lucido studioso di Lacan come Recalcati: «Solo l'illusione del pensiero libertino può credere di perseguire “l'affrancamento naturalistico del desiderio”, senza cogliere che se non vi è l'apporto della Legge (della castrazione) il desiderio cadrebbe in balia di un “godimento mortale”» (M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, vol. 1, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 333).

⁷ Per questo, in *Totalità e infinito*, Lévinas parla anche di «desiderio metafisico» o «desiderio dell'invisibile» ad indicare appunto una intenzionalità senza appagamento

Nel desiderio si sperimenta “l’infinito nel finito”: l’io desiderante contiene più di quanto possa contenere ed è posto di fronte a un compito che eccede le sue possibilità. Da attivo che era si scopre dunque passivo, non padrone della situazione, ostaggio dell’altro. Il desiderio è un «bisogno di lusso» proprio perché, irrompendo in un’esistenza felice e soddisfatta, annuncia che c’è qualcosa che trascende la logica della soddisfazione, un volto di fronte a cui tale logica crolla miseramente, un appello di fronte a cui perfino la propria felicità passa in secondo piano.

Il nome proprio di questo desiderio è “bontà”. Desiderio perfettamente disinteressato poiché nato in patria straniera, non da me, una patria a cui dunque non si può far ritorno, che non si può (ri)conquistare. Un desiderio che anziché completarsi tanto più si svuota quanto più cresce. Desiderio-Bontà come movimento gratuito e non calcolato verso l’altro in risposta al suo appello. Non Ulisse in viaggio pericoloso verso Itaca (verso se stesso), ma Abramo che parte verso l’ignoto al seguito di un comando imperioso, o Mosè che muore a un passo dalla terra promessa.

2. La vita di coppia: verso un tempo infinito sulla via di un desiderio fecondo

Se il desiderio è questo trauma in virtù del quale nulla è più come prima, rimane ancora da capire come possa esso resistere alla morte e alle ingiurie della storia. La questione è cruciale in quanto il discorso fin qui svolto da Lévinas potrebbe essere tacciato di ingenuità: a che scopo desiderare l’altro (essere buoni) se poi la morte cancella tutto e la storia, con il suo cumulo di macerie, condanna all’invisibilità i nostri atti di bontà?⁸ In fondo, Lévinas incontra qui, in un diverso contesto, lo stesso

possibile, che dunque «intende l’allontanamento, l’alterità e l’esteriorità dell’Altro» (TI, p. 33).

⁸ Lévinas è talmente consapevole di queste obiezioni da introdurle già nelle prime pagine di *Totalità e infinito*: «Tutti ammetteranno facilmente che la cosa più importante è sapere se non si è vittime della morale. La lucidità – apertura dello spirito sul vero – non consiste forse nell’intravedere la possibilità permanente della guerra? Lo stato di guerra sospende la morale [...]. Esso proietta fin dall’inizio la sua ombra sugli atti degli uomini. La guerra non è solo una delle prove – la più grande, tra l’altro – di cui vive la morale. Ancor di più, la rende irrilevante. L’arte di prevedere e di vincere con tutti i mezzi la guerra – la politica – si impone quindi come l’esercizio stesso della ragione. La politica si oppone alla morale, come la filosofia all’ingenuità» (TI, p. 19). Che senso ha

problema che Kant aveva affrontato e risolto con i postulati della ragion pratica: essi sono incaricati di garantire il sommo bene, ossia la corrispondenza tra virtù e felicità⁹. *Totalità e infinito* ripropone la stessa aporia: che senso ha desiderare il bene se il tempo non è dalla mia parte e se il giudizio della storia lo disperde in mille rivoli invisibili? Che cosa resterà della mia fedeltà al desiderio se tra breve non ci sarà più nessuno a testimoniarla?

Per sfuggire alla definitività menzognera del giudizio storico che succede alla mia morte, è necessario che vi sia per me la prospettiva di un tempo infinito ovvero un «tempo necessario alla manifestazione della verità dietro la storia visibile» (TI, p. 253). Lévinas rintraccia nel rapporto di coppia e soprattutto nella fecondità che ne deriva la via regia per rendere infinito il desiderio.

2.1. *Raccoglimento, ospitalità ed eros*

La vita di coppia viene descritta innanzitutto a partire dalle figure del *raccoglimento* e dell'*ospitalità*.

La casa non è possesso nello stesso senso delle cose mobili che può raccogliere e custodire. *Essa è posseduta perché è da sempre luogo di ospitalità per il suo proprietario*. Il che ci rinvia alla sua interiorità essenziale e all'abitante che la abita prima di ogni abitante, all'accoglienza per eccellenza, all'accogliente in sé – all'essere femminile (TI, pp. 160-161).

Il raccoglimento, dice Lévinas, è una sospensione dei nostri rapporti immediati e abituali con il mondo. Tale raccoglimento, però, non è possibile per un io solo. Al contrario, *l'io si raccoglie in quanto accolto*. La donna, l'"essere femminile", indica questa intima accoglienza, la presenza ineliminabile di un'alterità che è all'origine

la morale di fronte alla guerra? La politica, la storia, l'economia non si fanno forse beffe della morale, non è essa ingenua di fronte al lucido realismo? Davanti ad un mondo già ben avvertito da una storia di macerie, l'auspicio più importante pare proprio quello di non essere "ingenui", in altre parole di non essere vittime della morale.

⁹ Devo a G. Ferretti l'intuizione di questo parallelismo tra Kant e Lévinas (Cf. G. FERRETTI, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, pp. 157ss.). Per un confronto più ampio tra i due filosofi rinvio a un altro testo dello stesso autore, *Il bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, ESI, Napoli 2003, pp. 213-237.

della posizione stessa dell'io. Il soggetto che si staglia di fronte al mondo delle cose, alla ricerca del proprio utile e del proprio godimento, è preceduto e costituito da un'alterità ineliminabile che rende illusoria e "cattiva" la coscienza della propria autosufficienza. «L'intimità che è già presupposta dalla familiarità è un'*intimità con qualcuno* [...]. La Donna è la condizione del raccoglimento, dell'interiorità della Casa e dell'abitazione» (p. 158).

Il soggetto, come detto, non può darsi da solo tale intimità; l'io solitario, lungi dall'essere autonomo e padrone di sé, si ritrova disperso tra le cose, in balia di esse e dei suoi godimenti. Solo l'ospitalità e l'accoglienza rese possibile dall'altro, dal femminile, gli permettono il raccoglimento, l'intimità, ossia l'entrare in contatto con se stesso. Non solo, «la familiarità e l'intimità si producono come una dolcezza che si diffonde sulla faccia delle cose» (TI, p. 158). Io sono me stesso in quanto accolto dall'altro e il mondo acquista senso ("familiarità") e non si riduce a una molteplicità di oggetti di cui appropriarsi e di cui godere solo se l'io riesce a guadagnare un'interiorità e una intima stabilità in virtù di quel porto sicuro¹⁰ che può essere una dimora ospitale. Insomma, il mondo diventa sensato e "familiare" solo se non lo guardo in solitudine, solo se siamo almeno in due a guardarlo, e soprattutto solo se il "femminile", accogliendomi, mi ha rivelato una "dolcezza" che sconfessa, almeno in parte, la durezza del mondo, e un'intimità che attenua l'estraneità delle cose¹¹. Le cose divengono "familiari" se so, grazie all'ospitalità ricevuta, cosa sia la familiarità e se questa familiarità vissuta mi ha insegnato la fiducia; infine posso accogliere l'altro solo se, nella "dolcezza" della dimora familiare, ho sperimentato cosa significa accoglienza.

In sintesi, dunque, la vita di coppia, nella prospettiva di Lévinas, è essenziale almeno sotto tre aspetti: senza l'ospitalità offerta dal femminile, l'io non potrebbe raccogliersi (essere un soggetto) ma si disperderebbe nel godimento delle cose; senza l'esperienza dell'intimità donata e condivisa il mondo non acquisirebbe alcuna familiarità; infine questa "dolcezza" ospitale sperimentata nella dimora familiare rende noto che il mondo può essere altro dalla guerra degli opposti interessi dei tanti io in cerca di un potenziamento del proprio essere.

¹⁰ «[La familiarità] è un raccoglimento, un venire verso di sé, un ritiro a casa propria come in una terra d'asilo» (TI, p. 159).

¹¹ «L'intimità della dimora definisce dei nuovi rapporti con gli elementi» (ivi).

La vita di coppia non è però solo intimità ed accoglienza. Lévinas ne mette in luce anche un altro aspetto, particolarmente rilevante per il tema qui trattato e strettamente connesso con l'intimità: *l'eros*. Nella sua trattazione Lévinas ne sottolinea l'ambiguità in quanto in esso l'Altro è al contempo "oggetto" afferrabile e futuro mai del tutto preso.

L'amore resta un rapporto con altri che si muta in bisogno; e questo bisogno presuppone ancora l'esteriorità totale, trascendente dell'altro, dell'amato. Ma l'amore va anche al di là dell'amato. Ecco perché attraverso il volto filtra l'oscura luce che viene dall'al di là del volto, da ciò che non è ancora, da un futuro mai abbastanza futuro, più lontano del possibile (TI, p. 262).

L'amata è presente e futuro, possibile e impossibile, in mano al soggetto e sempre in fuga. L'eros vive di questo equivoco: in esso il godimento tracima in desiderio poiché, sebbene soddisfatto, non lo è mai del tutto; il desiderio giunge al godimento poiché, sebbene sempre inappagato, nella voluttà sembra conquistare l'alterità. Il godimento porta a compimento il desiderio ma l'infinito del desiderio riapre la chiusura del godimento, rilanciando verso un "non ancora" ciò che sembrava ormai preso.

La *fenomenologia della carezza* elaborata da Lévinas mette ben in luce questo chiaro-scuro insito nella logica del desiderio in quanto eros.

La carezza come il contatto è sensibilità. Ma la carezza trascende il sensibile. Questo non significa che essa senta al di là del sentito, più profondamente dei sensi, non significa che essa si impadronisca di un cibo sublime, pur conservando, nella sua relazione con questo sentito ultimo, un'intenzione di fame che si dirige sul cibo che si promette e si dà a questa fame, la scava, come se la carezza si nutrisse della propria fame (TI, p. 265).

La carezza è un contatto sensibile che prende e manca ciò che tocca. Essa non si impadronisce di niente, cerca, fruga ciò che è lì, a portata di mano, ma sempre di nuovo futuro. Nella soddisfazione, il desiderio che la anima rinasce, alimentato da una sorta di trascendenza nell'immanenza, ossia dal non ancora che risorge quando sembra che il godimento abbia raggiunto la sua meta. Che cosa afferra la carezza? Tutto e niente. L'amata, rimane intoccabile, vergine nonostante il contatto sensibile. In questo senso, l'apice del possesso-godimento,

anziché dar luogo all'oggettivazione dell'altro, sfuma nell'impossibilità della sua reificazione: «niente è tanto lontano dall'Eros come il possesso [...] la voluttà scomparirebbe nel possesso» (TI, p. 273). La carezza è dunque una fame che cresce su se stessa, che aumenta con l'aumentare del nutrimento. Il corpo altrui rimane misterioso e nascosto proprio nel momento in cui continua ad essere svelato. Per questo il desiderio erotico rimane pudico: in verità esso non conquista mai ciò che vorrebbe profanare. Il comandamento del "non uccidere" è fatto salvo proprio dalla dinamica infinita dell'eros.

Non solo, il desiderio erotico va anche al di là del volto. Se il volto è ciò che, solido e implacabile, si presenta interpellando il desiderio alla responsabilità, il volto dell'amata si perde nella notte dell'eros in un crescendo di carezze; è sempre oltre, illuminato eppure nascosto, in una trascendenza invisibile. «La voluttà profana non vede. *Intenzionalità senza visione*, la scoperta non crea luce: ciò che essa scopre non si offre come *significato* e non illumina alcun orizzonte» (TI, p. 267). Il volto significa di per sé, non deve essere spiegato perché origine del significato stesso. Ciò non vuol dire che il volto sia un segno che rinvia ad altro, ma che esso significa nell'atto stesso di esprimersi, cioè di presentarsi in persona. Il senso è ricevuto da Altri, dai volti che incontro: è in questo faccia a faccia che nascono il linguaggio, la ragione, il pensiero. Il significato, in altre parole, non nasce dalla ri-velazione impersonale dell'essere (Heidegger), ma è il volto stesso a istaurare nell'essere la significazione¹².

Ora, nel desiderio erotico tale significazione si dissipa nell'infinito della carezza. L'eros non parla ed è al di là della ragione appunto perché il volto, anziché origine della parola sensata e responsabile, non si concede mai del tutto: «esso non si esprime più o, se si preferisce, non esprime altro se non questo rifiuto di esprimere, questa fine del discorso e della decenza, questa brusca interruzione dell'ordine delle presenze» (ivi). Nell'eros, l'orizzonte del senso non si illumina mai e non dà origine al discorso appunto perché il volto dell'amata che si abbandona al contatto non la smette di proiettarsi nel futuro. Volutezza che cresce su se stessa, il desiderio erotico rimane afasico poiché la sua origine, anziché risvegliarlo alla responsabilità etica, lo porta alla deriva in una corsa infinita: «lo scoperto non perde nella scoperta il suo mistero, il nascosto non viene svelato, le tenebre non vengono dissipate» (ivi).

¹² Cf. TI, pp. 206ss.

Si capisce allora perché il desiderio erotico viene definito da Lévinas come «piacere ed egoismo a due» (TI, p. 273). Lungi dall'essere una condanna dell'eros, tale definizione ne individua anzi la specificità. Come visto, l'eros non può raccontarsi, poiché il volto dell'amata non istaura alcun significato, ma una crescita della voluttà. L'eros è dunque voluttà della voluttà, amore dell'amore: non trovando mai l'altro, esso ritorna infinitamente su se stesso proprio nel momento in cui si perde nell'altro/a. Se la socialità è linguaggio, apertura all'altro e al terzo, il desiderio erotico non incontra mai l'altro per eccesso di separazione e di intimità: «L'Altro, nella voluttà, è me e separato da me» (TI, p. 272). Nell'eros io e l'altro siamo uno, accomunati da un comune sentire, eppure distanti in quanto l'altro rimane sempre futuro. Per questo Lévinas può dire che l'eros «esclude il terzo, resta intimità, solitudine a due, società chiusa, il non-pubblico per eccellenza» (TI, p. 272). Gli amanti sono a-sociali senza volerlo: sono uniti eppure non finiscono mai di cercarsi, cosicché in questo compiacimento esaltante e malinconico non c'è posto per altri.

Ad ogni modo, nemmeno l'eros esaurisce la vitalità del desiderio. Il desiderio di paternità e la relazione con il figlio aprono nella “cattiva infinità”¹³ dell'erotismo l'infinito del tempo.

2.2. *Il desiderio fecondo: la paternità e l'infinito del tempo*

La vita di coppia, se rimane chiusa in se stessa, corre il rischio di disperdere il desiderio in una corsa senza fine. Nell'eros il desiderio è condannato a non attuarsi mai, poiché la legge stessa dell'erotismo è quella del rinvio infinito: esso vive solo nella dinamica tensiva di un compimento promesso e sempre deluso. È proprio questo intervallo tra il

¹³ Tale espressione non ha chiaramente un connotato moralistico e il suo significato non è il calco di quello hegeliano. Qui la cattiva infinità era rivolta alla dinamica asintotica presente nella dialettica fichtiana. In Lévinas il desiderio erotico può essere definito “cattivo” non tanto per mancanza di sintesi finale – come vedremo nemmeno il tempo infinito aperto dal desiderio di paternità ha una sintesi finale, anzi viene definito infinito proprio per la sua discontinuità – ma perché nell'eros l'infinità del tempo è una promessa mai mantenuta. Come visto nella fenomenologia della carezza, il desiderio cresce all'infinito senza però arrivare da nessuna parte. Nell'esaltazione del rilancio infinito l'infinito del tempo si s-finisce. Non solo, l'egoismo a due della carezza vorrebbe compiersi in una *reductio ad unum* mai concessa – a causa del sussistere della separazione, senza la quale d'altronde la stessa dinamica dell'eros si spegnerebbe. Dunque tale infinità è insieme promessa e pena.

già e il non ancora la ragion d'essere dell'eros e della sua infinità. Ad ogni modo questo infinito dell'eros è sempre e solo potenziale: il suo attuarsi equivarrebbe ad una fine. Il desiderio erotico rischia dunque di rimanere sterile, ossia di non attuare la sua promessa di infinità, se non trascende se stesso nella fecondità. «È necessario l'incontro con Altri, in quanto femminile, perché si realizzi l'avvenire del figlio» (TI, p. 275). In questo senso, è possibile affermare che nella filosofia di Lévinas la vita di coppia, trascendendo l'eros nella fecondità, costituisce la chiave di volta per garantire una permanenza e un rinnovamento del desiderio. «Forte come la morte è l'amore»: se interpretiamo queste parole alla luce del pensiero levinassiano possiamo dire che l'amore (erotico), nel momento in cui diviene fecondo, oltrepassa i confini del tempo finito, consentendo al desiderio di non morire e di continuare a vivere oltre la dimenticanza a cui è condannato dal fluire storico degli eventi. Il desiderio si disperde all'infinito se non imbecca la via della fecondità, generando così altro desiderio. In questo modo, il rapporto di coppia smette di essere «piacere ed egoismo a due», cellula privata e in fondo solipsistica, ma diviene nucleo generatore di nuovo senso, in quanto generante nuovo desiderio. La meraviglia dell'amore fecondo sta proprio nella sua capacità di spezzare l'Uno in molteplice futuro. Ripetendo nell'umano il mistero della creazione divina ne illumina il senso: amore sovrabbondante che non accetta di rimanere in sé ma dona se stesso per consentire altra vita, che non gode di se stesso ma desidera l'inedito, e all'inedito dà la possibilità di rinnovare il suo amore in un tempo infinito. *La fenomenologia del desiderio fecondo* elaborata da Lévinas ci consente dunque di precisare in che modo il tempo umano può diventare infinito.

Qui [nella paternità] il Desidero, che nelle prime pagine di quest'opera abbiamo opposto al bisogno, Desiderio che non è mancanza, Desiderio che è l'indipendenza dell'essere separato e la sua trascendenza, si attua; non soddisfacendosi e confessando così di essere un bisogno, ma trascendendosi, generando il Desiderio (TI, p. 277).

La paternità¹⁴ è desiderio del desiderio. Ciò vuol dire che il compimento del desiderio non consiste nel suo riempimento, ma nel

¹⁴ Difficile comprendere il legame stretto ed esclusivo stabilito da Lévinas tra fecondità del desiderio e paternità. Perché, se il figlio scaturisce dalla relazione erotica con il femminile, non considerare anche il desiderio materno? È identico a quello paterno, oppure ha una sua specificità? E se sì, cosa apporta questa specificità alla logica del

rilancio in cui si trascende e si rinnova nel figlio. Se nell'eros la trascendenza del desiderio rimaneva chiusa nel piacere a due e non usciva dallo spazio soggettivo dell'io (la voluttà cresce su se stessa)¹⁵, nella paternità il desiderio dà luogo a un tempo nuovo, altro, in cui l'io, pur rimanendo se stesso, può rinascere. L'altro (il figlio) non blocca il movimento del desiderio, in quanto è ancora desiderio, e dunque compie il desiderio proprio nel momento in cui continua a produrlo.

Non solo, se nell'eros il desiderio ricadeva su se stesso trovando e non trovando l'altro, nella fecondità il desiderio si libera da questo circolo. Il figlio è me e altro da me, è ad un tempo mio e non-mio, sia perché deriva dalla mia possibilità ma anche da quella dell'amata, sia anche perché il figlio non è un mio clone. Esso, pur provenendo da me, non è riducibile al mio potere, lo eccede e lo trasforma. Esso, pur scaturendo dal passato, è futuro puro, imprevedibile e dunque imprendibile. Il desiderio, nella relazione con il figlio, è radicalmente proteso verso un avvenire che sconvolge ogni condizione di possibilità.

In una situazione come la paternità, il ritorno dell'io verso il sé che articola il concetto monista del soggetto identico, è totalmente modificato. Il figlio non è soltanto la mia opera, come un poema o un oggetto. Non è neppure la mia proprietà. Né le categorie del sapere, né quelle del potere descrivono la mia relazione con il figlio. La fecondità dell'io non è né causa né dominio. Io non ho mio figlio, sono mio figlio (TI, p. 287).

Nella paternità l'io, pur non cessando di essere io, si libera di sé, generando altro desiderio. In questo modo, nel figlio desiderato, l'io sfugge al suo destino. È questa una categoria che ritorna spesso nel lessico di Lévinas, ad indicare un tempo che, pur modificandosi, rimane sempre uguale a se stesso, in cui non si dà futuro puro. Ebbene, l'io chiuso in se stesso riduce la propria esistenza ad un destino. In effetti, nulla di nuovo può accadere ad un io inchiodato a sé. Un tale soggetto non potrà far altro che ripetere se stesso e invecchiare inevitabilmente in

desiderio? A dire il vero, anche il desiderio erotico appare connotato in maniera un po' unilaterale: l'amata è colei che attrae, il luogo sempre sfuggente in cui l'amante si perde. Non si dà, però, anche un'inversione dei ruoli. In cosa consiste l'eros della donna? Solo nell'accogliere e nel fuggire, nello scomparire di fronte agli assalti di un desiderio virile? L'amata è sempre e solo passiva e preda?

¹⁵ «Se amare significa amare l'amore che mi è offerto dall'Amata, amare significa anche amarsi nell'amore e ritornare così a sé» (TI, p. 273).

questa ripetizione: l'avvenire progettato come possibile, lungi dall'essere qualcosa di nuovo, sarà l'ennesima riedizione dell'ipseità, che a lungo andare produrrà noia e invecchierà. La fecondità, invece, continua la storia dell'io senza produrre vecchiaia: «Un essere capace di un destino diverso dal suo è un essere fecondo» (TI, p. 292). Se il tempo dell'io solipsistico è un *continuum* senza salti, quello prodotto dal desiderio fecondo è caratterizzato dall'imprevisto, dalla discontinuità, e dunque da una giovinezza che non sfiorisce in vecchiaia. *L'io nasce come padre insieme al figlio*: ciò vuol dire che, nonostante il suo scorrere, il suo tempo diventa altro, in qualche modo ringiovanisce perché ricomincia diverso¹⁶: tale rinnovamento è possibile proprio perché oltrepassa le mie possibilità: viene da me in quanto padre, ma mi sopraggiunge in quanto in relazione con altro, il figlio.

Il desiderio era apparso come un essere per l'altro che distoglieva l'io dal godimento. Ora tale definizione viene ribadita nei confronti della paternità: essere padre vuol dire liberarsi da se stessi e dal proprio destino, deviare il desiderio da sé all'altro, in modo tale che l'altro possa a sua volta desiderare. Vuol dire, inoltre, non “annoiarsi” più, perché tra l'io e il sé si interpone l'imprevedibilità di un futuro indomabile.

L'infinito del tempo è dunque il contrario di un'eternità sempre uguale a se stessa: esso consiste nella trasformazione, prodotta dal desiderio, del definitivo in non definitivo, ossia nel «ricominciare l'avventura dell'esistenza per essere all'infinito» (TI, p. 292). Nella paternità, in cui l'io, pur rimanendo se stesso, si prolunga nell'altro, il tempo discontinuo ha ragione della vecchiaia e del destino. La relazione padre-figlio è rottura e ripresa: rottura con il passato nel tempo nuovo del figlio e libera ripresa, interpretazione inedita di questo stesso passato. In questo senso, la vera essenza dell'infinito del tempo consiste nella sua reversibilità, che si manifesta in maniera esemplare nella dinamica del perdono. Il tragico del tempo sta nel fatto che l'istante trascorso non può essere ripreso. Il ricordo non resuscita l'istante ma, anzi, lo mantiene nel suo eterno essere stato; esso è in fondo un ritorno dell'io a sé, un perenne ritornare sui propri passi senza poterli modificare. Il perdono, invece, agisce sul passato, ripete in qualche modo il fatto purificandolo. Ma perché si dia perdono occorre che un futuro inedito - che mi appartiene

¹⁶ «Essere vecchio – dice M. Buber - è una cosa meravigliosa se non si è disimparato che cosa significhi *incominciare*» (M. BUBER, *Incontro. Frammenti autobiografici*, tr. it. di A. Franceschini, Città Nuova, Roma 1998, p. 80).

ed è altro da me - inauguri nel mio tempo un nuovo tempo. Il figlio è colui che, rompendo con il padre, si libera dal suo passato e al contempo lo riprende, lo trasforma, mettendo in atto le sue possibilità inesprese, resuscitando istanti morti, riaprendo nel presente un futuro che non ha avuto il tempo di nascere nel passato¹⁷: «la realtà è quella che è, ma [nel figlio] sarà ancora una volta, un'altra volta ripresa e perdonata» (TI, p. 294). Il perdono, dunque, è questa azione del tempo, che apre nel tempo lo spazio di un'infinita reversibilità, che fa essere ancora una volta, in modo diverso, ciò che è stato e non è più. In questo senso, Lévinas può dire che «morte e resurrezione costituiscono il tempo» (ivi), in quanto il desiderio del padre muore e rinasce in quello del figlio. Il figlio, già con la sua stessa esistenza e indipendentemente dalle sue scelte, perdona il padre, in quanto gli offre, per così dire, una secondo tempo, una redenzione anche nel rifiuto più radicale.

È proprio questa ripresa infinita a consentire una risposta definitiva alle questioni poste in precedenza. Di fronte alla morte, la bontà non è forse pretesa vana e folle? Di fronte al passaggio della storia e alla sua impersonalità ha senso continuare a desiderare? Ecco come, infine, risponde Lévinas:

L'esistere infinito del tempo assicura la posizione del giudizio, condizione della verità, al di là dello scacco con cui si scontra la bontà odierna. Grazie alla fecondità ho un tempo infinito necessario perché la verità possa essere detta; perché il particolarismo dell'apologia si muti in bontà efficace di mantenere l'io dell'apologia nella sua particolarità – senza che la storia rompa e guasti questo accordo che si pretenderebbe ancora soggettivo (TI, pp. 294-295).

La fecondità del desiderio oltrepassa anche i limiti della morte e sconfigge il tribunale della storia. Il giudizio del figlio supera quello della storia, poiché in lui può attuarsi di nuovo e in forme sempre diverse il desiderio del padre. Il figlio, di fronte alla storia e al di là della morte, rende testimonianza nel suo tempo del tempo del padre, ricominciandolo

¹⁷ Una dinamica temporale simile, in cui il passato, lungi dall'essere irrimediabilmente passato, può risorgere e rinnovarsi nel presente, esplicitando in esso possibilità inesprese, si trova nel pensiero di M. ZAMBRANO, per esempio nel libro *I sogni e il tempo*, tr. it. di L. Sessa e M. Sartore, Pendragon, Bologna 2004. A tal proposito mi permetto di rinviare a L. GIANFELICI, *La trascendenza dello sguardo. Simone Weil e Maria Zambrano tra filosofia e mistica*, Mimesis, Milano 2011, pp. 98-106.

all'infinito. Senza questo tempo infinito «la bontà sarebbe soggettività e follia» (TI, p. 289).

3. Il desiderio come idea dell'Infinito in me: lo sfondo teologico del desiderio

La fenomenologia della paternità ha permesso di scongiurare l'insignificanza del desiderio e della bontà: nonostante tutto, nonostante la morte e le violenze della storia ha ancora senso per l'umano desiderare; il desiderio non muore in quanto la sua fecondità non ha limiti; nel figlio desiderato si apre un varco verso un tempo che non finisce ma può rinnovarsi. Il discorso di Lévinas, però, non si ferma qui. Di contro a gran parte della filosofia del Novecento, il filosofo francese non arresta la sua riflessione all'immanenza e alla finitezza dell'umano, cercando anzi di trascenderle in direzione di un rinnovato discorso metafisico – se non addirittura teologico. Tale oltrepassamento si verifica proprio – ma non solo – in riferimento alla trattazione del desiderio e in particolare nel saggio *Dio e la filosofia*, pubblicato in *Di Dio che viene all'idea*¹⁸. Lo scopo di questo saggio è quello di ritornare alle fonti del desiderio: se, come visto, il desiderio è trascendenza verso il prossimo (indesiderabile), distoglimento (imposto dall'altro) rispetto al proprio godimento, rimane da comprendere quale ne sia l'origine ultima. Le domande a cui cerca di rispondere sono dunque le seguenti: perché il volto del prossimo mi interpella in maniera così irrevocabile da costringermi a rinunciare alla mia felicità naturale? Che cosa si nasconde nel suo volto che, malgrado me e al di là del razionale e del ragionevole, continua ad inquietarmi e mi condanna all'insonnia? Per spiegarlo è sufficiente chiamare in causa la fraternità biologica o non bisogna forse scorgere in questo desiderio uno sfondo teologico, una traccia di Dio?

Prima di rispondere a queste domande, è però necessario procedere con alcune precisazioni che consentano di mettere in luce i dubbi di Lévinas circa il linguaggio teologico e in secondo luogo di chiarire il

¹⁸ E. LÉVINAS, *Du Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; tr. it. a cura di S. Petrosino, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983 [d'ora in poi citato con la sigla DDVI].

senso in cui, pur con le dovute precauzioni, è possibile in questo contesto fare ancora riferimento ad essa¹⁹.

Il saggio inizia con la constatazione del carattere onnicomprensivo del pensiero filosofico. Secondo Lévinas, la filosofia in Occidente risulta strutturalmente incapace di produrre un discorso autenticamente teologico, in quanto il suo primo gesto consiste nella riduzione del pensato all'immanenza: «Il discorso filosofico deve poter abbracciare Dio [...] ma, pensato, questo Dio si situa subito all'interno del "gesto d'essere"» (DDVI, p. 78). In queste righe riecheggia la celebre formula heideggeriana, secondo cui Dio può essere pensato solo nell'orizzonte dell'essere²⁰; poiché tale essere è ciò che si ri-vela al pensiero, il Dio così pensato perde la propria trascendenza. Si tratta di un movimento che, messo in luce da Heidegger, caratterizza secondo il filosofo francese la struttura stessa del pensiero occidentale. Quest'ultimo tematizza, oggettiva e in questo modo riconduce ogni alterità alle coordinate immanenti al proprio sguardo. Se, dunque, la teologia assume la razionalità filosofica si condanna a ridurre Dio a tema del proprio discorso²¹. D'altra parte, neppure l'esperienza religiosa sfugge a questa *impasse*. Anch'essa è riconducibile all'io che la compie: «l'essere religioso interpreta il suo vissuto come esperienza. Suo malgrado esso già interpreta Dio, di cui pretende di fare esperienza, in termini di essere, di presenza e di immanenza» (DDVI, p. 85)²².

¹⁹ Per una puntuale ricognizione delle tematiche teologiche emergenti dalla filosofia di Lévinas rinvio al libro di G. FERRETTI, *Emmanuel Lévinas. Un profilo e quattro temi teologici*, Queriniana, Brescia 2016. Per una lettura in chiave metafisica e teologica della filosofia di Lévinas cf. anche G. SCHILLACI, "Relazione senza relazione". *Il ritrarsi e il darsi di Dio come itinerario metafisico nel pensiero di Lévinas*, Galatea, Acireale 1996, e, dello stesso autore, *Essere come dis-inter-esse. Dalla corporeità alla carità*, Giunti, Firenze 2006.

²⁰ «Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola "Dio"» (M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi Milano 2002⁴, p. 303).

²¹ Sulla scia aperta da Heidegger e soprattutto dalla critica che Lévinas rivolge all'ontologia heideggeriana (e occidentale), si pone anche il libro di J.-L. Marion, *Dio senza essere*, tr. it. a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008.

²² Mi pare che Lévinas utilizzi qui un concetto molto ristretto di esperienza. L'esperienza che ha in mente è in definitiva quella kantiana, una sorta di esperienza trascendentale. L'esperienza può essere pensata solo in questo modo? Il termine tedesco *Erfahrung* indica in un'altra direzione, forse meno ontologico-trascendentale. Cf. a tal

Si tratta allora di indagare se Dio possa essere enunciato in un discorso ragionevole che sappia andare al di là dell'alternativa tra il Dio di Abramo e il Dio dei filosofi. Da ciò segue un'altra questione - che però Lévinas non formula esplicitamente: tale discorso alternativo merita ancora il nome di teologia? Anticipando le conclusioni diciamo che la risposta può essere affermativa a patto di intendere con teologia non tanto un discorso (oggettivante) *su* Dio, ma, per così dire, il discorso *di* Dio (la «divina commedia»²³ come lo definisce Lévinas) che si mette all'opera nell'agire umano e più precisamente nel suo desiderio. Dio, come vedremo, diverrà allora lo sfondo ultimo del nostro desiderio, Colui che parla nell'uomo e all'uomo per suo tramite. Dio mette in moto il desiderio ma si assenta dalle sue mire: in questo modo, presentandosi, sfugge ad ogni tematizzazione filosofico-ontologica e chiama il soggetto ad una fede intesa come un desiderare infinito e mai domo.

L'argomentazione inizia con una riflessione sull'esperienza dell'insonnia. Un'esperienza *sui generis*, a dire il vero, in quanto in essa la coscienza non è posta in una situazione di dominio, ma al contrario viene spodestata dalla propria centralità. Se la coscienza desta è la coscienza lucida, capace di pensare e ordinare tutto ciò che si presenta, l'insonnia è un'inquietudine in cui la coscienza si scopre scissa, in balia di Altro²⁴.

L'insonnia è inquietata, fin dal cuore della sua *uguaglianza* formale o categoriale, dall'Altro che scompone tutto ciò che, in essa, si condensa in sostanza del Medesimo, in identità, in riposo, in presenza, in sonno (DDVI, p. 81).

L'insonnia può essere dunque definita come "l'Altro nel Medesimo", in cui l'altro non è contenuto nel medesimo, ma eccede la sua capacità di presa. L'insonnia risveglia la coscienza dall'incanto

proposito J. GREISH, *Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité*, in PH. CAPELLE-DUMONT (a cura di), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Cerf, Paris 2005, pp. 53-76, e C. ROMANO, *L'événement et le monde*, Puf, Paris 1998. L'ultima parte di questo libro mette in luce come nel termine *Erfahrung* si trovi l'idea di una traversata pericolosa (*Gefahr*) e dunque di un'esposizione, di una messa alla prova, in cui dunque il soggetto perde centralità e si ritrova anzi passivo (all'accusativo, direbbe Lévinas), esposto agli altri.

²³ DDVI, p. 88.

²⁴ Si può notare come l'insonnia presenti molti tratti riconducibili entro l'orizzonte semantico aperto dal termine tedesco *Erfahrung* (cfr. nota 21).

assopito della presenza: al sempre uguale della sintesi trascendentale (ripetizione dell'io nell'altro), l'insonnia sostituisce l'ignoto di una presenza che non può essere pensata in quanto irriducibile.

Tale contro-esperienza in cui la coscienza da attiva che era diviene passiva è stata ben descritta dalla *Terza Meditazione* cartesiana. L'idea dell'Infinito descrive proprio questa rottura della coscienza, in cui l'io contiene più di quanto possa contenere: «L'idea di Dio fa esplodere il pensiero il quale – investimento, sinossi e sintesi – non fa che rinchiudere in una presenza, rap-presenta, riconduce alla presenza o lascia essere» (DDVI, p. 87). L'*in* dell'Infinito, come già notava lucidamente Descartes, non è guadagnato per semplice negazione del finito - in questo caso esso sarebbe ancora in qualche modo misurato (come incommensurabile) dal finito. L'*in* dell'Infinito è, al contrario, «la soggettività del soggetto dietro l'intenzionalità» (DVI, p. 88). Dio viene prima della coscienza, la risveglia, la traumatizza. Precede l'intenzionalità e (de)struttura la soggettività istillando in essa un *prima* e un *di più*, che non la lasciano in pace. Ciò vuol dire che la soggettività non incontra *a un certo punto* l'idea dell'Infinito, perché quest'ultima ha già *da sempre* inciso nell'io un dia-cronia che precede e smonta sul nascere ogni tentativo di sincronizzazione. Lungi dall'essere un oggetto sproporzionato rispetto alle possibilità dell'io, l'idea dell'Infinito è ciò che precede queste stesse possibilità, ciò che innesca l'impeto progettuale dell'io, la sua corsa verso il futuro: ogni atto della coscienza, ogni sua intenzionalità altro non sono che il tentativo di colmare questo intervallo costitutivo tra sé e sé, aperto da sempre in essa dall'*in* dell'Infinito. In questo senso, lo slancio infinito della coscienza verso il futuro è interpretabile come l'eco di questo passato mai pienamente presente, rappresentato al di là di ogni rappresentazione dall'idea dell'Infinito più antica di ogni ricordo cosciente.

Tale idea dell'Infinito rimarrebbe però un'astrazione teorica se non si incarnasse nel desiderio: essa «è passività o passione [della coscienza] in cui si riconosce il Desiderio, in cui il “*di più nel di meno*” risveglia con la sua fiamma più ardente, più nobile e antica un pensiero votato a pensare più di quanto pensi» (DDVI, p. 90). L'Infinito in me scava un desiderio che non si colma, un desiderio che non risponde alla logica della soddisfazione del bisogno. Un desiderio, come dice Lévinas, *disinteressato*, ossia al di là dell'Essere: se il bisogno-godimento cerca nella soddisfazione un accrescimento di essere, il desiderio, innescato dall'idea dell'Infinito, non ha inter-esse, in quanto non ha di mira l'essere, ma ciò

che lo trascende. Il desiderio, in altre parole, non fa calcoli, non stabilisce dei mezzi per arrivare ad un fine (un di più di essere) in quanto, appunto, non ha fine.

Eppure, che cosa garantisce il *disinteresse* di questo desiderio? Detto in altri termini: che cosa assicura al Desiderabile la sua trascendenza?

Perché il *disinteressamento* sia possibile nel Desiderio dell'Infinito, perché il Desiderio al di là dell'essere, o la trascendenza, non sia un assorbimento nell'immanenza che così farebbe il suo ritorno, occorre che il Desiderabile o Dio resti separato nel Desiderio; come desiderabile – prossimo ma differente – Santo. Questo è possibile solo se il Desiderabile mi ordina a ciò che è il non-Desiderabile, all'indesiderabile per eccellenza, ad altri (DDVI, p. 91).

Eccoci giunti alla fonte teologica del desiderio. La dinamica del desiderio come desiderio dell'altro indesiderabile è originata dall'idea dell'Infinito in me.

Ci chiedevamo, a inizio paragrafo, che cosa spinga, contro ogni buon senso, il desiderio verso l'indesiderabile. Ecco la risposta di Lévinas: è il Desiderabile per eccellenza che mi rende insonne, che impedisce alla coscienza di chiudersi e che, fuggendo ad ogni presa, rivolge il desiderio verso il prossimo. Nel prossimo agisce il richiamo del Desiderabile (Dio), la cui trascendenza, dunque, non è una fuga nell'alto dei cieli, ma un richiamo alla responsabilità. In questo modo, inoltre, il Desiderabile non si lascia prendere dal desiderio e resta "Santo", ossia Altro non riducibile a tema. Egli rimane terza persona (*Il*), al fondo del tu del prossimo. Egli si configura come Bene in senso eminente: «non mi riempio di beni, ma mi costringe alla bontà, migliore dei beni da ricevere» (DDV, p. 92). In questo rinvio del Desiderabile al non desiderabile, Dio è strappato all'oggettività, alla presenza e all'essere e il desiderio a Lui rivolto si trasforma in desiderio di giustizia²⁵.

Né la "fraternità biologica" né la libertà possono giustificare questa virata del desiderio verso il non-desiderabile. L'istinto naturale e il godimento, come visto, vanno in tutt'altra direzione. Così la libertà: l'accoglienza predisposta da un io libero è una ricettività che non mette in questione la sicurezza dell'io, ma che, anzi, producendo la buona coscienza, gli fa dormire sonni tranquilli.

²⁵ «La sua trascendenza vira nella mia responsabilità per altri» (DDVI, p. 93).

Inoltre, l'io libero si crede un tutto già costituito dimenticando quella fessura prodotta dall'Infinito che, prima del sorgere della sua stessa libertà, lo ha inquietato e reso ostaggio dell'altro²⁶. Il desiderio dell'altro, invece, non giunge al termine di una scelta libera e ponderata, *accade* sorprendendomi, si produce malgrado me, nonostante la mia libera volontà. La responsabilità, lungi dall'essere la manifestazione di una libertà accogliente, è la "gloria di un lungo desiderio", ossia la risposta a quell'Infinito in me che spezza ogni sicurezza, che produce un desiderio infinito e che inclina il mio cammino verso l'altro.

La responsabilità per altri non risale dunque ad alcun impegno, ad alcun progetto dell'io, essa è la testimonianza di un originario essere-indebito, ossia di un desiderio prodotto dall'eccedenza di senso che mi abita *ab origine*. Se Dio è trascendenza pura, e se si dà una traccia di Dio nell'umano, allora essa non può che presentarsi (e velarsi) in questo desiderio sovra-naturale, al di là di ogni senso comune e di ogni sana logica, che, scaturito nell'intimo di un io insonne, lo conduce verso un contenuto che non può contenere (l'altro, il prossimo).

In questo senso il discorso teologico diventa parola di Dio che si illumina, senza prestarsi a tema di discorso, nel desiderio, costituendone anzi lo sfondo. L'infinito non è davanti a me, semmai dietro di me; esso

²⁶ In questo senso, una morale liberale puramente laica soffre di un deficit di fondazione, e corre il rischio di non riuscire a giustificare fino in fondo il valore della solidarietà umana - posto che né la fraternità biologica né la libertà, né la ragione sono sufficienti a tale scopo. Che cosa spinge l'essere umano alla responsabilità verso il prossimo? Forse una decisione razionale? Ma la ragione, lungi dal riconoscere l'altro, lo riconduce a tema del proprio discorso, misconosce l'altrui irriducibilità incasellandola in categorie impersonali. Inoltre, come può la ragione giustificare il desiderio dell'indesiderabile, come può appianare con la sua logica tale contraddizione evidente? Lévinas non sottovaluta l'importanza della ragione, sottolinea anzi quanto la razionalità occidentale sia indispensabile per la costituzione di un discorso politico capace di produrre istituzioni giuste e accoglienti verso tutti e ciascuno. Ma - ed è questo il punto - qual è l'origine di questo movimento della ragione verso la giustizia? Cosa conduce la ragione alla formulazione di leggi non discriminanti, ossia capaci di riconoscere e accogliere finanche il prossimo indesiderabile? La risposta di Lévinas è chiara: il desiderio dell'Infinito spezza (da tempo immemore) la chiusura monologica dell'io e lo pone di fronte al prossimo - detto altrimenti: la carità precede e sostiene la giustizia. Ciò che accomuna gli individui in un'unica umanità, prima ancora della biologia, della libertà e della razionalità, è appunto questo Infinito in me, la cui traccia è un desiderio mai domo, che continua a trascendere oltre ogni buon senso.

si produce, prima di ogni «credo in Dio», nell'«eccomi» detto al prossimo²⁷.

Lorenzo Gianfelici
Via Corelli 7,
61032 - Fano (PU)
l.gianfelici@libero.it

Abstract

Lo scopo di queste pagine è quello di analizzare la tematica del desiderio nella filosofia di Lévinas, attraverso un percorso che prende avvio dalla dialettica che esso intrattiene con il bisogno. Se quest'ultimo tende ad una soddisfazione che lo estingue, il desiderio vive di una tensione infinita, in quanto il suo "oggetto", l'altro, sfugge ad ogni presa. Tale desiderio dell'altro, però, non resiste di per sé alla morte e al passaggio della storia. Occorre che qualcosa lo protegga dall'oblio, recandone testimonianza anche nel futuro. Si inserisce qui un'originale fenomenologia della famiglia che, passando per un'analisi minuziosa dei suoi tratti essenziali (ospitalità, intimità, eros) sfocia infine nella fecondità della paternità, intesa come luogo in cui il desiderio può rinascere all'infinito. L'ultimo paragrafo indaga infine le fonti ultime del desiderio portando il discorso di Lévinas dall'ambito fenomenologico a quello teologico.

The purpose of these pages is to analyse the theme of desire in Lévinas' philosophy through a path that starts from the dialectical relationship between desire and need. While the latter tends to a satisfaction that extinguishes it, desire lives on infinite tension, as its "object", the other, escapes every grasp. However, such desire of the other does not last through death and passage of history. Something should protect it from oblivion, bearing witness to the future as well. This

²⁷ Qui anche il comandamento dell'amore del prossimo guadagna nuovo senso. Amare il prossimo come se stessi significa riconoscere nel prossimo lo stesso desiderio dell'Infinito che rende insonne la mia coscienza. Significa intravedere anche nel nemico (l'indesiderabile per eccellenza) la stessa passività traumatica - sepolta sotto uno spesso strato di oblio e di violenza - che anch'io sperimento nel desiderio dell'Infinito (Idea dell'Infinito in me).

is where an original phenomenology of the family steps forward. Passing through a meticulous analysis of its essential traits (hospitality, intimacy, eros), it results in the fruitfulness of paternity understood as a place where desire can be reborn indefinitely. The last paragraph of the paper investigates the ultimate sources of desire, shifting Lévinas' speech from the phenomenological to the theological domain.

Parole chiave

Desiderio, godimento, ospitalità, *eros*, paternità, idea dell'Infinito, teologia

Keywords

Desire, pleasure, hospitality, *eros*, paternity, idea of Infinite, theology

PLURALITÀ NELLA SCRITTURA: TRATTI ED ESEMPI

Christian Sabbatini*

La Scrittura è una realtà all'insegna della pluralità: questa affermazione è vera sia ad un livello elementare di considerazione, che ad un esame più approfondito¹. Il termine stesso Bibbia è un plurale, dal greco *τὰ βιβλία*, i libri; l'acronimo mediante il quale gli ebrei designano il loro corpus di scritti sacri nasconde anch'esso un plurale: *TaNàKh* indica l'insieme di *Tôrāh*, *N^eḥî'îm* e *K^etubîm*, rispettivamente istruzione, profeti e scritti². La molteplicità delle raccolte e dei testi implica una pluralità ulteriore: quella dei contenuti. Lungi dall'offrire un'immagine coerente ed unitaria di Dio, i libri del primo e del secondo Testamento presentano una grande varietà di racconti che tradiscono teologie non sempre assimilabili. Questa profonda eterogeneità, tanto negata dai fondamentalisti, diventa un dato ovvio se si adotta la prospettiva storica. Gli scritti biblici sono infatti il prodotto di un ampio arco temporale che ha visto mutare radicalmente il Vicino Oriente Antico e i suoi abitanti. Il Levante ha subito, soprattutto dalla seconda metà del secondo millennio a. C., l'influenza di un crogiuolo di popoli e culture diverse: da quella ugaritica a quella greca, da quella egizia a quella romana. La pluralità che forma la Scrittura è solamente il risultato e la testimonianza di questo laborioso percorso storico.

1. L'Evoluzione della Scrittura

Il linguaggio stesso non è esente dal cambiamento, ma è da comprendere come una realtà in continua trasformazione: non esistono

* Ricercatore e collaboratore presso l'Istituto Teologico Marchigiano, cultore di materia all'Università Cattolica del Sacro Cuore, licenziando al Pontificio Istituto Biblico di Roma.

¹ Ringrazio il Professor Agustinus Gianto del PIB.

² Nonostante la prassi comune, istruzione, o insegnamento, sono delle traduzioni più adeguate del termine *tôrāh* rispetto a quello di legge: quest'ultima corrisponde invece al vocabolo *ḥoq*.

idiomi immutabili³. L'ebraico biblico, da questo punto di vista, rappresenta un'antica attestazione di lingua in evoluzione, anzi, un vero e proprio esempio eloquente di questo fenomeno. La pluralità della Scrittura evocata sopra al livello dei contenuti, deve essere di nuovo richiamata riguardo alla lingua⁴. Se si parla dell'ebraico biblico come di una lingua unitaria è per via di una convenzione didattica: sarebbe più corretto parlare della lingua dei singoli libri, o delle singole sezioni⁵.

In sintesi, la constatazione di una difformità linguistica all'interno della Bibbia non è nient'altro che l'attestazione del lungo travaglio storico a cui i testi sono stati sottoposti prima di assumere la forma definitiva: pluralità di fonti diverse; prestiti linguistici; molteplici redazioni ed infine un laborioso processo di trasmissione non esente da errori di copiatura ed interpolazioni.

Parlare di pluralità nella Scrittura non significa quindi cedere all'influenza del prospettivismo postmoderno, ma permette di comprendere il suo carattere originariamente poliedrico⁶.

2. La Neutralizzazione Semantica

Il progresso degli studi di filologia biblica ha permesso di identificare diversi fenomeni linguistici di grande importanza: alcuni di essi non sono patrimonio esclusivo dell'ebraico biblico perché possono

³ Cf. A. GIANTO, *Historical Linguistics and the Hebrew Bible*, in AA.VV., *Studi sul Vicino Oriente Antico. Dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, a cura di S. Graziani, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2000 (Dipartimento di Studi Asiatici. Series Minor 61), p. 1559.

⁴ La pluralità della lingua è contemporaneamente causa ed effetto di quella concettuale. L'evoluzione della lingua è un fenomeno che va di pari passo con lo sviluppo della cultura: le due istanze si rivelano profondamente interconnesse. Il linguaggio è allo stesso tempo un'espressione culturale e la grammatica della cultura stessa. In altri termini, se ogni cultura è costituita da un apparato ideologico, ovvero un insieme di credenze, idee e tradizioni, esso deve essere sempre considerato alla luce del suo rapporto biunivoco con il linguaggio: la lingua da una parte muta ed evolve a causa delle influenze culturali che subisce, dall'altra, sviluppandosi permette di elaborare contenuti inediti ed espressioni nuove.

⁵ Un esempio è l'ebraico biblico arcaico, di cui si parlerà sotto, esso è la lingua dei componimenti poetici disseminati tra i vari libri biblici.

⁶ Cf. J.-L. SKA, *Il cantiere del Pentateuco. 2. Aspetti letterari e teologici*, EDB, Bologna 2013, pp. 15-31.

essere individuati anche nelle lingue moderne, altri riguardano il processo particolare che ha condotto alla comparsa della lingua del primo Testamento⁷.

Come esempi di questa evoluzione consideriamo tre fenomeni: la neutralizzazione semantica, la modalità e il rapporto tra ebraico biblico arcaico ed ebraico biblico classico nei testi poetici. Le prime due riguardano lo sviluppo intrinseco alla lingua, l'ultimo descrive alcune caratteristiche vestigiali della lingua del primo Testamento⁸.

Riguardo alla neutralizzazione semantica, essa consiste in un processo di grammaticalizzazione dei lessemi che conduce alla perdita del loro significato originario in vista dell'acquisizione di una funzione grammaticale. Un esempio moderno è la neutralizzazione semantica del verbo inglese *will*⁹. L'ausiliare ordinario per indicare il futuro nella lingua inglese era *shall*, mentre *will* in origine si limitava ad esprimere l'accezione volitiva. In seguito, quest'ultima caratteristica di *will* prevalse sul significato del termine: il valore semantico del verbo venne neutralizzato ed esso finì per sostituire *shall* e divenire l'ausiliare del futuro. Ovviamente il processo di neutralizzazione semantica non fu meramente arbitrario: *will* avendo già di per sé una sfumatura volitiva, implicava una certa connotazione di possibilità, da qui poté svilupparsi l'idea di futuro.

⁷ L'insieme di queste scoperte, oramai affermate in ambito accademico, è uno degli esiti dell'intensa ricerca filologica intrapresa nel campo biblico a partire dalla modernità: Johann David Michaelis, orientalista e teologo tedesco (1717-1791), fu il primo a voler introdurre l'ebraico biblico nelle aule accademiche. Prima di Michaelis la lingua del primo testamento era ancora considerata come sacra, inadatta a divenire oggetto di studio critico. Cf. J. SANDYS – WUNSCH, *Early Old Testament Critics on the Continent*, in AA.VV., *Hebrew Bible/Old Testament. The history of its interpretation. 2. From the Renaissance to the Enlightenment* (a cura di M. SÆBØ), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, pp. 980-984.

⁸ Cf.: A. GIANTO, *Variations in Biblical Hebrew*, in «Biblica» 77 (1996), pp. 493-508; ID., *Semantic Bleaching*, in *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, III, Leiden 2013, pp. 524-526; ID., *Linguistica e Ispirazione*, in AA.VV., *Ogni Scrittura È Ispirata. Nuove Prospettive sull'Ispirazione Biblica*, a cura di P. DUBOVSKÝ – J.-P. Sonnet, San Paolo-GBPress, Cinisello Balsamo-Roma 2013 (Lectio 5), pp. 215s; ID., *Mood and Modality in Classical Hebrew*, in «Israel Oriental Studies», 18 (1998), pp. 183-196; ID., *Modality*, in AA.VV., *Key Ideas in Linguistics and the Philosophy of Language*, a cura di S. Chapman – R. Routledge, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, pp. 138s; F. R. PALMER, *Mood and Modality*, University Press, Cambridge 2001², pp. 7s. 24s. 70s.

⁹ Cf. GIANTO, *Semantic Bleaching*, cit., p. 524.

L'ebraico biblico conosce diversi esempi di neutralizzazione semantica: essi dimostrano la tendenza della lingua - e parallelamente del pensiero - ad affinarsi verso nuove possibilità espressive. Uno dei casi più celebri è dato dal verbo *qûm*: sfogliando il testo ebraico della Scrittura non si può non notare la presenza ingombrante di questo verbo, reso anche celebre dalla sua mancata traduzione in Mc 5,41 «*Prese la mano della bambina e le disse: "Talità kum", che significa: "Fanciulla, io ti dico: àlzati!"*»¹⁰. La radice *qûm* è presente 627 volte nel Testo Masoretico della Bibbia ebraica: in alcune sezioni è distribuito omogeneamente, in altre diventa quasi ridondante¹¹. La frequenza massima delle ricorrenze viene raggiunta nel libro di Giona in cui *qûm* compare nel 12,5% dei versetti totali: una percentuale altissima se paragonata allo 0,47% del libro di Zaccaria. La ragione delle numerose ripetizioni di *qûm* nella Scrittura è da ricercare nella sua grande ricchezza espressiva: questo verbo, oltre alla sua polivalenza semantica, acquisì anche un utilizzo grammaticale. Prendiamo in esame Gio 1,1-3a per fornire un esempio: «*Fu rivolta a Giona, figlio di Amittài, questa parola del Signore: "Àlzati, va' a Ninive, la grande città, e in essa proclama che la loro malvagità è salita fino a me". Giona invece si mise in cammino per fuggire a Tarsis, lontano dal Signore*».

Il verbo *qûm* è presente 2 volte in questi versetti iniziali ed in entrambi i casi viene utilizzato dall'Autore del testo in senso grammaticale e non semantico. La traduzione CEI opta nella prima ricorrenza per il senso letterale del verbo, scegliendo di tradurlo con «*Àlzati*» Nella seconda ricorrenza invece la CEI riconosce l'utilizzo grammaticale del verbo e al posto di tradurre «*Giona invece si alzò per fuggire*», sceglie «*si mise in cammino per fuggire*».

La neutralizzazione semantica annulla o mette in secondo piano il significato letterale di un lemma, per far emergere una sfumatura grammaticale di senso: un aspetto ingressivo o iterativo, una funzione avverbiale o esortativa¹². Nell'esempio di Giona 1,1-3a proposto sopra, la

¹⁰ Salvo diverse indicazioni la traduzione biblica italiana proviene dalla CEI 2008.

Riguardo a *qûm* in Mc 5,41, bisogna precisare che seppur si tratta della stessa identica radice, l'imperativo pronunciato da Gesù appartiene all'aramaico e non all'ebraico. Il testo CEI riporta «*kum*» e non «*qûm*» perché traduce il testo greco del Nuovo Testamento *κουμ* e non traslittera l'aramaico.

¹¹ Testo Masoretico abbreviato come TM da qui in avanti.

¹² Cf.: GIANTO, *Linguistica e Ispirazione*, cit., pp. 215s; ID., *Semantic Bleaching*, cit., p. 524.

prima ricorrenza di *qûm* può essere resa in senso grammaticale. L'opzione è facilmente giustificabile poiché in Gio 1,2 *qûm* è il primo imperativo di una diade: il suo scopo non è di indicare un'azione, ma di enfatizzare quella del secondo verbo, promuovendone ed incalzandone l'avvio. Una traduzione possibile quindi sarebbe: «*Su! Va' a Ninive*». Anche il contesto indirizza in questa direzione perché suggerisce un'antitesi netta tra 1,2 (il comando divino) e 1,3 (il rifiuto del profeta), ma scegliendo «*Alzati, va' a Ninive*» questa opposizione rischia di venir attenuata. Se si decide di rendere il primo *qûm* in senso letterale diventa opportuno tradurre anche il secondo in questo modo; se al contrario si opta per il senso grammaticale, è bene mantenere in entrambe le ricorrenze questa soluzione. Il testo ebraico può permettersi di sfidare il lettore invitandolo a cogliere la sfumatura ulteriore, ma la traduzione, non avendo una tale ricchezza espressiva e potendo rendere un'unica possibilità, deve essere coerente nelle scelte ed evitare di ostacolare la comprensione. Qualora si preferisca il senso letterale si può tradurre: «*“Alzati, va' a Ninive...”*. *E Giona si alzò per fuggire a Tarsis*». Questa versione letterale, ripetendo il verbo, consente di percepire la forte antitesi voluta dall'Autore: il profeta si adopera per l'esatto contrario! La seconda ricorrenza di *qûm* in 1,3 è invece un *wayyiqtol* seguito da un infinito e in questo caso la funzione grammaticale è quella di un aspetto ingressivo: ovvero sottolineare l'inizio dell'azione del verbo successivo¹³. Quindi si può rendere con: «*si mise in cammino per fuggire*» come la CEI, oppure con «*iniziò a fuggire*». Una traduzione del testo che tenga conto del valore grammaticale di *qûm* in Giona 1,1-3 sarebbe: «*“Su! Va' a Ninive...”* *Ma Giona iniziò a fuggire verso Tarsis*». Questa versione ha il merito di enfatizzare il comando divino e di rendere l'aspetto incoativo conferito dalla neutralizzazione semantica. Naturalmente, tradurre *qûm* secondo il valore semantico nella prima occorrenza e secondo quello grammaticale nella seconda, non impedisce

¹³ Il *wayyiqtol* è un tempo dell'ebraico biblico utilizzato principalmente nelle narrazioni che si collocano nel passato rispetto alla linea temporale del racconto. A differenza del *qatal*, anch'esso impiegato per il passato, implica un'idea di consequenzialità. Le forme verbali ebraiche sono state frequentemente rese in italiano con vari modi, ma spesso le diciture si prestano troppo facilmente a fraintendimenti con i modi e i tempi del greco o del latino, per cui sono da evitare. Per superare ogni equivoco il *wayyiqtol* viene designato con la traslitterazione (semplificata) del verbo *qāṭal* coniugato in questa forma. Il *wayyiqtol* corrisponde quasi sempre ad un passato remoto o ad un passato prossimo italiano.

di comprendere il testo, ma verrebbe introdotta una difficoltà non necessaria, appesantendo la traduzione. L'«*Alzati*» iniziale rimarrebbe sospeso nel vuoto perché continuando la lettura del testo, né il protagonista si oppone all'appello rimanendo sdraiato o seduto, né 1,1 fornisce informazioni sulla posizione del profeta.

Nei libri di Rut e di Genesi troviamo invece degli esempi di neutralizzazione semantica che permettono di rendere l'aspetto progressivo ed iterativo: *hālaḳ* e *šûb* sono i verbi coinvolti. Riguardo al primo verbo, il suo valore semantico primario è quello di camminare, ma è anche utilizzato per rendere un aspetto progressivo¹⁴. Rut 2,3a recita: «*Rut andò e si mise a spigolare nella campagna dietro ai mietitori*». In realtà il testo ebraico fa iniziare il versetto con 3 *wayyiqtol* consecutivi, per cui una traduzione letterale sarebbe: «*Rut camminò e andò e spigolò*». Questa traduzione si rivela sbagliata perché il primo di questi *wayyiqtol* è proprio il verbo *hālaḳ* e l'utilizzo in questo passo è grammaticale e non semantico. Una resa corretta sarebbe quindi: «*Rut stava andando a spigolare*»¹⁵.

Riguardo a *šûb*, in Gen 43,2b è possibile trovare un esempio di senso iterativo che non appare però nella traduzione corrente della CEI: «*Tornate là e acquistate per noi un po' di viveri*». Il TM in questo passo è privo dell'equivalente all'avverbio -là- che è stato inserito quindi per rafforzare l'interpretazione scelta dal traduttore. Optando per il valore grammaticale di *šûb* invece, si otterrebbe «*Acquistate per noi ancora un po' di viveri*», ove -ancora- rappresenta un tentativo di riprodurre la sfumatura iterativa del verbo¹⁶.

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 525.

¹⁵ Oltre ad essere una possibilità grammaticale, l'aspetto del primo *wayyiqtol* di Rut 2,3 è richiesto anche da delle ragioni narrative. Il versetto in questione infatti non appartiene alla scena del racconto, ma all'esposizione iniziale, si tratta cioè di un titolo: l'azione vera e propria del racconto inizia in 2,3b. Cf. J.-L. SKA, *Le Livre de Ruth ou l'Art Narratif Biblique dans l'Ancien Testament*, in AA. VV., *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)*, a cura di D. Marguerat, Labor et Fides, Genève 2003 (Le monde de la Bible, 48), pp. 54-57 e 60s.

¹⁶ Ancora una volta, il traduttore deve fare una scelta; le alternative possibili sono diverse, ma in ogni caso è bene ricordare che trattandosi di neutralizzazione semantica non ci troviamo di fronte ad un'alternativa artificiosa tra il significato letterale e quindi vero, rispettoso del testo, ed uno più libero, meno aderente al testo e dipendente dall'interpretazione del traduttore di turno: valore semantico e valore grammaticale

I casi di neutralizzazione semantica nella Scrittura sono molti altri e non si limitano ai soli verbi: il termine *ʾiš*, ovvero uomo, può essere utilizzato per indicare il pronome indefinito -qualcuno-; mentre il termine *nepeš* può esprimere il pronome personale riflessivo¹⁷. Questi esempi possono essere considerati eloquenti da una duplice prospettiva. In primo luogo, dal punto di vista linguistico la neutralizzazione semantica attesta una evoluzione della lingua: prima dell'introduzione di nuovi vocaboli e di nuove strutture grammaticali, sono gli stessi lemmi esistenti a provvedere alle necessità dello sviluppo del pensiero assumendo delle nuove valenze. In secondo luogo, da un punto di vista ermeneutico, questa breve rassegna di esempi ha mostrato la portata della complessità interpretativa del testo biblico: valore semantico e valore grammaticale convivono in alcuni termini. Questa peculiarità permette di superare l'annosa contrapposizione tra significato letterale e significato figurato, o tra versione interlineare e traduzione libera: i casi di neutralizzazione semantica frantumano la rigidità di queste categorie inadeguate ad esprimere i dinamismi di una lingua in evoluzione.

3. La modalità

Per modalità si intende la realtà grammaticale che esprime la soggettività del comunicante riguardo al significato affermato¹⁸. Essa può essere di tipo grammaticale o lessicale: quest'ultima è espressa mediante degli avverbi come “forse”, “probabilmente”, “certamente”, ecc.¹⁹; mentre la prima deriva dalle forme verbali stesse. Il tipo di modalità che si rivela più interessante per l'ebraico biblico è quella grammaticale perché, a differenze delle lingue moderne, la Bibbia ebraica è quasi priva di verbi modali come ad esempio “dovere”, “potere” o “volere”²⁰. Questo

riguardano entrambi ‘la lettera’ del testo. La pluralità biblica, già al livello grammaticale, si rivela ineludibile ed irriducibile.

¹⁷ Cf. GIANTO, *Semantic Bleaching*, cit., p. 525.

¹⁸ Cf.: GIANTO, *Mood and Modality in Classical Hebrew*, cit., p. 184; ID., *Some Notes on Evidentiality in Biblical Hebrew*, in AA.VV., *Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran*, a cura di A. Gianto, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2005 (*Biblica et Orientalia*, 48), pp. 134-137; ID., *Modality*, cit., pp. 138s.

¹⁹ La modalità lessicale nell'ebraico biblico è espressa anche mediante delle particelle.

²⁰ Cf. P. JOÛON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew. Third Reprint of the Second Edition with Corrections*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011 (*Subsidia Biblica* 27), p. 342 (§1131).

non significa però che essa sia priva di sfumature modali: la modalità grammaticale nell'ebraico biblico è espressa da una specifica forma verbale, ovvero *yiqtol*²¹. La modalità espressa da un *yiqtol* può essere epistemica se riguarda un giudizio sulla verità della proposizione, o deontica se tratta della sua realizzabilità²². La modalità epistemica manifesta la posizione soggettiva del referente riguardo a ciò che viene affermato: il dubbio, la certezza, l'eventualità, la deduzione che scaturisce dall'osservazione del reale, sono tutte sue possibili declinazioni. Al contrario, nella modalità deontica il soggetto si riferisce a delle condizioni, cogenti in varia misura, che sono esterne alla sua persona o alla sua capacità di agire: l'obbligo, la proibizione e la concessione, sono le sue principali manifestazioni.

Quando la modalità non è espressamente indicata, il contesto diventa fondamentale per poter comprendere il tipo di sfumatura e quindi il senso dell'espressione. Nell'espressione "*Penso che Marco forse possa uscire stasera*", il soggetto esprime chiaramente la sua posizione sulla proposizione: colui che parla specula su un'eventualità possibile. L'avverbio "forse" non è essenziale alla comprensione del contenuto affermato, ma rafforza la nota di eventualità dell'affermazione. In questo esempio il contesto da cui la frase è stata estrapolata è irrilevante ai fini della comprensione dell'asserto. In un esempio apparentemente più semplice come "*Luca può correre*" il contesto diventa invece discriminante per comprendere il senso dell'affermazione. La proposizione può esprimere una modalità epistemica qualora venga pronunciata per asserire una possibilità: "*Giovanni iniziò ad elencare le abilità del suo amico: Luca può correre, può nuotare, etc.*". Al contrario, la modalità sarebbe deontica se la stessa proposizione venisse pronunciata da un medico al momento di una diagnosi: in questo caso al soggetto verrebbe dato il permesso di poter fare una determinata azione.

²¹ Come per *wayyiqtol*, *yiqtol* è la traslitterazione (semplificata) del verbo *qāṭal* coniugato in questa forma. L'*yiqtol* è stato erroneamente tradotto in alcune grammatiche moderne di ebraico biblico come imperfetto, ma questa categoria si rivela insufficiente ad esprimerlo: esso veicola in primo luogo la modalità e di conseguenza può indicare il tempo presente, futuro o abituale. Al massimo, come per il *muḏāri'un* dell'arabo moderno standard, si potrebbe parlare di imperfettivo in quanto forma verbale non pienamente definita. Un *yiqtol* o un *muḏāri'un* non forniscono di per sé stessi nessuna informazione sul tempo verbale: essa viene data invece dal contesto.

²² Cf. F. R. PALMER, *Mood and Modality*, cit., pp. 7s. 24s. 70s.

Nella Scrittura, la forma verbale *yiqtol* può indicare una modalità deontica oppure epistemica: l'esempio fornito sopra permette di entrare nella logica dell'identificazione della modalità nell'ebraico del primo testamento. Il contesto diventa fondamentale perché *yiqtol* di per sé è polivalente. Un esempio viene dai primi due versetti del libro dei Giudici: «Dopo la morte di Giosuè, gli Israeliti consultarono il Signore dicendo: “Chi di noi salirà per primo a combattere contro i Cananei?”. Il Signore rispose: “Salirà Giuda: ecco, ho messo la terra nelle sue mani”». In entrambi i versetti, il verbo *salirà* è un *yiqtol* nel testo ebraico, ma le traduzioni raramente esplicitano la sua modalità, limitandosi al suo carattere secondario di presente-futuro. Una traduzione possibile ed egualmente letterale di Gdc 1,1 sarebbe: «Chi di noi deve salire per primo a combattere», oppure: «Chi di noi dovrà salire per primo». Mentre la risposta in Gdc 1,2 potrebbe essere resa così: «Giuda deve salire» oppure «Giuda dovrà salire». Sia la domanda di 1,1 che la risposta di 1,2 nascondono una modalità di tipo deontico. La ragione della scelta del tipo di modalità è data dal contesto: la cornice letteraria e teologica è quella della guerra santa di conquista in cui è Dio stesso a combattere per il popolo. L'esito dunque è scontato come mostra la straordinaria presa di Gerico in Gs 6, in cui le mura crollano al suono delle trombe e al fragore delle grida²³. Un'altra ragione per sostenere una modalità di tipo deontico in Gdc 1,1-2 è data dal sintagma “*consultarono il Signore*” (š'1-byhwh): questa espressione rimanda ad un'azione tecnica di tipo oracolare compiuta attraverso degli oggetti come frecce e sassolini²⁴. Risulta chiaro perciò che il responso divino ottenuto attraverso la consultazione avesse un valore vincolante e non solamente consultivo.

Un esempio di *yiqtol* con modalità epistemica è dato da Gen 15,8: «Signore Dio, come potrò sapere che». Il testo ebraico riporta solamente il verbo *yāda'*, ma la CEI 2008 interpreta correttamente la sfumatura modale di tipo dubitativo. Una traduzione che avesse limitato *yiqtol* al tempo futuro con “*come saprò che*”, non sarebbe stata più letterale, ma avrebbe solo limitato la portata del testo.

²³ La presa di Gerico è solo un espediente letterario-teologico, un manifesto programmatico che innesca la disfatta dei Cananei: Gerico non fu mai distrutta dagli Israeliti, Gs 6 infatti, non corrisponde ad un evento storico, cf. il mio breve articolo divulgativo in <http://www.lacooltura.com/2016/04/gerico-guerra-santa-nella-bibbia/>

²⁴ Cf. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, לָדַע, in *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I, Brill, Boston 2001, p. 1372.

La modalità delle forme *yiqtol* del testo biblico non fa che confermare e rafforzare quanto già detto: la pluralità è un'istanza intrinseca alla Scrittura, fin dalla stessa grammatica. L'interpretazione di *yiqtol* infatti, può essere sempre discussa e a volte le possibilità percorribili sono diverse.

4. Dall'Ebraico Biblico Arcaico a quello Classico

Prima di tematizzare il processo di formazione dell'ebraico biblico classico a partire da quello arcaico, è necessario introdurre il concetto di continuum linguistico²⁵. Per continuum linguistico intendiamo quel rapporto di dipendenza o di mutua influenza che viene a determinarsi fra due o più idiomi connessi storicamente e geograficamente. Questa relazione può essere considerata dal punto di vista sincronico, analizzando i rapporti tra idiomi confinanti, o dal punto di vista diacronico, attraverso lo studio del processo che ha condotto, da una lingua di partenza, alla comparsa di una nuova²⁶.

Il primo caso riguarda delle lingue appartenenti a dei territori vicini. Nelle zone di confine infatti, si verifica inevitabilmente una mutua influenza fra le lingue. Fra le dinamiche che scaturiscono da questo reciproco contatto menzioniamo la convergenza e il prestito lessicale²⁷. La convergenza è la mutua assimilazione di idiomi in regioni confinanti per cui l'uno tende ad assumere le caratteristiche dell'altro finché convergono, mentre il prestito lessicale è l'incorporazione di un termine da un idioma all'altro.

Il continuum linguistico sincronico riguarda anche l'ebraico biblico che condivide in alcuni passi, dei tratti dell'ebraico settentrionale e dei dialetti della Transgiordania²⁸.

²⁵ D'ora in avanti ebraico biblico arcaico ed ebraico biblico classico abbreviati come EBA ed EBC.

²⁶ Cf. A. GIANTO, *Historical Linguistics and the Hebrew Bible*, cit., p. 1557.

²⁷ Cf. A. GIANTO, *Mechanism of Change*, in *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, II, Leiden 2013, p. 614.

²⁸ Cf. GIANTO, *Variations in Biblical Hebrew*, cit., pp. 493s.

L'EBC, quello più diffuso nei testi biblici, viene considerato di matrice giudaica, gerosolimitana, e cioè del sud. L'ebraico settentrionale è invece quello del regno di Samaria distrutto dagli Assiri nel 722-721 a. C.

Il secondo caso, ovvero il continuum linguistico diacronico, riguarda quel processo complesso che conduce alla formazione di una nuova lingua: un esempio celebre è l'evoluzione del latino nelle lingue neolatine.

Lo stesso fenomeno, seppur in termini diversi, si verificò tra l'ugaritico e l'ebraico biblico²⁹. Dalla scoperta di Ugarit, l'odierna Ras Shamra, nel 1928, l'orizzonte delle scienze bibliche è stato notevolmente espanso³⁰. La civiltà ugaritica raggiunse il suo massimo splendore attorno al 1500 a. C. e venne spazzata via dalle invasioni e dagli sconvolgimenti che colpirono l'antico Levante attorno al 1200 a. C. La cultura ugaritica ebbe una profonda influenza sul VOA e sui testi biblici: El, Baal, Ashera ed Anat, appartengono tutti al pantheon ugaritico³¹. El è il dio supremo del pantheon ugaritico, viene definito spesso come misericordioso e come padre, e ancor più sorprendentemente risiede in una tenda. I punti di contatto con YHWH della Bibbia sono notevoli, soprattutto se si considera che El è la divinità dei patriarchi e che in Es 6, 2-3 è lo stesso YHWH a dire che si era rivelato ai patriarchi come “*el šāddāy*”³². Baal invece, secondo la mitologia ugaritica, risiedeva in una montagna in cui manifestava la sua gloria; Ashera era la madre degli dei, mentre la dea Anat si contraddistingueva per il carattere violento e vendicativo: sono evidenti i tratti ripresi dalla Scrittura e ascritti al Dio di Israele³³.

²⁹ Cf. A. GIANTO, *Ugaritology and Biblical Interpretation*, in *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*, Oxford-New York 2013, pp. 429-435

³⁰ Cf. *ibid.*, pp. 429-431.

³¹ Il testo ebraico ha 'āšērāh: in italiano la LND del 1991 traduce Ascerah, la NRV del 1994 riporta Astarte, la IER 1995, la CEI 1974 e la CEI 2008 rendono Asera. Le traduzioni inglesi, dalla ASV del 1901, alla NIV del 1984, fino alla ESV del 2007 hanno uniformemente Asherah per questo lemma ebraico. La traduzione Astarte per Ashera deriva invece dal termine ebraico 'āštōret, la divinità cananaica madre della fertilità e della guerra. La LXX rende entrambe come Ἀστάρτη, da qui la scelta della NRV. Qualora si scelga di distinguerle però, le traduzioni da preferire per 'āšērāh sono quelle che riportano il suono della lettera ebraica š, quindi Ashera o Ascera, piuttosto che Asera.

³² Cf. *ibid.*, p. 432.

³³ Cf. *ibid.*, pp. 432s. Ashera viene criticata aspramente dalla Scrittura sia direttamente, sia indirettamente, perché 'āšērāh ha due possibili significati, profondamente legati ovviamente, quello di divinità e quello di altura in cui veniva venerata. Le varie traduzioni possono di occorrenza in occorrenza divergere sulla scelta del significato. Cf. L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, אַשְׁרָה, in *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I, Brill, Boston 2001, p. 99.

Le linee di continuità letteraria e teologica che possono essere individuate tra la cultura ugaritica e quella biblica derivano da una dipendenza previa ancora più profonda: quella linguistica. L'ugaritico, infatti, è la più antica lingua attestata del ceppo semitico nord-occidentale dal quale si svilupparono l'aramaico e le lingue cananee: fenicio, ebraico, moabita ed edomita³⁴. Analizzando la lingua ugaritica diventa perciò possibile comprendere meglio quella biblica, in particolare trovano risposta gli interrogativi attorno ai testi della poesia biblica arcaica come Gen 49, Es 15, Nm 22-24, Dt 32-33³⁵.

Nella poesia arcaica *yiqtol* sembra a volte sostituire *wayyiqtol* nella sua funzione narrativa e questo contraddirebbe le regole dell'EBC³⁶. L'EBA, a cui appartengono i testi poetici della Scrittura, testimonia una fase ibrida del SNO che non è più ugaritico, ma allo stesso tempo non è ancora EBC: attraverso questo corpus di testi diventa possibile osservare un'evoluzione della lingua in atto³⁷.

La ragione, secondo Agustinus Gianto, è da ricercare nell'evoluzione del SNO: se in ugaritico esistevano ancora delle vocali brevi finali non accentate che permettevano di distinguere i casi e le varie forme verbali, queste successivamente scomparvero³⁸. La perdita di queste vocali brevi finali non permise più di distinguere nel SNO, tra

³⁴ Cf.: GIANTO, *Ugaritology and Biblical Interpretation*, p. 430; ID., *Il Fattore Linguistico: l'Ebraico «Biblico» come Lingua Letteraria al Servizio dell'Identità Storico-Religiosa*, in «Ricerche Storico Bibliche» 25 (2013), p. 212.

³⁵ Non è possibile sapere con certezza se si tratti di poesia arcaica o arcaizzante, ovvero in cui gli Autori, appartenenti ad un periodo più recente, abbiano volutamente ricercato uno stile arcaico. Cf. GIANTO, *Variations in Biblical Hebrew*, cit., pp. 493 e 504-507.

³⁶ Cf.: GIANTO, *Variations in Biblical Hebrew*, cit., pp. 505-508; ID., *Historical Linguistics and the Hebrew Bible*, cit., pp. 1561. 1567; J. A. HACKETT, *Hebrew (Biblical and Epigraphic)*, in AA.VV., *Beyond Babel. A Handbook for Biblical Hebrew and Related Languages*, a cura di J. Kaltner - S. Mckenzie, Brill, Leiden 2002 (Society of Biblical Literature. Resources for biblical study, 42), pp. 139-140; GIANTO, *Ugaritology and Biblical Interpretation*, cit., p. 431; ID., *Mechanism of Change*, cit., p. 613; ID., *Il Fattore Linguistico: l'Ebraico «Biblico» come Lingua Letteraria al Servizio dell'Identità Storico-Religiosa*, cit., pp. 213-215; ID., *Archaic Biblical Hebrew*, in AA.VV., *A Handbook of Biblical Hebrew. Volume 1: Periods, Corpora, and Reading Traditions*, a cura di W. Randall Garr - S. E. Fassberg, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2016, pp. 23-25.

Per EBA, intendo ebraico biblico arcaico; per SNO, semitico nord-occidentale; per EBC, ebraico biblico classico.

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 19.

³⁸ Cf. nota 36.

l'indicativo (*yaqtul-u*), il narrativo (*yaqtul*) e il congiuntivo (*yaqtul-a*): morfologicamente divennero tutti *yaqtul* e quindi indistinguibili³⁹. Successivamente l'EBC superò questa ambiguità distinguendo tra *wayyiqtol*, il tempo narrativo, ed *yiqtol*, la forma che esprime la modalità e le realtà ad essa connesse ovvero l'indicativo presente-futuro e il congiuntivo⁴⁰. L'EBA rappresenta però ancora la fase di ambiguità in cui *yaqtul/yiqtol*, essendo stato privato delle vocali brevi finali, era l'unica forma per veicolare il tempo narrativo, indicativo e il congiuntivo. Isolare i testi della poesia biblica arcaica dagli altri diventa quindi un'operazione necessaria perché si tratta di distinguere tra due lingue diverse l'EBA e l'EBC.

Il contesto diventa quindi l'unico punto di riferimento per capire quale forma si celi dietro a *yaqtul/yiqtol*, ma neanche esso a volte è sufficiente. L'analisi viene infatti resa ancora più complessa da ragioni letterarie e stilistiche: l'*yiqtol/yaqtul* dell'EBA in un contesto narrativo dovrebbe normalmente celare lo *yaqtul* narrativo del SNO, ma potrebbe anche esprimere l'indicativo *yaqtul-u* utilizzato con la funzione di presente storico⁴¹.

Gianto ha cercato di superare l'ambiguità dell'EBA elaborando un modello ermeneutico per orientarsi tra la sovrapposizione delle varie forme verbali⁴².

L'Autore ha notato che per discernere quale forma si nasconda dietro i casi dubbi dell'*yiqtol* dell'EBA, è importante osservare il soggetto delle forme verbali: quando esso è YHWH, *yiqtol* esprime il passato narrativo e quindi *yaqtul*; quando il soggetto è la controparte di YHWH, di solito il fedele, *yiqtol* esprime *yaqtul-u* ed in particolare la sua

³⁹ Cf. nota 36. Per comprendere a pieno l'esempio e la bibliografia ad esso connessa, bisogna tenere presente che nonostante la distinzione tra l'*yiqtol* dell'EBC e *yaqtul* del SNO, essi morfologicamente sono la stessa identica forma perché l'EBA e l'EBC sono lingue consonantiche: *yiqtol* e *yaqtul* si presentano quindi come una successione di tre consonanti, *qtl*, da ciò il forte rischio di ambiguità. La radice *qtl* significa uccidere, ma negli esempi è altrettanto frequente trovare la radice *ktb* che significa scrivere.

⁴⁰ L'esempio non riguarda la forma del passato *qatal* poiché essa sia nel SNO (*qatala*) che nell'EBC o nell'EBA rimane perfettamente distinguibile dato che la sua coniugazione non prevede delle vocali brevi finali non accentate.

⁴¹ Cf. GIANTO, *Archaic Biblical Hebrew*, cit., p. 24.

⁴² Cf.: GIANTO, *Historical Linguistics and the Hebrew Bible*, cit., p. 1567; ID., *Variations in Biblical Hebrew*, cit., pp. 506s.

modalità; infine, quando il soggetto è una terza parte, *yiqtol* media ancora *yaqtul-u*, ma questa volta è l'aspetto ad essere in primo piano⁴³.

5. Nm 23, 19-24

Scegliamo Nm 23, 19-24, il secondo oracolo di Balaam, fra i vari testi della poesia biblica arcaica per verificare la validità delle intuizioni di Agustinus Gianto riguardo alla modalità e al rapporto tra EBA ed EBC.

¹⁸*Allora Balaam pronunciò il suo poema e disse:*

*“Sorgi, Balak, e ascolta;
porgimi orecchio, figlio di Sippor!*

¹⁹*Dio non è un uomo perché egli menta,
non è un figlio d'uomo perché egli ritratti.*

Forse egli dice e poi non fa?

Parla e non adempie?

²⁰*Ecco, di benedire ho ricevuto il comando:
egli ha benedetto, e non mi metterò contro.*

²¹*Egli non scorge colpa in Giacobbe,
non ha veduto torto in Israele.*

*Il Signore, suo Dio, è con lui
e in lui risuona un'acclamazione per il re.*

²²*Dio, che lo ha fatto uscire dall'Egitto,
è per lui come le corna del bufalo.*

²³*Perché non vi è sortilegio contro Giacobbe
e non vi è magia contro Israele:*

*a suo tempo vien detto a Giacobbe
e a Israele che cosa opera Dio.*

²⁴*Ecco un popolo che si leva come una leonessa
e si erge come un leone;
non si accovaccia, finché non abbia divorato la preda
e bevuto il sangue degli uccisi”.*

Il v.18 non presenta ancora nessuna particolare difficoltà perché nella prima parte la lingua continua ad essere quella dell'EBC, mentre la

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 506-508.

seconda parte contiene esclusivamente imperativi che non permettono di distinguere tra EBA ed EBC.

Il v.19 inizia con due iussivi, ovvero due forme esortative, *wīkazzēh* (*egli menta*) e *w^eyiṭnehām* (*egli ritratti*), che introducono la linea narrativa principale dell'oracolo. Possono essere pensati con il SNO *yaqtul* che oltre al narrativo esprimeva anche lo iussivo⁴⁴. Il verbo *āmar* (*egli dice*) è un *qatal*, la continuazione diretta del SNO *qatala*, esprime il tempo passato e quindi potrebbe anche essere reso con “*ha detto o disse*”⁴⁵. Il verbo *lō' ya'āseh* (*non fa*) è il primo *yiqtol* di questo testo ed esso permette di osservare due temi rilevanti di questa trattazione connessi fra loro: la modalità e il rapporto tra EBA ed EBC. La forma *yiqtol* viene utilizzata in questo contesto retorico di domanda per esprimere una modalità epistemica, per questo può essere pensato, dato il contesto dell'EBA, come il SNO *yaqtul-u*: Balaam, infatti, si interroga retoricamente sull'affidabilità di Dio (*'ēl*). Il tempo di questo *yiqtol* è dato dal contesto: poiché completa il *qatal* precedente può essere visto come un passato. La traduzione inoltre, deve scegliere la maniera per esprimere la modalità: la CEI 2008 aggiunge l'avverbio “*forse*” all'inizio della frase; un'altra soluzione potrebbe essere quella di esplicitare la sfumatura modale di *yiqtol*, rendendo quindi 19c con “*Egli disse e non poté fare?*”. Per *w^edibber* (*Parla*) è importante notare un dettaglio fondamentale dell'esegesi storico-critica che si rivelerà centrale anche nell'analisi di questo testo poetico. Il TM, ovvero quello vocalizzato dai rabbini dell'Alto Medioevo ed utilizzato per il canone biblico cattolico del primo Testamento, non fornisce sempre la versione testuale più antica. Il lungo processo di trasmissione testuale ha condotto a molteplici armonizzazioni e revisioni: questo è vero per tutti i manoscritti antichi. Attraverso il loro confronto critico è possibile però discernere i cambiamenti introdotti dai copisti e raggiungere una forma testuale più vicina all'originale: una convergenza di versioni antiche indipendenti rappresenta ad esempio un'ottima garanzia di autenticità testuale⁴⁶. Nel caso di *w^edibber* sia il Pentateuco Samaritano, sia la LXX presentano lo

⁴⁴ Cf. GIANTO, *Il Fattore Linguistico: l'Ebraico «Biblico» come Lingua Letteraria al Servizio dell'Identità Storico-Religiosa*, cit., p. 212. Queste due forme sono da intendere a livello sintattico come due volitive dirette con valore consecutivo; cf. JOÜON – MURAOKA., *A Grammar of Biblical Hebrew*, cit., §169b.

⁴⁵ Cf. nota 38.

⁴⁶ La disciplina storico-critica che si occupa della ricerca del testo più originale possibile fra i vari manoscritti è la critica testuale.

stesso verbo ma senza *w^e*, ovvero un semplice *qatal* al posto di un *weqatal*. La ragione della variazione apportata dal TM è probabilmente quella di favorire la coordinazione con l'*yiqtol* precedente evitando l'accostamento consecutivo di due verbi. Questa scelta del TM impoverisce però lo stile poetico di questo oracolo dell'EBA che per enfatizzare le due domande retoriche consecutive evita la coordinazione tra i due verbi. Riguardo al tempo, questo *w^edibber*, come il *qatal* di 19c, esprime un tempo passato e può essere reso con “*ha parlato o parlò*”. Il verbo *lō' y^eqîmennāh* è un *yiqtol* con finale energica che può essere pensato come il SNO *yaqtul-anna*, una variante enfatica del congiuntivo *yaqtul-a*. La finale energica di questo verbo venne rianalizzata dall'EBC come *na'*, una particella enclitica che aveva probabilmente la funzione di includere una nota di cortesia o di supplica alla forma verbale⁴⁷. Riguardo alla modalità, anche *lō' y^eqîmennāh*, come *lō' ya'āseh* di 19c, viene utilizzato proprio per il contesto di interrogativa retorica. Il tempo è passato perché è dato dal precedente *weqatal*, una traduzione possibile sarebbe: “*Parlò e non adempi?*”⁴⁸.

Nel v. 20 troviamo *lāqāh̄tî* (*ho ricevuto*) un *qatal* che colloca la linea narrativa nel passato e che deriva dal SNO *qatala*⁴⁹. Il *weqatal wûbērēk* (*egli ha benedetto*), si rivela di grande importanza perché è il primo di una serie di *qatal* o *weqatal* che dimostrano la validità della tesi di Gianto. L'oracolo non aveva finora mostrato il tratto più inequivocabile dell'EBA, ovvero la forma *yiqtol/yaqtul* utilizzata per una sequenza narrativa di verbi al passato. Altre caratteristiche dell'EBC possono essere anche spiegate diversamente senza ricorrere all'EBA, ma una serie di *yiqtol* non esprime mai nell'EBC una narrazione⁵⁰. Il TM non riporta questi *yiqtol* che nascondono degli *yaqtul* del SNO: evidentemente gli scribi corressero il testo poiché gli appariva

⁴⁷ Cf.: GIANTO, *Historical Linguistics and the Hebrew Bible*, cit., p. 1562; ID., *Archaic Biblical Hebrew*, cit., p. 25.

⁴⁸ La CEI 2008 rende spesso il *qatal* di questo oracolo con il presente: probabilmente la finalità è pastorale nel rendere attuali e maggiormente rivolti al lettore dei passi rilevanti teologicamente. La forma *qatal* comunque non esclude un tempo presente, anche se si tratta di casi rari cf. JOÛON – MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, cit., §112f.

⁴⁹ Non considero il primo verbo di 20a *bārēk* (*di benedire*) in quanto infinito sia nel TM, sia nel P. Samaritano e nel Siriaco e quindi non importante per il confronto tra EBA ed EBC.

⁵⁰ Con l'eccezione ovviamente degli *yiqtol* utilizzati per descrivere un sommario o degli eventi abituali: questo uso però si distingue da quello della consequenzialità narrativa propria del *wayyiqtol*.

contraddittorio⁵¹. La ragione del cambiamento scribale è la medesima che condusse l'ambiguo SNO ad evolversi nell'EBC: un'unica forma che assorbe quasi tutte le valenze finisce per confondere il lettore. Il P. Samaritano e la LXX invece testimoniano l'originale dell'EBA: un *yiqtol* (*'brk*) al posto del *weqatal wūbērēk* con il valore di *yaqtul* naturalmente. Questa ricorrenza conferma anche la tesi di Gianto riguardo al rapporto tra la forma verbale e il soggetto⁵². Nell'EBA quando YHWH è soggetto *yiqtol* tende a mediare uno *yaqtul* con valore di passato narrativo che descrive la linea narrativa principale. Riguardo a *lō' 'āšībennāh* (*non mi metterò contro*), al contrario del verbo precedente appena discusso, il soggetto non è più Dio, ma Balaam che incarna in questo brano la fedeltà a Dio, ed infatti non abbiamo più una forma che derivi da *yaqtul*, ma dal SNO *yaqtul-anna*, che esprime una modalità deontica⁵³. Una traduzione possibile potrebbe essere quindi “*non devo/dovrò mettermi contro*”.

Nel v. 21 *lō' hibbîṭ* (*Egli non scorge*) è un *qatal*, ma anche in questo caso la forma coerente con l'EBA sarebbe dovuta essere un *yiqtol* da *yaqtul* perché Dio è il soggetto. Infatti, il P. Samaritano e il Siriaco testimoniano uno *'bbyṭ*: la traduzione corretta sarebbe ancora una volta un passato. La stessa logica vale per il successivo *lō' hibbîṭ* (*non ha veduto*) un *qatal* che probabilmente è stato introdotto per correggere il carattere ibrido dell'EBA: il Siriaco non a caso ha un *yiqtol*.

Nel v. 23 *yē'āmēr* (*vien detto*) deve essere interpretato mediante il contesto: sembra che sia ancora un *yiqtol* dal SNO *yaqtul* che esprima il passato narrativo. Il soggetto implicito, infatti, è Dio, o comunque Dio è l'agente delle opere⁵⁴.

Il versetto finale, il 24, contiene 5 *yiqtol*: *yāqūm* (*si leva*), *yiṭnaśśā'* (*si erge*), *lō' yiškāḥ* (*non si accovaccia*), *yō'kal* (*abbia divorato*), *yišteḥ* (*bevuto*). A differenza delle altre occorrenze in cui il soggetto era YHWH o Balaam, ora il soggetto è il popolo, la terza parte in scena. Quindi questi *yiqtol* derivano dall'indicativo *yaqtul-u* ed esprimono in primis un aspetto imperfettivo: le azioni descritte non riguardano un evento

⁵¹ Altri testi poetici dell'EBA sono stati corretti in misura minore e gli *yiqtol* con il valore di *yaqtul* sono maggiormente visibili: cf. Es 15 o Dt 32.

⁵² Cf. GIANTO, *Variations in Biblical Hebrew*, cit., pp. 506-508.

⁵³ Cf., *ivi*.

⁵⁴ Il v. 22 contiene solo un participio e non è quindi rilevante per questa indagine. L'ultimo verbo del v. 23 ovvero *pā'al* (*opera*) è un *qatal* che non aggiunge nulla a quanto già detto.

passato, già compiuto, ma esprimono un'attività in divenire nel presente-futuro.

Conclusione

Lo svolgimento delle tematiche ha mostrato quanto introdotto inizialmente: la pluralità nella Scrittura è un'istanza ineliminabile. Il carattere eterogeneo degli scritti biblici non si limita all'aspetto contenutistico e dottrinale, ma riguarda la stessa espressione testuale. La *neutralizzazione semantica* ha mostrato il dinamismo del pensiero-linguaggio che a partire dalle realtà semantiche più concrete sviluppa delle accezioni ulteriori. La *modalità* veicolata dagli *yiqtol* ebraici ha invece permesso di entrare in contatto con le molteplici sfumature volute dagli agiografi: essa rappresenta per eccellenza una polifonia di intenzioni, volontà e desideri. Il confronto tra *l'ebraico biblico arcaico e quello classico*, con l'esempio dell'oracolo di Nm 23, ha evidenziato da un punto di vista diacronico la pluralità linguistica della Scrittura.

Le tematiche svolte hanno mostrato, sotto molteplici aspetti e diversi punti di vista, che la Scrittura è essenzialmente plurale. In un contesto storico come quello odierno che vede l'oporsi e il confondersi di relativismo e fondamentalismo, il canone biblico offre la sua singolare identità: un insieme di voci distinte che non si confondono né si sovrastano.

Christian Sabbatini
Via Santa Maria, 87
60013 - Corinaldo (AN)
christiansabbatini89@gmail.com

Abstract

Questo articolo intende mostrare che la pluralità nella Scrittura non riguarda solamente i contenuti dottrinali o ideologici, ma è una caratteristica intrinseca agli stessi testi. Questa pluralità interessa già la lingua ebraica del primo testamento che, lungi dal mostrarsi unitaria e coerente, è essa stessa espressione del lungo processo storico di formazione degli scritti biblici. Questo contributo muove dagli studi

esegetico-linguistici di Agustinus Gianto: in particolare i fenomeni analizzati saranno quelli della neutralizzazione semantica, della modalità e della differenza tra ebraico biblico arcaico e classico. La poesia di Nm 23,19-24 viene proposta come banco di prova per verificare le intuizioni tematizzate.

This article points out that the plurality of the Bible is not only referred to its tenets or ideas, but it is also an inner feature of the texts themselves. Such plurality regards the Hebrew language of the first Testament as well. In fact, biblical Hebrew is not consistent and expresses in the first place the long and difficult historical process through which biblical texts were born. The paper follows the exegetic and linguistic researches of the scholar Agustinus Gianto: semantic bleaching, modality and differences between archaic and classical biblical Hebrew will be analysed throughout the writing. Lastly, the poetry in Num 23,19-24 will be studied to verify the intuitions discussed.

Parole chiave

Pluralità nella Scrittura; neutralizzazione semantica, modalità, Ebraico Biblico Arcaico, Poesia Biblica Arcaica, Nm 23,19-24.

Keywords

Plurality in the Bible, semantic bleaching, modality, Archaic Biblical Hebrew, Archaic Biblical Poetry, Num 23,19-24.



RIFLESSIONI CRITICHE SUL RELATIVISMO

Francesca Eustacchi*

Siamo preda di profeti antitetici,
dei quali alcuni predicano la liberazione degli istinti
e altri la sottomissione assolute
e le due cose mi sembra che siano le due facce della stessa cosa¹.

Premessa

Da diversi decenni il relativismo si è imposto, come fenomeno emergente, nelle discussioni accademiche e non. Esprime bene con che cosa abbiamo a che fare J. Ratzinger, nella sua omelia del 18 aprile 2005:

Il relativismo, cioè il lasciarsi portare “qua e là da qualsiasi vento di dottrina”, *appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni*. Si va costituendo una *dittatura del relativismo* che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie².

Dunque non si tratta tanto di una dottrina o di un sistema teorico articolato quanto di un atteggiamento, di un *modo di pensare* che compie un percorso trasversale sia all'interno dell'ambito filosofico sia nel pensiero diffuso e socialmente condiviso e, quindi, paradossalmente, a volte persino nel dibattito scientifico; il relativismo si caratterizza per la sua *pervasività* nei vari settori del sapere e dell'agire. Di conseguenza si parla di “relativismo postmoderno” per indicare che

il relativismo non è più un problema di punti di vista, di soggettivismo prospettivista, di diverse tradizioni e culture a confronto, ma è l'assoluto dentro cui, noi, tutti, ormai viviamo e pensiamo, [questa situazione] sembra

* Docente incaricata di filosofia presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ J. PATOČKA, *Platone e l'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 35.

² Corsivi miei.

“cronicizzarsi” in una *condizione epocale quasi-ontologica dalla quale non esiste più alcuna via di uscita*³.

Questo breve intervento prende le mosse dal quadro appena delineato, di cui tutti noi – in quanto individui del XXI secolo – facciamo parte, e intende misurarsi *concettualmente* con il relativismo (cioè indagandone i limiti e distinguendolo da altre posizioni spesso erroneamente confuse con esso).

Il fine è quello di individuare qualche praticabile via di uscita che può emergere, attraverso una riflessione critica, come “focolaio” o, per dirla con Foucault⁴, come “punto di resistenza” all’interno di questa “dittatura del relativismo”.

1. Nomenclatura generale

Data la complessità del tema, è necessario chiarire innanzitutto la *caratterizzazione di fondo* del concetto di relativismo e tentare di dare una *semantizzazione* del termine (operazione non semplice poiché si dovrebbero considerare diversi piani di riflessione, cioè approcciare i temi della *conoscenza*, della *realtà* e del *giudizio etico*; qui, mi limiterò a trattare il versante teorico e solo ad accennare a quello pratico, che, anche se può essere considerato una ricaduta del primo, segue una sua propria articolazione).

Nel linguaggio comune, il relativismo si configura come quella posizione che si oppone al concetto di *verità* sul piano teorico e a quello di *bene* sul piano pratico. Per evitare di avere un approccio subito negativo nei confronti di questa posizione, credo che occorra partire da una definizione per la quale il relativismo «implicitamente contiene, e pertanto prospetta, una concezione innovativa e “rivoluzionaria” della razionalità, tale da mettere in discussione le fondamenta della razionalità classica»⁵. Il relativismo trova nella contrapposizione alla ragione

³ A. GUALANDI, *Relativismo postmoderno e facoltà di giudizio*, in R. BRIGATI - R. FREGA (ed.), *Relativismo in gioco: regole saperi politiche*, in «Discipline Filosofiche» 27 (2007), Quodlibet, Macerata, pp. 257-278. Corsivi miei.

⁴ Cf. M. FOUCAULT, *La volontà de savoir*, in *Histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris 1976; tr. it., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 85.

⁵ F. R. RECCHIA LUCIANI, *Filosofia, scienze umane e razionalità, Peter Winch e il relativismo culturale*, Lecce 2004, p. 12. Per approfondire il tema relativo alla crisi

classica la sua radice più profonda. Infatti, come subito vedremo, le sue varie forme aggrediscono via via alcuni pilastri della concezione filosofica tradizionale come la verità, il bene, i criteri scientifici, i valori che regolano la prassi.

La tradizione filosofica classica è caratterizzata dalla ricerca della verità, sulla base di una (prevalente) convinzione che *il reale sia accessibile*. Questo comporta la possibilità di un *approccio oggettivo* sia rispetto alla sfera fenomenologica sia rispetto ad una ulteriore dimensione (metafisica) che assume caratteristiche assolute. In questo contesto occorre concettualizzare in modo preciso:

- *Oggettività*, intesa come caratteristica base del realismo, cioè della convinzione che *il mondo esterno esiste indipendentemente dal soggetto conoscente* e che i processi cognitivi delle altre menti si sviluppano in modo analogo a quelle del soggetto pensante; secondo la concezione realistica, le teorie scientifiche descrivono la realtà e i processi che cogliamo nel mondo fisico non sono influenzati dai processi conoscitivi;

- *Assolutezza*, attribuita sia agli oggetti metafisici, sciolti da qualsiasi tipo di vincolo, incondizionati, in sé compiuti e stabili, sia alla conoscenza nelle sue forme “forti”: la *verità* appare *assoluta* quando e se raggiunge gli enti metafisici, ma si carica di un’analoga valenza nella misura in cui pretende di essere, in ogni caso e su ogni terreno, *unica e innegabile*; è infatti difficile negare che in questa seconda accezione anche la conoscenza del mondo empirico sia assoluta (ad esempio, a lungo le verità scientifiche sono state considerate “verità assolute” anche da coloro che negavano qualsiasi tipo di assoluto metafisico).

Possiamo dire subito che il relativismo nega l’assolutezza, l’oggettività e qualsiasi verità, anzi finisce con il negare lo stesso concetto di verità. Però prima di procedere alla sua caratterizzazione, per evitare una confusione terminologica, si devono semantizzare altri due concetti:

- Con *relazione* si designa il nesso che *intercorre o non intercorre* tra oggetti o termini *dati*; questo è il senso che già Aristotele dà alla relazione, per cui essa è reale ed oggettiva in quanto costituisce una delle

dell’oggettività classica si veda A. Gargani (ed.), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979, e in particolare, l’*Introduzione* di A. GARGANI, pp. 5-55; si veda anche R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979; tr. it., *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.

categorie dell'essere; ovviamente, si danno relazioni diverse sia di tipo quantitativo (da quella minima tra due termini a quella tra moltissimi) sia di tipo qualitativo, come vediamo subito parlando di relativo.

- *Relativo* può assumere due sensi: uno *forte* che afferma la *dipendenza* di qualcosa, nella sua condizione e caratterizzazione, da qualcos'altro, sul modello "X è figlio di Y"; uno più *debole* per cui la comprensione e la caratterizzazione di un termine o di un oggetto *si dà in riferimento* ad un altro dato o concetto, del tipo "X è A in rapporto a Y, è B in rapporto a Z"; questa ultima è un'accezione più debole in quanto il riferire X a Y o a Z è frutto di esigenze specifiche (posso considerare Francesca relativamente al suo essere donna, relativamente all'epoca in cui vive, relativamente al lavoro che svolge, etc. a seconda di quello che mi interessa valorizzare).

In breve, recuperando la distinzione tra assolutezza e oggettività, si può chiarire una differenza importante: *la relatività contrasta con l'assolutezza non con l'oggettività*, mentre *il relativismo contrasta con entrambe*⁶.

In questo quadro si impone una particolare attenzione al rapporto soggetto-oggetto: la relazione con il soggetto conoscente risulta ineliminabile e in questo senso *ogni conoscenza è relativa* e, in quanto soggettiva, anche mutevole. Tuttavia "relativo" non è necessariamente *instabile e soggettivo*; esso può essere anche *stabile*, ossia inserito in una relazione *oggettiva* che non si trasforma, a seconda dei soggetti considerati; si prenda come esempio la relazione madre-figlia: anche con il mutare soggettivo dei due termini essa si mantiene tale e può essere analizzata da vari punti di vista (della madre, della figlia, o di un altro termine al di fuori di questo rapporto).

In sostanza, la relatività di un pensato non implica la negazione della stabilità e dell'oggettività della relazione considerata e dei termini in essa implicati. Ecco perché anche un'ottica basata sul concetto di relazione si distingue nettamente dall'atteggiamento relativistico, che poggia invece sull'estremizzazione in chiave soggettiva della relazione stessa (come ora vedremo meglio).

⁶ Per questo tema, su cui qui non posso soffermarmi, rimando a H. PUTNAM, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, 1990; tr. it., *Realismo dal volto umano*, il Mulino, Bologna 1995, p. 381.

2. Il relativismo e i suoi vari sensi

Su questo sfondo, è possibile considerare il relativismo in base alla seguente tripartizione:

- *Relativismo e verità*: generalmente, la posizione che non ammette verità e norme assolute e oggettive in campo gnoseologico e nella prassi morale.

- *Relativismo e criteri*: è una attenuazione della definizione più radicale di relativismo come negazione di verità e “anarchismo pratico”: anche negando verità e norme assolute ed oggettive, si possono ammettere *tante verità* e assumere le *più diverse regole di azione*, tutte aventi lo stesso valore. Tuttavia, tale formulazione pone il problema della scelta tra le verità e le norme diverse; nasce qui la questione del *criterio* per operare una scelta. Anche in questo caso, il relativismo nega la possibilità di individuare *un* criterio in base a cui giudicare: vi sono *tanti e diversi criteri, ugualmente validi*, tra i quali, per i relativisti, è impossibile scegliere⁷. In questo modo si torna, consapevolmente o inconsapevolmente, al primo senso di relativismo.

- *Relativismo e assiologia*: questo relativismo attacca la conoscenza per l’innegabile constatazione che *non vi è un unico scopo* per cui si intraprende una ricerca o una azione, ma diversi scopi; *in assenza di procedure decisionali* che individuino quali scopi vadano perseguiti e quali no, si devono considerare *tutti gli scopi ugualmente legittimi* e quindi, di nuovo, si torna al primo senso di relativismo.

2.1. Relativismo e verità

Dunque il relativismo si oppone a ogni forma di verità. Tradizionalmente si propongono almeno tre sensi di verità:

- *verità logica*, basata sul principio di non contraddizione e di identità, sul modello: “A è A e non è Non-A” e “la parte è minore dell’intero”;

⁷ Come afferma, ad esempio, R. RORTY: «Tutto quello che noi filosofi possiamo fare, quando ci chiedono quali siano i criteri o i metodi di una ricerca disinteressata e oggettiva, è descrivere come fanno ricerca le persone che ammiriamo di più. Non disponiamo di informazioni indipendenti su come raggiungere la verità oggettiva» (*Truth and Progress, Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press 1998; tr. it., *Verità e progresso*, Feltrinelli, 2003, p. 67).

- *verità come corrispondenza al dato fenomenologico*, sul modello: “Francesca sta scrivendo in questo momento”;

- *verità pragmatica*, che valuta le proposizioni teoriche sulla base della capacità di prevedere gli esiti che poi si realizzano nella prassi conseguente, sul modello: “esco da quella porta” (e infatti, agendo, quella si rivela una porta, posso uscire e c’è un “fuori”, tutto come previsto dalla frase). Poiché però il termine “verità” ha assunto storicamente una valenza assoluta, per cui risultava quanto meno ambiguo, molti pragmatisti hanno preferito sostituirlo con un termine più strumentale e più esatto rispetto alla funzione e al valore che ha la tradizionale verità, ad esempio quello di “asseribilità garantita”⁸. Questo senso di verità, pur limitato alla sola dimensione del prevedere conseguenze che si verificano nella prassi, mantiene però intatto il suo statuto teorico; come mostra la celebre affermazione di Dewey, per cui *è vero ciò che è utile e l’utile è vero*, che, evitando una lettura riduttiva, sottolinea l’inscindibilità del rapporto tra verità e pratica:

è un fatto che la scienza è vera, è un fatto che la scienza è pratica. Se si oppone verità e praticità si è fuori dal fatto: ma tutta l’incomprensione di cui è stato sempre circondato il pragmatismo deriva proprio da ciò, che gli si è applicata, per non dire sovrapposta, quella vecchia mentalità speculativa che opponeva verità e praticità. Se opponiamo il vero al pratico, resta un mistero come il vero possa essere pratico (dal momento che, di fatto, lo è): la scienza resta mero discorso investito di virtù magiche per le quali misteriosamente riesce a produrre effetti pratici. D’altra parte, se riduciamo il vero puramente e semplicemente al pratico, diventa incomprensibile tutto l’apparato di prove e dimostrazioni che nella scienza rappresenta un momento così essenziale, perlomeno altrettanto essenziale quanto la praticità dei risultati⁹.

In altre parole, la verità della scienza si valuta sulla base dei suoi risultati e tali risultati dipendono dal fatto che le affermazioni sono vere, cioè teoricamente e scientificamente corrette.

Il relativismo, in quanto si oppone a *ogni tipo di verità* sia che essa esprima una realtà assoluta sia che essa esprima una realtà

⁸ J. DEWEY, *Logic: The Theory of Inquiry*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1938, pp. 118-119.

⁹ G. PRETI, *Dewey e la filosofia della scienza*, in *Il pensiero di John Dewey*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1952, p. 38.

fenomenologica, si configura più propriamente come “indifferenza” nei confronti del concetto stesso di verità¹⁰.

2.2. *Relativismo e criteri*

Il relativismo, ammettendo una *pluralità di criteri di riferimento*, nega coerentemente che sia possibile scegliere tra di essi per l'assenza di *un* criterio certo che guidi la scelta, o che almeno sia d'aiuto nella classificazione dei diversi criteri. L'assunzione (arbitraria) di un criterio rispetto ad un altro dà origine all'articolazione del relativismo in *varie sottocategorie* (relativismo percettivo, cognitivo, concettuale, morale, etc.) che possiamo definire “locali”, in quanto ognuna prende in considerazione (anche qui arbitrariamente) *variabili diverse* (percettive, mentali, sociali, contestuali etc.) sulla base delle quali viene confermata l'impossibilità di esprimere giudizi “oggettivi” e “veri” anche all'interno del recinto circoscritto dell'indagine assunta. Per intendersi: all'interno del relativismo percettivo, che assume come criterio conoscitivo la percezione, è possibile considerare tanto le informazioni dell'udito, quanto quelle della vista o del tatto, che sono diverse e spesso tra loro contraddittorie.

Per comprendere meglio la radice di ogni sottocategoria del relativismo può essere utile riflettere sulla nozione di “schema concettuale”¹¹, con la quale si intende *modi di organizzare* l'esperienza, *sistemi di categorie, paradigmi* che danno forma e leggono la realtà. Tale formulazione pone il problema della cosiddetta “incommensurabilità” dei diversi schemi concettuali, ossia l'impossibilità di conciliare, *nello stesso tempo e per la stessa operazione*, uno schema con un altro, una visione del mondo con un'altra. I relativisti assumono l'incommensurabilità degli schemi concettuali nell'accezione più radicale, come impossibilità di paragonarli tra loro e la utilizzano come un elemento forte per giustificare la possibilità di affermare cose opposte proprio perché

¹⁰ Tuttavia, come vedremo, rispetto alla prospettiva pragmatista il rapporto è più complesso, poiché alcune forme di relativismo *appaiono* disponibili ad assumere questo senso di verità, dandogli però una piegatura più utilitaristico-strumentale, accentuando l'utile o il vantaggio soggettivo piuttosto che una oggettiva efficacia pragmatica.

¹¹ Prendo l'espressione e il suo contenuto da D. DAVIDSON, *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 263-82; ed. orig. *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in «Proceedings of the American Philosophical Association», 47 (1974), pp. 5-20, che argomenta contro questa nozione (operazione che qui non posso approfondire).

relative a schemi concettuali differenti, ma entrambe sostenibili (il problema è sempre quello della impossibilità di scegliere tra i diversi schemi concettuali che sono tutti legittimi).

La coesistenza di diversi paradigmi che fungono da criteri interpretativi della realtà richiederebbe un meta-paradigma o un meta-criterio a partire dal quale si possa stabilire almeno la possibilità di un confronto tra di essi, ma il relativista nega proprio questa possibilità, condannando la conoscenza ad essere organizzata per “compartimenti stagni” incomunicabili.

2.3. *Costruttivismo vs Prospettivismo*

Il risultato rispetto al rapporto con la realtà è il seguente: poiché, come ora vedremo, *ciò che vale come reale in un sistema può non essere tale in un altro*, e dal momento che, nella visione relativistica, tutti i sistemi devono essere accettati, si *producono tante realtà quanti sono i modi di organizzarla*, arrivando fino ad assumere un atteggiamento anti-realistico, o più nello specifico, una posizione “costruttivista”, che alcuni studiosi¹² pongono proprio alla base del relativismo. L’espressione di Dennett, per cui l’io è «un centro di gravità narrativa»¹³ a partire dal quale è possibile fornire descrizioni dei diversi aspetti della realtà, è utile a comprendere come il costruttivismo si origini estremizzando questa idea:

*tutti gli oggetti assomigliano all’io, in quanto centri di gravità descrittiva, come un’eroina di cui un romanziere racconta la storia, o un io portato dalla consapevolezza della propria natura passata a conquistarsi un futuro del tutto diverso, un oggetto cambia, quando cambia la descrizione che ne diamo; il suo centro di gravità si sposta, in altre parole, man mano che l’indagine prosegue*¹⁴.

La frase “un oggetto cambia, quando cambia la descrizione che ne diamo” risulta ambigua. Il costruttivismo non nega che il mondo contenga fatti indipendenti dal soggetto conoscente ma, contestando la

¹² P. A. BOGHOSIAN, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma 2006, p. 43.

¹³ D. DENNET, *Consciousness Explained*, Little-Brown, Boston 1991; tr. it., *Coscienza. Che cosa è*, Rizzoli, Milano 1993, pp. 464-465.

¹⁴ RORTY, *Verità e progresso*, cit., p. 97.

tesi “realista” per cui i fatti hanno *una natura indipendente* dalle descrizioni, rischia comunque di identificare aspetti della realtà con la lettura che se ne dà, sgretolando la realtà oggettiva in molteplici frammenti.

Ora, si deve certo ammettere che una stessa realtà *appare diversa* a seconda della prospettiva o dello schema concettuale con cui la si descrive o interpreta.

La realtà è infatti costituita da una *trama complessa di relazioni* (che, come già chiarito, sono *date, oggettive*), le quali rimandano ad una prospettiva che le inquadra; pertanto, gli aspetti che da un certo punto di vista possono apparire centrali, da un altro, possono venire ignorati o sottovalutati.

Si originano perciò *descrizioni* diverse di una stessa realtà. Questa posizione “prospettivistica” non è da confondere con quella costruttivistica: essa non afferma che la natura dei fatti non esiste indipendentemente dalle rappresentazioni, ma attesta il fatto che *la realtà si mostra in diverse prospettive* e, a differenza del relativismo, non esclude la possibilità del confronto tra di esse: l’oggettività della realtà e le diverse relazioni *reali* tra i fattori che la costituiscono permettono e rendono necessario l’utilizzo di molteplici prospettive, *in quanto condizione del mostrarsi stesso del reale*.

Non si tratta, d’altra parte, nemmeno di una posizione realistica *naive*: uno dei meriti del prospettivismo è proprio quello di sottolineare l’inevitabilità del punto di vista, in quanto la *relazione* con il soggetto è imprescindibile, costituisce *l’orizzonte dentro il quale ogni rappresentazione, ogni conoscenza e ogni verità si muove*, ma appunto perché si parla di *relazione*, entrambi i termini (soggetto e oggetto) devono esserci e risultare per così dire “bilanciati”, pena lo scomparire della relazione stessa a favore di posizioni soggettivo-relativistiche o oggettivo-assolutistiche.

2.4. *Relativismo e assiologia*

La insuperabilità che il relativismo attribuisce alla diversità dei criteri e dei paradigmi ha spesso alla sua base un ulteriore elemento, che

viene chiamato «egualitarismo cognitivo»¹⁵, cioè la convinzione che esistono *scopi assiologici diversi*, tra loro irriducibili, tanto che è impossibile modificare le posizioni teoriche e pratiche conseguenti. Tale posizione presuppone *l'uguale legittimità di tutti gli scopi e dei metodi* individuati:

- S1 e S2 hanno scopi cognitivi differenti, rispettivamente A1 e A2;
- S1 e S2 adottano legittimamente diversi metodi, rispettivamente M1 e M2;
- non è possibile convincere S1 che M1 non è il metodo ottimale per raggiungere A1;
- non è possibile convincere S2 che M2 non è il metodo ottimale per raggiungere A2;
- data questa situazione, non c'è nessuna speranza che si possa razionalmente comporre il contrasto circa M1-M2 e A1-A2.

«L'unico modo per distogliere S1 e S2 dalle loro preferenze teoriche è quello di mostrare che i loro scopi cognitivi sono errati o inadeguati»¹⁶. Ma ciò che il relativista nega è proprio la possibilità di togliere credito a tali scopi cognitivi. In altre parole, la forza del relativismo in questo caso sta nella constatazione di differenti scopi, sui quali risulta difficile operare, per la mancanza di procedure che decidano quali vadano perseguiti e quali no. Infatti per un relativista:

- le affermazioni assiologiche sono questioni di gusto che non si possono negoziare;
- l'esistenza di differenze assiologiche comporta differenti insiemi di preferenze metodologiche e teoriche;
- scienziati differenti adottano di fatto assiologie differenti.

Si è arrivati per questa via al punto essenziale del relativismo: non essendoci un unico criterio o un unico scopo, ma solo una molteplicità tra cui è impossibile scegliere, tutte le posizioni, le opinioni e le azioni che ne derivano hanno una *Uguale Validità*¹⁷.

¹⁵ Formulazione di L. LAUDAN, *Tutte le teorie sono buone? Un dialogo*, in R. EGIDI (ed.), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Franco Angeli, Milano 1988, p. 218.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

¹⁷ Traggio l'espressione da BOGHOSIAN, *Paura di conoscere*, cit., pp. 18-21, che la usa per connotare quell'idea che vi siano molti modi ugualmente validi di conoscere il mondo.

3. Rischi teorici e critiche

La posizione relativistica nelle sue diverse formulazioni presenta varie difficoltà e può subire critiche, che ne fanno emergere le intrinseche debolezze.

3.1. *Autocontraddizione*

A livello di negazione della verità nel suo aspetto logico, il relativismo può essere accusato di auto-contraddizione: il suo stesso atto di rifiutare qualsiasi verità è, in realtà, una presa di posizione specifica, che corrisponde all'affermare qualcosa del tipo "non esiste alcuna verità", un'affermazione che, in quanto tale, può essere giudicata vera o falsa. Se il relativista la giudica vera, allora dovrebbe ammettere che almeno una verità esiste, quella esplicitata dall'affermazione stessa, al contrario se la ritiene falsa, non solo negherebbe quello che sostiene, ma non potrebbe farlo se non ammettesse prima la verità come necessario correlativo del falso. Qualunque cosa il relativista dica si ritroverebbe in contraddizione con se stesso. Certo, può scegliere di non rispondere, ma in tal modo si condannerebbe per coerenza ad un assoluto silenzio.

Alcuni relativisti respingono questa critica, ritenendola superficiale (in effetti lo è, nel senso di "elementare") e non corretta, in quanto nessun relativista "avveduto" pronunciarebbe una tale proposizione, ma si limiterebbe a sostenere la validità di qualsiasi affermazione, in quanto legittimata da un particolare criterio o da un determinato contesto (sosterebbe l'Uguale Validità delle affermazioni, anche quelle tra loro opposte).

Il rischio però è quello di essere di nuovo in contraddizione: il relativista afferma la validità sia di A sia di non-A da due punti di vista diversi o in due diversi paradigmi; tuttavia *in relazione all'oggetto*, se vale l'Uguale Validità, la contraddizione è inevitabile. Per chiarire: dal punto di vista del soggetto non c'è contraddizione perché io affermo che la terra *rispetto al sistema tolemaico* è ferma, *poi* affermo che la terra *rispetto al sistema copernicano* si muove; la differenza temporale e il diverso riferimento paradigmatico consentono di evitare l'autocontraddizione; se, però, assumo il punto di vista non del soggetto parlante ma dell'oggetto, cioè il punto di vista della terra, questa risulta *e* in movimento *e* ferma, quindi la contraddizione è inevitabile (l'unica possibilità resta l'assunzione di una posizione anti-realistica che nega la

possibilità di porre come soggetto di una proposizione logicamente ben formulata “la terra”).

3.2. *Fatti empirici e Fatti sociali*

Rispetto al rapporto con la realtà oggettiva, che il relativismo arriva a negare con l’opzione costruttivista, emerge una questione molto delicata, che ci porta a considerare la differenza tra *fatti empirici* e *fatti sociali*. L’ipotesi costruttivista sembra valere *indifferentemente* per entrambe le categorie.

Per i fatti empirici riprendiamo l’esempio di Goodman riguardo alla costellazione dell’Orsa maggiore che non esisteva prima che noi avessimo selezionato le stelle ad essa appartenenti e l’avessimo così definita: «Ora, come abbiamo costruito le costellazioni selezionando e mettendo insieme certe stelle piuttosto che altre, così costituiamo le stelle segnando certi confini piuttosto che altri»¹⁸. O ancora, utilizzando Putnam, dati tre oggetti, di essi è possibile fornire diverse descrizioni numeriche:

possiamo dire che sono tre secondo il senso comune oppure – seguendo alcuni logici polacchi che ritengono che per ogni due oggetti ve ne sia un altro scaturente dalla loro somma – che sono sette. In entrambi gli esempi emerge come la “costruzione della realtà” presupponga *l’esistenza di entità indipendenti*, con caratteristiche proprie, che è possibile assemblare e denominare costruendo descrizioni: le stelle tra le quali stabiliamo delle relazioni (o la luce in base a cui definiamo il confine della stella) c’erano prima e dopo la costruzione delle nostre costellazioni, e continueranno ad esserci anche quando, a causa del movimento delle stesse, le costellazioni che abbiamo disegnato non ci saranno più. Le parole che usiamo e le nostre descrizioni non incidono affatto sulla natura dell’oggetto, ma esprimono solo la *relazione entro la quale lo collochiamo*¹⁹.

¹⁸ N. GOODMAN, *Notes on the Well-made World*, in P. MC CORMICK (ed.), *Starmaking: Realism, Anti-realism and Irrationalism*, the MIT Press, Cambridge (MA) 1996, p. 156.

¹⁹ PUTNAM, *Realismo dal volto umano*, cit., p. 230. Si pensi, ad esempio, a Plutone, che alla sua scoperta, nel 1930, è stato classificato come *pianeta*, poi nel 2006, in relazione alla sua dimensione, è stato relegato a *nano-pianeta* e a *corpo celeste* in orbita intorno al sole, e attualmente è stato elevato di nuovo al rango di pianeta dall’UAI, in base al suo comportamento; in tutti questi passaggi Plutone non ha cambiato le sue caratteristiche, ma sono semplicemente cambiate le relazioni al cui interno viene considerato.

Nell'esempio di Putnam emerge inoltre che non il fatto dipende dalle descrizioni, ma le descrizioni, anche se diverse, dipendono dal fatto: infatti è possibile descrivere quei tre oggetti secondo logiche diverse, ma non è possibile dire ad esempio dal punto di vista *naive* che ci siano quattro oggetti anziché tre o dal punto di vista di quei logici polacchi che sono otto anziché sette. Infatti *ci sono quegli* oggetti e niente di più o di meno, cioè ci si scontra con qualcosa che si dà alla nostra attenzione; per dirlo con Boghossian, con «la pasta di base del mondo su cui le nostre strategie di ridescrizione possono lavorare»²⁰.

Come si vede, la tesi del costruttivismo in relazione ai fatti empirici appare debole e confutabile. Non così semplice è invece la confutazione del costruttivismo dei fatti sociali, in quanto l'idea base, secondo cui *nessun fatto sociale esiste indipendentemente dalle società e dai bisogni e interessi legati al contesto sociale*, può elencare a suo vantaggio varie prove. I *fenomeni sociali* sono effettivamente costruiti sulla base dell'individuazione di valori, regole o credenze, rispetto a cui le azioni sono finalizzate, quindi *tali da avvalorare il valore stesso individuato*, formando così un circolo vizioso o virtuoso, a seconda dei casi. Questo circolo emerge bene, ad esempio, nella dinamica, analizzata da Simone de Beauvoir²¹, che ha portato a considerare la donna inferiore all'uomo da vari punti di vista (religioso, filosofico, biologico, psicologico, etc.). Tale caratterizzazione si origina dalla pretesa dei maschi di considerare la donna in relazione a se stessi, come dipendente nella sua caratterizzazione dall'uomo, ossia *come essere relativo a*: «la donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è il Soggetto, l'Assoluto: lei è Altro»²². In tal modo l'uomo *costruisce*, a partire da questa posizione, una visione della donna, individuando valori, principi e credenze, che vengono consolidati e avvalorati da azioni e comportamenti ad essa coerenti. La donna, dal canto suo, contribuisce alla costruzione di questa visione, adattando anch'ella i propri comportamenti in modo coerente al paradigma individuato, consolidandone i valori. Secondo l'Autrice, siamo di fronte alla stessa dinamica descritta dal noto paradosso di Bernard Shaw per cui

²⁰ BOGHOSSIAN, *Paura di conoscere*, cit., p. 55.

²¹ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1962².

²² *Ibid.*, p. 16.

l'americano bianco relega il Negro al rango di lustrascarpe e ne conclude che è capace solo di lustrare le scarpe.

In ogni fatto analogo si ritrova questo circolo vizioso: quando un individuo o un gruppo di individui è tenuto in condizione di inferiorità, esso è di fatto inferiore, ma bisognerebbe intendersi sul valore del verbo "essere". La malafede consiste nell'attribuirgli un significato sostanziale, mentre ha il senso dinamico hegeliano: "essere" è "essere divenuto"²³.

L'esempio è interessante per il nostro discorso perché mostra la malleabilità dei fenomeni sociali, il cui mantenimento è garantito da un meccanismo identificabile come una sorta di "coazione a ripetere", che porta a usare in modo strumentale i termini del ragionamento, allo scopo di mantenere e consolidare il paradigma da cui scaturisce e viene nutrito un fenomeno sociale. Il rischio è quello di generare sistemi chiusi, autoreferenziali e acritici di pensiero e di giudizio.

3.3. *La relatività sociale delle descrizioni*

Spesso il costruttivismo dei fatti sociali viene identificato con la *relatività delle loro descrizioni*, una posizione che al contrario, deve essere mantenuta distinta. Essa afferma che noi *formuliamo e accettiamo* certe descrizioni dei fatti poiché più adatte a soddisfare i nostri interessi pratici contingenti in quanto soggetti sociali. La parola chiave è nel verbo "accettare": non la natura dei fatti si identifica con le nostre descrizioni, ma le descrizioni dei fatti *sono giustificate* in quanto utili ai nostri interessi:

una cosa è dire che dobbiamo spiegare perché accettiamo certe descrizioni adducendo i nostri interessi pratici piuttosto che la loro corrispondenza a come stanno le cose in quanto tali; ma è completamente un'altra cosa dire che non c'è nessun modo in cui queste stanno, che sia indipendente dalle nostre descrizioni. È perfettamente possibile sostenere la prima senza abbracciare affatto la seconda²⁴.

La seconda è infatti la tesi propria del costruttivismo per cui

²³ *Ibid.*, p. 23.

²⁴ BOGHOSSIAN, *Paura di conoscere*, cit., p. 50.

possiamo capire l'idea che ci sia un dato di fatto sul mondo solo dopo che abbiamo acconsentito a usarne certe descrizioni piuttosto che altre; che *prima dell'uso di quelle descrizioni*, l'idea che ci sia un dato di fatto "là fuori" che determina quale delle nostre descrizioni sia vera o falsa non ha senso²⁵.

Tutto il processo va letto all'interno delle nostre strutture conoscitive: descrizioni diverse di fatti esterni non costruiscono i fatti dal punto di vista ontologico, ma d'altra parte il riferimento all'oggetto resta sempre interno alle nostre "descrizioni"; queste costituiscono in larga misura un punto di vista pratico-interpretativo, in quanto sono messe in atto *per realizzare un utile*, sulla base del quale vengono "selezionate". Questo significa, che, una volta scelte, vengono testate in relazione all'effetto che devono realizzare; anche in questo caso (come nel caso degli oggetti empirici) si devono interpellare i fatti, i quali possono rispondere positivamente oppure no.

La relatività dei fatti mette bene in luce il punto fondamentale per la critica al costruttivismo: le descrizioni vengono accettate o rifiutate in base alla loro *efficacia pratica*. Ciò presuppone un termine esterno alle nostre descrizioni, *una realtà con caratteristiche indipendenti*. Questo vale sia per gli *oggetti delle scienze fisico-matematiche*, sia per i *fenomeni sociali*, nei quali tale riscontro esterno (il cui rilevamento può risultare a volte estremamente complesso) è oggettivamente condiviso da più persone e per lungo tempo²⁶.

3.4. *No all'uguale validità degli scopi*

Il relativista, come si è detto, afferma l'*uguale validità di tutti gli scopi assiologici* che come tali vanno perseguiti; in questa prospettiva anche l'*utile* di un gruppo ristretto di persone risulta uno scopo legittimo, così come l'*utile* del singolo individuo o della massa.

Per sconfiggere il relativismo occorre mettere in discussione questo assunto: ci sono scopi che vanno abbandonati, o perché contraddittori (nel caso in cui una metodologia realizzi uno scopo e nello stesso tempo ne danneggi un altro: uno dei due deve essere abbandonato) o perché irrealizzabili. In tal modo si apre la possibilità di contestare la totale

²⁵ Ivi.

²⁶ Si vedano gli efficaci esempi di J. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York, 1995; tr. it., *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1996, pp. 132ss.

arbitrarietà nel decidere gli scopi da perseguire. Tuttavia questo argomento non può valere come formula di valore generale, poiché il problema che il relativismo pone

non si può risolvere a priori e liquidare con una legislazione o un *fiat* filosofici. Esso deve essere sempre risolto nei termini di una dettagliata conoscenza del caso in esame, in ogni caso va singolarmente discusso²⁷.

Pur concordando con questa *costatazione*, mi sembra però necessario sottolineare uno *scopo imprescindibile*: l'esigenza 1) di spiegare la realtà in cui viviamo, 2) tutta o il più possibile, 3) in modo economico, 4) senza (*troppe*) contraddizioni con altri dati 5) e con altri ambiti, 6) in modo "utile" o 7) almeno "non controproducente". Emerge in tal modo tutta una serie di *criteri generali* da seguire per realizzare tale scopo imprescindibile, ossia il *principio economico*, la *completezza dell'analisi*, il *principio di non contraddizione*, l'*utile*, etc., tali da fungere da discriminare tra i vari metodi utilizzati.

Infine, anche ammesso che qualcuno sia in grado di controbattere, non retoricamente ma razionalmente, a questa esigenza, questo stesso si ritroverebbe a sostenere la vanità di ogni tipo di operazione conoscitiva, compresa la sua.

3.5. L'utile "oggettivo in quantità" vs utilitarismo strumentale

Il criterio dell'utile merita un'attenzione specifica in quanto, come sopra brevemente accennato, nel suo sviluppo pragmatico è spesso usato dai relativisti per legittimare qualsiasi azione che realizzi nel concreto un utile *particolare*, trasformando la posizione pragmatista in un atteggiamento utilitaristico-strumentale, volto essenzialmente a misurare l'efficacia pratica di azioni o di strumenti in funzione della realizzazione (o del fallimento) di vantaggi (o svantaggi) *arbitrariamente individuati*. Moore²⁸ ne analizza la "componente distruttiva", sottolineando, per contro, quei criteri che possono condurre ad una seria ricerca conoscitiva:

²⁷ Cf. LAUDAN, *Tutte le teorie sono buone?*, cit., p. 224.

²⁸ B. JR MOORE, *Tolleranza e scienza*, in AA.VV., *La critica della tolleranza. La forma attuale della tolleranza: un mascheramento della repressione*, Einaudi, Torino 1970², pp. 53-75.

Due criteri, a mio avviso, stanno necessariamente alla base di ogni seria ricerca intellettuale. Il primo insieme pragmatico e politico. Gli uomini cercano quelle verità che possono contribuire al loro successo nella lotta con la natura o con gli altri uomini. V'è spesso in questa ricerca una forte componente distruttiva. A coloro che sostengono che la verità o la vera filosofia producono sempre l'effetto di elevare e di migliorare la vita, per potere criticare le conseguenze distruttive della fisica moderna, va ricordato che anche Archimede ha lavorato per l'industria bellica del suo tempo. *Questa componente distruttiva può essere inevitabile oppure no, a seconda delle diverse situazioni, ma non dobbiamo perderla di vista in considerazione dei pretesi, o anche reali, benefici della verità. Un criterio per distinguere la verità importante da quella banale è perciò dato dalla quantità di utile o di danno che deriva dalla sua scoperta*²⁹.

Sono le conseguenze in termini di beneficio e danno che devono essere tenute in considerazione nell'adozione di diversi paradigmi interpretativi della realtà. Tuttavia, se il criterio da tenere in considerazione è soprattutto quello dell'utile, la sua determinazione non è necessariamente uguale per tutti (la stessa cosa può essere utile per qualcuno e dannosa per qualcun altro, utile in una certa circostanza e non in un'altra, etc.). Per questo ogni volta occorre compiere un'accurata analisi del contesto in cui ci si trova con tutti i suoi aspetti e variabili, prima di operare una scelta che deve essere utile *sia* in funzione della *quantità degli effetti benefici* che comporta *sia* in funzione della *maggioranza delle persone*.

Questo significa che *l'utile in sé non può essere un criterio ultimo*, in quanto rischia di piegarsi in soggettivo, agli interessi del singolo, con la conseguenza che ci si ritroverebbe di nuovo ad affermare l'uguale valore e legittimità di ogni descrizione e paradigma, o peggio ancora, di ogni azione. In altre parole, il relativismo compie tale esito perché interpreta e utilizza le categorie dell'utile-danno e dell'efficacia pratica valorizzando *unilateralmente* la dimensione soggettiva della relazione pragmatica (dove "soggetto" può essere il singolo, un gruppo ristretto di persone o anche una maggioranza) e ciò a scapito di altri fattori (come la quantità di utile e la maggioranza di persone, a cui – a riprova della necessaria complessità dell'operazione – possono aggiungersene altri, ad

²⁹ L'altro criterio individuato è quello estetico: chi cerca la verità spesso cerca anche la bellezza, l'ordine e la simmetria nel campo che sceglie di investigare senza preoccuparsi di ulteriori possibili conseguenze.

esempio la *qualità* dell'utile). Da questa sorta di degenerazione del pragmatismo deriva sul piano eminentemente pratico non solo l'amoralismo (assenza di ogni regola morale perché ciò che conta è la realizzazione del proprio utile soggettivo), ma anche l'immoralismo (inevitabilmente: avendo a che fare con relazioni, alla realizzazione del proprio utile corrisponde spesso quella del danno altrui).

3.6. *Il pragmatismo: possibile terza via?* *Per un'etica della situazione*

A me sembra che, al contrario, in un'ottica pragmatica, ci possono essere valutazioni utili che superano il proprio limitato, soggettivo e puntuale interesse, in una visione in cui il soggetto stesso si colloca liberamente. Si tratta di individuare sul piano pratico, strettamente connesso a quello teorico, posizioni che permettano di evitare da una parte gli esiti relativistico-soggettivistici e dall'altra certe posizioni assolutistiche, basate su principi e criteri rigidi.

In questo contesto, sembra opportuno considerare l'etica della situazione proposta da Schillebeeckx:

L'etica della situazione è un'interpretazione filosofica e teologica della morale, in cui viene messo in evidenza come idea fondamentale che il contenuto di ciò che sotto l'aspetto morale è bene o male non può trovare la sua ultima e reale definizione in norme generali e astratte che valgono, senza eccezione, per tutti gli uomini, ma soltanto nella situazione pratica con la quale la persona reale viene messa a confronto in un rapporto esistenziale³⁰.

Quella espressa è una posizione equilibrata, che deve essere mantenuta tale. Alcuni invece accentuano il dato soggettivo-esperienziale, proponendo in tal modo un'etica della situazione *estrema*: poiché la situazione in cui ogni individuo si trova è unica, non rinnovabile e quindi non suscettibile di generalizzazioni, «le norme astratte e generali non hanno *assolutamente alcun* valore normativo o almeno hanno un valore normativo *non assoluto*»³¹. Si ripropone qui una visione relativistica: se la situazione di ogni individuo è unica, nel senso forte del termine, ogni individuo avrebbe un'etica, per così dire

³⁰ E. SCHILLEBEECKX, *L'etica della situazione*, in AA.VV., *I grandi temi del concilio*, Paoline, Roma 1965, pp. 885-907.

³¹ Ivi.

personale, prodotta su misura, con la conseguenza che ci troveremmo di fronte ad innumerevoli *etiche* diverse e in tal modo anche lo stesso concetto di etica cadrebbe, lasciando il posto ad una sorta di indistinto arbitrio individuale. Siamo di fronte alla stessa dinamica analizzata a livello teorico: l'estremizzazione di una relatività.

La versione equilibrata dell'etica della situazione, presentata da Schillebeeckx, pone invece come centrale il concetto di *situazione*. Questo termine non risulta univoco, in quanto diverse sono le situazioni a cui si fa riferimento, ma è possibile indicare un tratto comune:

situazione indica qualcosa della maniera propria di esistere dell'uomo, è un concetto *antropologico*, che definisce anche la "natura" dell'uomo. La natura è l'effettiva e intera risultante di tutti i fattori spaziali e temporali in cui la personale libertà dell'uomo è impegnata; essa rivela la corporeità della persona umana e tutto ciò che a questa è connesso; l'essere nel mondo, in modo concreto per ogni individuo: questo essere-in-questo-mondo-concreto-qui-ed-ora³².

La situazione non è dunque solo la circostanza esterna, ma tutto ciò che è connesso all'uomo, tutto ciò con cui egli entra in relazione. L'accento infatti è posto sull'*orizzonte di riferimento imprescindibile* di tutti i giudizi, sia conoscitivi sia etici, che è l'uomo in quanto esistente in un dato contesto, caratterizzato da specifiche relazioni. L'etica della situazione, così intesa, pone dunque l'accento sulla *relazione come condizione fondamentale* del darsi dell'umano e delle cose in generale.

I caratteri specifici della situazione che l'Autore delinea fanno emergere come alla base di tale proposta ci sia un'ottica essenzialmente realista:

- la *fatticità*, cioè 1.1. la situazione impone ad ogni uomo inevitabilmente di essere situato; 1.2. essa non è stata creata da noi, almeno non direttamente; l'uomo, prima che possa prendere posizione liberamente, viene sospinto dalla situazione verso una determinata prospettiva; nessuno può agire al di fuori dei condizionamenti della "situazione oggettiva" (anche quando può, alla fine, rifiutarli, in quanto la situazione glielo permette);

- l'*unicità*, ossia il fatto che ogni situazione, essendo caratterizzata da aspetti specifici e da specifiche relazioni tra di essi, risulta diversa da ogni altra e dunque unica;

³² *Ibid.*, p. 886.

- la *variabilità* come conseguenza del secondo carattere: la situazione è soggetta ad una continua mutazione; l'uomo non ha una natura invariabile, ma una storicità, ossia lo sviluppo ed il mutamento appartengono all'essenza stessa dell'uomo;

- *l'invito e il richiamo etico* provenienti dalla situazione: la situazione è un appello alla persona, un appello al valore. In questa ultima caratteristica emerge come la "situazione" non sia un'entità astratta, ma, al contrario, qualcosa che chiama in causa e sollecita *concretamente e direttamente* l'azione personale. In tal modo, la situazione stessa diventa la norma etica oggettiva: è a partire da ciò che la situazione, *data e oggettiva*, richiede che deve generarsi un certo tipo di azione e non un altro.

Tutto ciò porta alla costruzione di *paradigmi* di riferimento *condizionati* dall'individuazione di particolari relazioni. Su questa base si apre la possibilità di esprimere giudizi razionali sulle relazioni stesse, valorizzandone alcune ed eliminandone altre, in base alla loro capacità di dare un (possibile, o probabile o praticamente certo) apporto positivo alla situazione sulla base di una adeguata spiegazione. Siamo dunque di fronte a una ipotesi positiva perché il giudizio sulle relazioni non è arbitrario, ma sottoposto a *forme di controllo razionali* che spingono ad una continua revisione critica e integrazione del paradigma formulato sulla base dell'analisi fenomenologica della situazione concreta. L'etica della situazione si configura in sostanza come una critica all'interpretazione *puramente* concettualistica del pensiero umano, a favore di una visione che valorizza il legame *pratico* con una realtà oggettiva *particolare*, a partire dalla quale è possibile stabilire regole e norme che non siano astratte ed assolute, ma adeguate e opportune a seconda della situazione considerata. Tuttavia l'applicazione di questa soluzione presenta diverse sfumature, il che non la rende certo immune dal rischio di possibili "forzature" unilaterali: come si è già accennato, essa «in molti casi si risolve in un completo annullamento di tutti i momenti concettuali della conoscenza umana e proprio per questo degenera in relativismo»³³.

Per questo bisogna ribadire che ogni volta occorre compiere un'accurata analisi del contesto in cui ci si trova in tutti i suoi aspetti e variabili, prima di operare una scelta che si consideri utile; occorre anche essere, per dirla ancora con Moore, «molto intelligenti e bene informati,

³³ *Ibid.*, p. 891.

come pure *dotati di sufficiente autocontrollo da cedere ad un'argomentazione che va contro i propri interessi*³⁴ in favore di un bene comune. Si tratta dunque di far valere sempre il ruolo di una razionalità *applicata* al piano pratico, capace di “classificare” le diverse situazioni e il comportamento e/o l'azione corrispondentemente più adeguati senza eccedere in “particolarismi”, ma delineando un quadro *per quanto possibile* oggettivo.

In conclusione

Alla luce di questa breve discussione sono emersi alcuni dati, che possono essere riassunti in un essenziale punto teorico di fondo. La radice del relativismo è da rintracciare nella estremizzazione di un atteggiamento che individua nella realtà multiformi relazioni, a partire dalle quali è possibile guardare il mondo da angoli diversi e fornire differenti descrizioni di uno stesso fenomeno. L'esito relativistico si ha quando non si valorizza la *relazione stessa in quanto tale*, ma si conferisce più importanza a uno dei due termini in essa implicati (in genere il soggetto) e così si ottiene uno sbilanciamento e quindi una posizione unilaterale in cui un termine diventa fisso e assoluto, tale da rendere dipendente e relativo soltanto l'altro. Inoltre, l'esito relativistico si ha quando le relazioni non sono giudicate e classificate gerarchicamente e le si considera tutte sullo stesso piano; così si assume una posizione rigida in quanto si afferma l'assoluta validità di ogni relazione in quanto relazione (quindi di ogni descrizione), spostando il problema dall'impossibilità di preferire un criterio all'altro (alla base del relativismo dell'Uguale Validità) all'impossibilità di classificare le diverse relazioni individuate, che conduce necessariamente alla stessa ottica relativistica.

La relazionalità dei fattori, se si evitano unilateralizzazioni, rappresenta al contrario un guadagno positivo per la riflessione teorico-conoscitiva, in quanto elemento chiave per cogliere, e per dar ragione di, le varie sfaccettature del reale; questa relazionalità va distinta dal

³⁴ MOORE, *Tolleranza e scienza*, cit., p. 69. Corsivo mio. È questo il pericolo che l'Autore vede nella costruzione di un modello democratico nel XX secolo. Ma a ben pensare tale problema era già stato individuato da Platone che non a caso nel modello ideale della *Repubblica* aveva posto i filosofi, in quanto uomini sapienti e saggi, come guida dello stato.

relativismo che al contrario si caratterizza come una fuga da un serio impegno conoscitivo e pratico.

È qui che si gioca quella sottile, ma decisiva, differenza tra l'atteggiamento relativistico (e quelli ad esso in vario modo connessi: anti-realismo, costruttivismo, immoralismo) e le altre posizioni, per così dire "pluralistiche" (prospettivismo, pragmatismo, etica della situazione), che cercano di dar conto della molteplicità delle relazioni e delle differenze, all'interno di una comune prospettiva che non si stanca di far valere la ragione come strumento critico e "di controllo" (sempre perfettibile) e il principio di realtà nello stesso tempo come limite e apertura. È in tal senso che posizioni come queste se mantenute, in un'ottica relazionale, possono costituire "una terza via" tra gli estremi del relativismo e dell'assolutismo.

FRANCESCA EUSTACCHI
via Carlo Santolini, 26
62020 - Belforte del Chienti (MC)
francesca.eustacchi64@gmail.com

Abstract

Questo breve saggio indaga il fenomeno pervasivo del relativismo nei suoi principali aspetti, teorici e pratici, mettendone in evidenza i limiti e distinguendolo da altre posizioni che spesso vengono confuse con esso poiché assumono un'ottica relazionale e pluralistica. L'intera operazione si basa sulla valorizzazione di una differenza concettuale di fondo, quella tra relativismo e relazione: la visione della realtà come un sistema complesso, fatto di relazioni, non comporta un approdo relativistico in quanto è possibile determinare in modo oggettivo e stabile le relazioni stesse. Ciò permette di uscire dalla trappola del binomio relativismo-assolutismo e di individuare vie alternative praticabili per una migliore comprensione del reale.

This short essay examines the pervasive phenomenon of relativism in its main aspects: the theoretical and practical ones. The paper underlines its limits and tries to distinguish it from other stances often confused with relativism because of their relational and pluralistic perspective. The whole operation is based on the conceptual and

fundamental difference between “relativism” and “relation”: the vision of reality as a complex system built on relations does not implicate a relativistic outcome, as it is possible to determine relations in an objective and stable way. This allows us to get out of the relativism-absolutism binomial by individuating alternative pathways for a better understanding of reality.

Parole chiave

Verità, relativismo, relazione, prospettivismo, sistema, etica della situazione

Keywords

Truth, relativism, relation, perspectivism, system, situation ethics



**RICOGNIZIONE SULLE PUBBLICAZIONI
DI TEOLOGIA SACRAMENTARIA NELLA RIVISTA
DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO
E DELL'ISSR MARCHIGIANO.
ABSTRACT DI ARTICOLI PUBBLICATI DAL 2007 AL 2016.
(Parte seconda)**

Francesca Benigni*

In questa seconda parte portiamo a termine la raccolta degli *abstract* della Rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” relativi ai numeri pubblicati dall’anno 2007 all’anno 2016.

Negli anni in esame una maggiore attenzione è stata posta sulla centralità dell’Eucarestia, analizzata a partire dal dato biblico, attraverso i numerosi saggi dei professori Gasperoni, Comastri, Fattorini, Frulla e Salvatori, ma anche in chiave antropologica, grazie agli studi dei professori Brambilla, Scola, Galeazzi, Giacchetta, Florio, Sanna e Alici. L’attenzione all’Eucaristia nasce anche in occasione dell’organizzazione e realizzazione del Convegno Eucaristico Nazionale intitolato: “Signore, da chi andremo?”, svoltosi nella città di Ancona, spunto di un approfondimento sacramentale anche in chiave ecumenica.

L’indagine sull’Eucaristia a partire dal dato biblico è possibile e necessaria per poter andare alla ricerca della matrice biblica della sacramentalità stessa. Il dato biblico fondamentale che emerge dai vari studi è quello dell’Eucaristia quale dono che ci rende “un solo popolo nelle cui vene spirituali circola l’amore di Dio”. L’attenzione è, infatti, posta sul libro degli Atti degli Apostoli e, quindi sul cammino iniziatico delle prime comunità cristiane, soprattutto paoline, quale percorso di conversione e slancio missionario, svolto con lo stile dei “servi inutili”. Servi generosi e consapevoli, attraverso cui la comunità acquisisce la sua identità e che, nel servizio, esprime gratitudine verso il suo Signore, che gratifica i suoi “servi” di un rapporto personale. Viene analizzata proprio l’esperienza comunitaria delle prime chiese cristiane, qualificate come tali dal legame sacramentale e mistico che le unisce a Cristo risorto.

* Collaboratrice dell’Istituto Teologico Marchigiano. Dottoranda al Pontificio Ateneo Sant’Anselmo di Roma.

Un'analisi che parte dalle loro antiche origini giudaiche, in virtù del principio teologico fondamentale dello stretto legame fra Antico e Nuovo Testamento.

Alcuni saggi, sempre a partire dal dato biblico, analizzano i vari ministeri nella Chiesa delle origini, affiancati da altri studi i quali approfondiscono, dal punto di vista propriamente sacramentale:

- la questione del *carattere*, esaminandone dal punto di vista storico e rituale la formulazione teologica;
- la *prassi ecclesiale*, che deve sempre, necessariamente, partire da una intenzionalità eucaristica;
- la *ritualità*, nei termini di una formazione liturgica che favorisce una maggiore vicinanza al mistero del Cristo celebrato, sia per i laici (con una particolare attenzione al sacramento del Matrimonio), per i ministri ordinati, che per gli istituti di vita contemplativa.

L'analisi dal punto di vista antropologico favorisce la comprensione dello stretto rapporto fra Eucaristia e vita quotidiana: accompagnare l'uomo nell'inserire la propria vita nel ritmo liturgico. L'attenzione è posta su quegli ambiti cui tutta la Chiesa è stata invitata a riflettere, affinché il sacramento eucaristico sia luogo di crescita della fede, delle vocazioni e delle missioni, perché è esso a far riscoprire ai credenti la loro missione ecclesiale. I saggi, infatti, approfondiscono gli elementi essenziali della teologia eucaristica, collegandoli agli elementi del quotidiano (gli affetti, il lavoro, la cittadinanza, la giustizia, la dimensione corporea...), del desiderio e della fragilità.

Particolare attenzione è stata posta anche alla ricerca sulla sacramentalità in ottica ecumenica. In particolare, i saggi dei professori Cogoni, Valentini e Florio presentano la vita liturgica e la teologia sacramentale del mondo ortodosso, analizzando anche alcuni pronunciamenti delle chiese greco-ortodosse e romana-cattolica circa l'ecclesiologia e la liturgia eucaristica, intesa quale centro e apice della Chiesa e del cosmo.

Di notevole interesse anche gli studi filosofici sulla fenomenologia Eucaristia, attraverso la presentazione delle tesi di alcuni importanti pensatori quali J. L. Marion, M. Henry, M. Blondel, X. Tilliette e K. Hemmerle.

In conclusione, la rivista è stata, ed è tutt'ora, occasione per un approfondimento serio e meticoloso della teologia sacramentaria. Il periodo, relativamente lungo, dà la possibilità di analizzare l'evolversi della stessa disciplina teologica, dalla nascita della Chiesa, passando per

le prime definizioni conciliari e i testi patristici, attraverso la riforma liturgica e l'attuale sviluppo teologico, cogliendone le difficoltà, ma soprattutto le ricchezze.

Caratteristica fondamentale, che la rende un "oltre" al quale ogni studioso potrà attingere, è data dalla visione multi e interdisciplinare con la quale le tematiche sono state presentate. Un *piccolo tesoro* di grande valore, che potrà essere punto di partenza per ulteriori ricerche e studi di tutte le discipline teologiche, prima fra tutte la teologia sacramentaria.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 30 (2008)

AGOSTINO GASPERONI, *Per una teologia biblica sacramentaria. La questione del metodo*, pp. 8-19.

Lo studio vuole mostrare la possibilità di una Teologia biblica sacramentaria a partire dalla definizione di teologia biblica. La sacramentalità, quale indagine tematica trasversale a tutta la Bibbia, emerge lungo la traccia di alcune terminologie prescelte.

Tale tipo d'indagine terminologica trae fondamento dall'uso del termine "sacramento", di origine latina, che quindi non trova riscontro nella Bibbia, scritta in ebraico, aramaico e greco.

La possibilità di tale indagine tematica è data dal fatto che un tema non è mai identificabile con un solo termine unico, ma solo attraverso una reale e chiara distinzione tra messaggio biblico e linguaggio biblico. Essa procede in modo ermeneutico-induttivo, rispettoso cioè di ciò che la Bibbia dice e di come lo dice, attraverso indagini esegetiche testuali e terminologiche, sulla sacramentalità in generale o sui singoli sacramenti. Ne deriva l'obiettivo della teologia biblica sacramentaria: mostrare come il linguaggio sacramentale e la realtà sacramentale trovino nella Bibbia la propria origine, indiretta e remota.

I testi guida per le corrispondenze indirette tra il linguaggio sacramentale specifico e le analogie bibliche sono il brano di 1Cor 10,1-11 e la Costituzione Conciliare sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum* ai nn. 2 e 13. Essi sono il fondamento ermeneutico per un percorso di teologia biblica sacramentaria, per andare alla ricerca della matrice biblica della sacramentalità in quanto tale e dei sacramenti stessi, essendo essa il denominatore comune del settenario sacramentale; unito all'altro principio teologico-fondamentale del rapporto unitario fra Antico e Nuovo Testamento.

Parole chiave

Teologia, bibbia sacramentaria, esegesi, metodologia.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 30 (2008)

DANIELE COGONI, *Salvezza onnicomprensiva di Cristo tra protologia ed escatologia cosmica nella recente riflessione cattolica e ortodossa a partire dal dato biblico*, pp. 20-49.

Lo studio espone la convinzione, cattolica e ortodossa, che tutto l'annuncio e la predicazione di Gesù vada considerato nei termini di una salvezza onnicomprensiva a carattere escatologico che ha il suo centro proprio in Lui. Tale salvezza trae forza dal suo rivolgersi alla storia (la salvezza si proietta indietro e in avanti nel tempo sino a inglobare la realtà protologica ed escatologica) e alla creazione (la salvezza donata da Cristo è riferita alla totalità degli esseri, salvezza cosmica-universale, in cui la redenzione implica una cosmoteosi, cioè il rapporto di comunione senza confusione dell'uomo e del cosmo con Dio Trinità).

L'autore pone l'accento sul legame tra cosmologia e salvezza a partire da alcuni brani biblici, in particolare At 3,19-24, dai quali emerge una soteriologia onnicomprensiva, per la quale la mediazione sacramentale dell'universalità della salvezza operata da Cristo va compresa a partire dalla duplice distinzione tra la straordinaria azione immediata e l'ordinaria azione mediata di Dio, Infatti sebbene Egli agisca ordinariamente attraverso la Chiesa e i sacramenti, tuttavia resta libero di agire direttamente su livelli extra ecclesiali ed extra sacramentali. In ogni caso il Cristo, Verbo Incarnato, agisce come Uomo-Dio e quindi come primo sacramento in cui trovano senso d'essere la sacramentalità della Chiesa e dei sacramenti.

Il testo offre inoltre la presentazione di alcuni pronunciamenti delle Chiese greco-ortodossa (attraverso Bartholomeos I) e romano-cattolica (attraverso Benedetto XVI), che portano alla deduzione di alcune visioni comunemente condivise:

- primordialità ed eccedenza di Cristo, mediatore dell'originaria azione creatrice di Dio, mediatore dell'assunzione redentiva e salvifica di tutto il creato in Dio e mediatore dell'azione ricapitolatrice di Dio;

- l'universo come un grande organismo vivente con a capo il Cristo, per mezzo del quale Dio sarà tutto in tutti e in tutto senza confusione;

- la Chiesa quale organismo vivente del Cristo totale, luogo sacramentale in cui si realizza in pienezza la cosmoteosi;

- la Liturgia Eucaristica, quale sorgente, centro e apice della vita della Chiesa e del cosmo.

Parole chiave

Salvezza, protologia, escatologia, mediazione, cosmoteosi.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 33 (2009)

FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *L'Eucarestia, sacramento per la vita del mondo*, pp. 5-24.

Trattasi della prolusione all'anno accademico 2009-2010 dell'Istituto Teologico Marchigiano, dove l'autore, a partire da Giovanni 6, tratta il rapporto tra Eucaristia e vita quotidiana.

Un primo aspetto analizzato è il rito e la sua necessità antropologica: esso ha il compito di strutturare il desiderio, in quanto, mediante il rito, la libertà riconosce e si rapporta al significato etico e religioso del suo agire. Diviene allora necessario accompagnare l'uomo nella ritualità della vita quotidiana, ma anche nell'inserire la vita nel ritmo liturgico. Un secondo aspetto è dato dalla sottolineatura del fatto che l'incontro con Gesù purifica il desiderio di fame dell'uomo, svelandola come fame e sete di Dio. È una pedagogia del segno e del rito: riscatta il desiderio e lo apre alle esperienze fondamentali dell'esistenza, al ritrovamento di se stesso e all'incontro con gli altri, introducendo al mistero con gradualità e preghiera. Terza tappa della riflessione sta nel riconoscere Gesù come il "Pane disceso dal cielo". La contemplazione/accoglienza del mistero pasquale è il momento di verità del sacramento cristiano. Quarto aspetto è l'Eucarestia come azione della Chiesa: la struttura della ritualità cristiana è il riconoscimento dell'azione di Gesù che si fonda e si attua salvificamente nell'azione sacramentale, che costituisce la Chiesa come il segno reale della sua presenza pasquale. Ultima tappa è l'Eucaristia quale sorgente della Chiesa: il rito/sacramento, proprio perché è il gesto della Chiesa, è il luogo della crescita della fede e delle diverse figure dei carismi, delle vocazioni e

delle missioni. L'Eucaristia non solo dà un volto al credente, ma fa trovare a ciascuno dei credenti il proprio volto, la propria immagine, la missione ecclesiale: entrare nel cammino del Pane di vita, cibarsi di Gesù ed essere costituiti nel popolo dei disepoli.

Parole chiave

Antropologia, Eucarestia, desiderio, rito, segno.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 34 (2010)

FRANCESCO NASINI, *Il rapporto Chiesa e Liturgia nel pensiero di Lambert Beauduin*, pp. 74-95.

Lo studio espone il pensiero liturgico di Beauduin sul rapporto inscindibile fra Liturgia e Chiesa. Egli definì la liturgia come il culto della Chiesa. Da tale definizione si evince la considerazione della Chiesa come realtà fondamentale e la liturgia è qualificata come esercizio del sacerdozio di Cristo. Un sacerdozio personale, collettivo e gerarchico.

Fonte di ogni sacerdozio è il Cristo glorioso, il quale esercita il proprio sacerdozio nella dimensione umana e storica in cui vive la Chiesa. In tal modo il teologo rileva la relazione vitale che sussiste tra l'evento Cristo e il culto della Chiesa. Nella funzione sacerdotale il Cristo ricapitola in sé tutta l'umanità redenta. Mentre il carattere gerarchico rileva l'importanza della presenza di un ministro della Chiesa. Nella sua riflessione Beauduin dedica particolare attenzione al sacrificio eucaristico quale fonte indispensabile della vita della Chiesa, che unisce umano e divino in mirabile comunione. Tale sacrificio richiede un ministero sacerdotale, si attua nelle forme rituali solenni e comporta un'oblazione materiale. Egli mette in evidenza l'aspetto riguardante il sacrificio di lode e soprattutto il fine: la comunione con Dio.

Nel rapporto reciprocamente costituito tra Chiesa ed Eucaristia, Beauduin vede all'opera una forma di liturgia che esercita un'azione e un ruolo fondanti nei confronti della Chiesa, perché è dall'Eucaristia che si libera la forza che unisce tutta la Chiesa, facendone una comunità saldamente unita nei suoi ministri e nei suoi fedeli laici.

Parole chiave

Culto, Liturgia, Sacerdozio, Rito, Sacrificio, Movimento liturgico.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 34 (2010)

DANIELE COGONI, *I Santi Misteri. Vita liturgica e nucleo sacramentale secondo l'Ortodossia*, pp. 96-120.

Lo studio parte dai due fondamenti peculiari della dimensione sacramentale dell'Ortodossia, ossia l'ecclesialità, sorgente di tutta la vita dei credenti, e la Liturgia, esperienza inscindibile di Parola e Sacramenti. Per la Chiesa Ortodossa la liturgia è la stessa fede pregata e vissuta dalla Chiesa in comunione con i Padri. Lo studio mostra come l'Eucaristia è inseparabile dalla Chiesa, sempre unite in un rapporto pericoretico. L'Eucaristia, infatti, in quanto "corpo di Cristo", "Sacramento della divina umanità", è concepita come il Sacramento dei Sacramenti e sorgente di tutti gli altri sacramenti. Essa unisce al Signore e fa partecipare alla vita divina del Corpo di Cristo, cioè la Chiesa. Inoltre produce effetti concreti rimettendo i peccati, donando la vita eterna e introducendo nell'attesa escatologica del ritorno di Cristo. Per i teologi dell'Ortodossia, è proprio la centralità data dall'Eucaristia che permette di dare ragione della Chiesa come comunione di Chiese. Egli parla di un'unità reale tra la Chiesa ortodossa e cattolica data dalla validità del sacerdozio e dei sacramenti, anche se permane una divisione sul piano canonico che rende quest'unità misconosciuta e condizionata, mancando ancora il reciproco riconoscimento della giurisdizione. Anche se il teologo ortodosso ritiene che tale unità va ricercata, in quanto già donata, nel contesto di un amore ecclesiale, immagine della Trinità.

Parole chiave

Ecclesialità, liturgia, sacramentalità, Mistero, comunità.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 34 (2010)

PAOLA MANCINELLI, *Eucaristia e fenomenologia*, pp. 121-156.

Lo studio presenta il pensiero di Michel Henry, secondo cui la questione del "come" della manifestazione scandisce il reciproco richiamarsi di fenomenologia e teologia. Il come della manifestazione, in teologia, è connotato dalla parola e dal gesto, mentre il fenomeno è la modalità stessa del darsi dell'essere. Quest'ultimo lascia vedere ciò che nella sua manifestazione è annunciato. È questa la connessione, dal punto

di vista teologico, con il *Logos* che indica il “raccolgente dell’essente”, ciò che lascia vedere, raccogliendo, l’essente, nel suo differire da questo. Secondo Michel Henry la fenomenicità della Parola è “la fenomenicità della fenomenicità stessa”. Questa fenomenizzazione avviene nel linguaggio, attraverso cui Dio si designa agli uomini. Ma ciò avviene anche nel corpo, guidando così la riflessione verso una comprensione filosofica dell’Eucaristia, dove il mistero della presenza di Cristo si fa evidente in un apparire puro, dietro il cui silenzio la Parola scompare, anch’essa pervenuta al suo vertice. L’essenza della manifestazione è, a un tempo, nascosta dietro l’opacità di un frammento di materia, il pane, in quanto fenomeno del mondo. Avere un corpo è possibilità di relazioni, possibili perché il primo atto di esistenza creaturale è proprio la relazione. Il corpo di Cristo è completamente manifesto nella specie sacramentale, senza più scissione fra parola e gesto. L’evento della donazione di Cristo continua a dire la manifestazione originaria, rivelando nell’atto del dono il rendersi presente di Dio secondo la sua stessa vita. Essa antecede ogni tempo umano e sancisce in modo inequivocabile l’iniziativa indisponibile di Dio. Questa presenza di Cristo nel memoriale della Parola e della Cena è inoggettivabile, poiché fenomenologicamente deborda dalla presa dell’oggetto fenomenico-coscienziale, per il fatto di incarnare una verità ulteriore: la Verità del mistero di Dio. Pertanto si affida al simbolo. In conclusione, proprio in virtù di questo nucleo eucaristico, la filosofia può meglio riflettere su un’ontologia che connota l’essere come mistero e come dono.

Parole chiave

Eucaristia, fenomenologia, ontologia, manifestazione, donazione, realtà, transignificazione, corpo.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 35 (2010)

ANGELO COMASTRI, *L’Eucaristia come dono di amore*, pp. 13-22.

Si tratta della relazione tenuta da mons. Comastri in occasione del Convegno dei delegati nazionali per il Congresso Eucaristico Nazionale “Signore, da chi andremo?”.

Il suo intervento parte dall’Eucaristia come dono e opportunità per risvegliare “lo stupore eucaristico” in tutti i cristiani, spiegandone meglio il significato.

Nella sua riflessione l'autore mostra, a partire dal brano di Giovanni 13, come tutta la vita di Gesù sia amore e testimonianza dell'onnipotenza di Dio. Ed è nel gesto della lavanda dei piedi che Dio rivela l'onnipotenza dell'amore.

L'altro dono di Gesù è l'Eucaristia. Un dono fatto, citando san Paolo, "nell'attesa del suo ritorno" che prepara a questo ritorno ed educa a vivere aspettandolo. Ciò implica che per accogliere tale dono occorre un atto di umiltà, affinché esso ci renda un solo popolo nelle cui vene spirituali circola l'amore di Dio.

Occorre vincere per tornare alla novità sorgiva del Cenacolo, come testimoniano molti santi quali santa Madre Teresa di Calcutta e san Francesco d'Assisi.

Parole chiave

Eucaristia, Dono, Stupore eucaristico.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 35 (2010)

ANGELO SCOLA, *Eucaristia e condivisione*, pp. 23-33.

Si tratta della relazione introduttiva alla sessantunesima Settimana Liturgica nazionale. Essa tratta dell'importanza della celebrazione quotidiana dell'Eucaristia, del rapporto tra Eucaristia domenicale e feriale e l'impronta eucaristica dell'esistenza cristiana. In ogni circostanza o rapporto la presenza eucaristica di Cristo dovrebbe brillare come l'Evento che spalanca al desiderio di Dio.

Una riflessione sull'Eucaristia per la vita quotidiana non può non tralasciare gli elementi essenziali della teologia eucaristica: celebrazione sacramentale, presenza reale, sacrificio, Chiesa come *res sacramenti*, ma anche gli elementi del quotidiano, quali gli affetti e il lavoro; perché la presenza di Gesù riempie il presente di ogni uomo: è una presenza nel qui e ora. Importante è anche la natura di memoriale propria del sacramento, poiché l'evento eucaristico è celebrato nel presente, ma originariamente e per sempre radicato nella storia. Con riferimento agli affetti, mons. Scola intende quegli elementi costitutivi dell'amore, quali la dimensione del corpo, legata alla dimensione del desiderio. La riflessione parte da un dato di fatto: l'Eucaristia è Corpo del Signore. Questo ci permette di riconoscere il legame fra linguaggio somatologico (del corpo) e quello nuziale. Il legame con la dimensione del lavoro è data dalla teologia del

rito che ci insegna che l'Eucaristia è sempre azione eucaristica (dono accolto nella propria libertà che mette l'uomo in relazione). In tal modo l'uomo impara che il suo è un co-agire con il Creatore, che è relazione.

Ultima dimensione è quella del sacrificio: nell'offerta sacramentale della Pasqua ogni fedele è chiamato a offrire se stesso e il mondo intero. Il sacrificio eucaristico così ci educa ad accogliere la condizione della prova, seguendo il Signore.

Parole chiave

Azione liturgica, teologia eucaristica, antropologia, vita quotidiana.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 35 (2010)

CARLA CANULLO, *L'Eucaristia nella fenomenologia dell'amore di Jean Luc Marion*, pp. 36-43.

Il saggio vuole mostrare come nella fenomenologia della donazione di J. L. Marion l'Eucaristia è presente nella sua azione trasformante l'amore, anche se non è esplicitamente messa a tema.

Secondo l'autrice, Marion sostiene che la fenomenalità del sacramento è possibile perché la sua possibilità sta in Colui che, donandosi, ne istituisce la fenomenalità stessa, la capacità di essere fenomeno nel quale si dà Colui che si dà.

In tale prospettiva l'Eucaristia dà alla filosofia un particolare modo di intendere la temporalità, di pensare il tempo: il passato come memoriale, il presente come un oggi cui il memoriale dà senso e realtà, il futuro come tensione, mirando il senso eucaristico alla Parusia. Si tratta del coinvolgimento dell'Eucaristia con l'uomo che è reso capace di vedere nelle specie eucaristiche il "di più" che vi si manifesta. È la carità, definita da Marion come fenomeno incrociato, lo sguardo che ci rende capaci di vedere il dono e il presente per ciò che è, capace, cioè, di rendere visibile la comunione di una dualità.

L'Eucaristica incrocia il tempo presente e porta alla luce la fenomenalità dell'uomo e gli mostra il suo volto rigenerato.

Parole chiave

Fenomenalità del sacramento, dono, comunione.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 35 (2010)

GIULIANO SANSONETTI, *L'Eucaristia nella fenomenologia della vita di Michel Henry*, pp. 44-51.

La riflessione mostra il tentativo di risposta di M. Henry alla domanda su che cosa il Cristianesimo considera verità. Il filosofo si concentra sul nesso profondo fra via, verità e vita. Secondo Henry, un'affermazione essenziale del cristianesimo è che la verità che gli è propria può rendere testimonianza di se stessa. È la verità di Dio, che si rivela come vita. L'unica Vita da cui tutto ciò che esiste trae origine. Al concetto di vita, Henry lega anche il concetto di persona, a partire dall'identità di Dio che si rivela in tre Persone.

La sua comprensione dell'Eucaristia, raramente nominata e pur sempre presente, parte proprio da tale riflessione sulla verità del cristianesimo che ha, al suo centro, il mistero dell'incarnazione: capacità di soffrire e patire della carne del Cristo/Figlio quale carne umana. Lo Spirito di vita che dimora sul Figlio incarnato, non si unisce estrinsecamente a una materia già data, ma la trasforma dall'interno, rendendola in tutto e per tutto carne vivente. In ciò vi è anche il punto essenziale per la comprensione dell'Eucaristia come comunione, cioè luogo dell'unione degli uomini tra loro, con Dio.

Parole chiave

Fenomenologia della vita, Eucaristia, manifestazione, Incarnazione.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 35 (2010)

GINO FATTORINI, *Iniziazione cristiana nella comunità degli Atti degli apostoli*, pp. 52-97.

Lo studio indaga il fatto dell'iniziazione cristiana nelle prime comunità cristiane che solo dopo l'evento pasquale, hanno la consapevolezza di avere il *Kyrios* al centro. Scopo del testo lucano è quello di attuare un programma d'iniziazione cristiana imperniata attorno al battesimo, indirizzato a una comunità che sta perdendo il fervore degli inizi, ma anche a coloro che dalla loro iniziazione catecumenale desiderano un contatto sempre più vivo con Cristo.

A partire dal Battesimo, porta d'ingresso e punto di avvio dell'iniziazione cristiana, Luca guida il lettore nella verifica della solidità

della fede. Lo fa riferendo il cammino iniziatico delle prime comunità, così come quello di Paolo, esemplare percorso di conversione e slancio missionario, protagonista di un annuncio a tutto campo, una totale immersione in Cristo. Si tratta della visione di una comunità, con i suoi evangelizzatori, che tratta il cammino di ogni comunità cristiana.

Parole chiave

Battesimo, iniziazione cristiana, evangelizzazione.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 35 (2010)

GIOVANI FRAUSINI, *La mistagogia: nuova evangelizzazione dei battezzati*, pp. 98-107.

Il saggio presenta la mistagogia come celebrazione del sacramento, in quanto occasione di nuova evangelizzazione che ha un cardine essenziale nella rappresentazione misterica dell'evento salvifico.

Tre i punti principali per definire la mistagogia: celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, catechesi-omelia quale spiegazione dei sacramenti, teologia della liturgia. L'autore, a partire dalle tesi di Mazza, ritiene ancora oggi necessario un cammino mistagogico in quanto, per molti battezzati, essere cristiani coincide con un insieme di valori e opere buone, lontani dall'incontro con il Signore risorto.

Ovviamente si tratta di una nuova mistagogia rispetto a quella dei Padri, che aiuta a interpretare i riti alla luce degli eventi salvifici della storia della salvezza e a introdurre al senso dei segni contenuti nei riti stessi, in quanto la mistagogia è azione trinitaria: è nella liturgia che il mistero nascosto è svelato e donato.

Parole chiave

Mistagogia, celebrazione, Mistero.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 36 (2011)

GIOVANNI FRULLA, *Esperienze di vita comunitaria nel giudaismo antico*, pp. 26-44.

Attraverso l'analisi di alcune tappe decisive del Giudaismo (Alessandria comunità della diaspora, la comunità dei Maccabei,

Qumran), il saggio aiuta a comprendere meglio come la predicazione di Gesù e la diffusione della dottrina cristiana porti a nuove forme di comunitarietà.

L'excursus mostra la forte esperienza comunitaria, in ambito giudaico antico, che presenta come caratteristica comune il ruolo fondamentale della Scrittura, anche se non ancora nel suo canone definitivo. Essa è necessaria al popolo per cogliere la propria origine, ma anche per giudicare la validità di un insegnamento o condotta di vita.

A tali comunità anche il cristianesimo deve molto, offrendo a esso il contesto utile all'interno del quale approfondire lo studio dei testi sacri, che sono alla base della cultura occidentale.

Parole chiave

Comunità, giudaismo, Sacra Scrittura, sacramentalità.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 36 (2011)

GINO FATTORINI, *Il sistema simbolico degli Atti degli Apostoli*, pp. 45-71.

Lo studio vuole mostrare come anche negli Atti degli Apostoli sia presente un sistema simbolico, partendo dalla considerazione che la via simbolica è un modo privilegiato per dire Dio.

A partire dall'analisi di come gli Atti dicono Dio, l'autore indica alcune immagini considerate come simboli dell'attività di Dio in mezzo al popolo, ma anche dell'attività di Gesù risorto, a cui si applicano diversi simboli in quanto il Signore glorioso della nuova comunità, nonché dello Spirito Santo, i cui simboli danno particolare incisività alla sua attività, confermandolo quale fonte inesauribile delle nuove comunità.

Attraverso la capacità rievocativa del linguaggio lucano, l'evangelista dona un ritratto efficace dell'identità degli Apostoli, quali evangelizzatori. Luca fa comprendere così l'azione della Parola nel cuore dei credenti, attraverso i verbi dell'accoglienza, sostenendo così l'opera di evangelizzazione e aprendo a essa vie sempre nuove.

Parole chiave

Esegesi biblica, simbolismo, evangelizzazione, sacramentalità.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 36 (2011)

PIETRO MARANESI, *Il carattere sacramentale. Percorso storico e problematiche aperte*, pp. 72-91.

Si tratta di un excursus storico sulla formulazione teologica del carattere sacramentale fatta dalla coscienza di fede della Chiesa.

Suddiviso in due periodi, dai primi secoli fino al Concilio di Trento e dal Vaticano II a oggi, la comprensione teologica del carattere è analizzata nei testi dell'Antico Testamento (sigillo), nel periodo patristico (Crisostomo e Agostino), nel periodo scolastico (Pietro Lombardo, Bonaventura e Tommaso), nei testi del Concilio di Trento e Vaticano II.

Analizzando i riti liturgici dei tre sacramenti che conferiscono il carattere, anche nella situazione odierna il saggio, in conclusione, mostra come la questione del carattere ponga una serie di problematiche e tensioni teologiche: la separazione fra battesimo e cresima, che inserisce un doppio carattere; la sacralizzazione del sacramento dell'ordine, con l'attribuzione di un carattere a scapito del sacramento matrimoniale. A livello antropologico viene invece sollevata la questione della comprensione dell'indelebilità (fisica) del carattere, in rapporto al concetto-realtà di anima.

Parole chiave

Carattere sacramentale, sigillo, sacramentaria generale, rito.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 36 (2011)

MARIO FLORIO, *Aspetti ecumenici in preparazione al XXV Congresso Eucaristico nazionale "Signore, da chi andremo?". L'Eucaristia per la vita quotidiana*, pp. 94-127.

Il saggio s'inserisce in quello che è stato il cammino di preparazione al XXV Congresso Eucaristico Nazionale, svoltosi nella città di Ancona, il quale ha posto l'accento sul Mistero della persona di Gesù nel suo perenne donarsi attraverso l'Eucaristia per la vita quotidiana del credente, della comunità cristiana e del mondo.

È l'invito a rianimare la quotidianità (affettività, fragilità, educazione, lavoro e festa, cittadinanza) in senso cristiano. L'autore pone l'accento sulla prospettiva ecumenica della tematica, soprattutto con il

mondo dell'Ortodossia, essendo Ancona per sua natura "porta verso l'Oriente". La riflessione muove dalla considerazione dell'ecclesiologia eucaristica in ambito ortodosso a partire dagli studi teologici, liturgici e pastorali. Riflessione che deve spingersi fino a raggiungere e conoscere la prassi eucaristica della comunità ortodosse. Ciò perché nel movimento dall'Eucaristia alla vita quotidiana si soffre ancora delle divergenze dottrinali che non permettono una piena comunione fra Cattolici e Ortodossi nei sacramenti e nel ministero. La diversità di comprensione della proesistenza di Gesù nel sacramento dell'Eucaristia influisce anche sulla diversa concezione del rapporto tra culto e vita. Nella logica della *fractio panis*, non basta accogliere credenti di confessioni diverse, ma occorre entrare in comunione con Cristo per aprirsi a nuovi stili di vita, essendo il gesto eucaristico gesto di donazione radicale e totale del Signore che chiama i suoi discepoli alla comunione.

Parole chiave

Ecclesiologia eucaristica, antropologia teologica, divinizzazione, sacramento del Regno, Divina Liturgia.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 36 (2011)

GIORGIO CARINI, *Culto eucaristico e venerazione delle immagini: la visibilità di Dio tra Oriente e Occidente*, pp. 128-142.

Il saggio tratta del problema della sacramentalità dell'immagine, affrontata in modo differente fra Occidente e Oriente.

Il desiderio di vedere Dio è radicato nella condizione umana e la visibilità di Dio è una condizione necessaria alla salvezza: "Chi ha visto me ha visto il Padre". Sino al Concilio di Nicea II il culto delle immagini è patrimonio comune tra Oriente e Occidente; è la prassi liturgica a segnare percorsi differenti che portano l'Occidente verso il culto eucaristico e a considerare le immagini come fonte d'ispirazione religiosa e non più come sacramentali degni di venerazione, mentre l'Oriente, da parte sua, intensifica la venerazione delle icone, radicalizzata nella loro somiglianza al prototipo. Entrambi, culto eucaristico e venerazione nelle immagini, sebbene con notevoli differenze, trovano un punto d'incontro nel rispondere all'esigenza dell'uomo di vedere e incontrare Dio. Un incontro che si compie nella liturgia eucaristica.

Parole chiave

Culto eucaristico, icone, venerazione, sacramentalità.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 36 (2011)

GIANCARLO GALEAZZI, *Eucaristia nel tempo dell'uomo: il lavoro*, pp. 143-159.

Il saggio è incentrato su due relazioni fondamentali: tra lavoro e persona/società e tra lavoro ed Eucaristia. Nella prima parte l'autore propone una definizione di lavoro a partire dalla Costituzione Italiana e dal Magistero della Chiesa mettendo in luce la rilevanza del lavoro nei termini di dignità personale e cittadinanza democratica. Da tali relazioni prende spunto la seconda parte, più incentrata sul rapporto eucaristia e lavoro nell'ottica della partecipazione sociale.

Necessario è affermare un approccio eucaristico al lavoro, adottando una prospettiva lavoristico-integrale che tenga insieme approcci diversi (economico, politico, filosofico, etico e religioso), ma anche logiche diverse, dalla produttiva alla partecipativa.

Fondamentale è la valorizzazione del principio lavoro come principio antropologico, che trova nella celebrazione eucaristica la sua legittimazione e nello spirito e sensibilità eucaristica il conseguente impegno che i cristiani devono assumere a livello individuale e comunitario. Tutto ciò a partire dai principi basilari dell'insegnamento sociale della Chiesa: giustizia, bene comune e gratuità. Il saggio suggerisce una bibliografia specifica.

Parole chiave

Eucaristia, lavoro, impegno etico, dottrina sociale della Chiesa.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 36 (2011)

FRANCESCO GIACCHETTA, *Blondel e l'Eucaristia. Dal vinculum lebniziano alla rivisitazione pancristica del panteismo*, pp. 162-173.

Il saggio indaga il pensiero filosofico di M. Blondel riguardo alla fede a partire dalla prospettiva cristologica. Per Blondel, l'Eucaristia invita la filosofia a ripensare la relazione tra immanenza e trascendenza.

Egli radica la sua riflessione nella ricerca storico filosofica inerente l'ipotesi di Leibniz del *Vinculum*, ciò che rende sostanza l'insieme: Dio può, con un atto di volontà, applicare un legame piuttosto che un altro tra le monadi e i fenomeni; è l'unità originale e indecomponibile nel corpo.

Blondel riprende Leibniz quando mette in corrispondenza le essenze ideali con l'intelligenza di Dio, e il *vinculum* con la sua volontà, riconducendo la volontà divina alla carità del Verbo incarnato e, poi, il Cristo al *vinculum*. Il legame sostanziale è un effetto della volontà divina dell'Incarnazione, cioè la volontà di un Dio che vuole rendersi passivo nella sua creazione vedendola attraverso una sensibilità umana.

Parole chiave

Eucaristia, pancristismo, *Vinculum*, legame sostanziale, filosofia.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 36 (2011)

GIANCARLO GALEAZZI, *Xavier Tilliette: l'Eucaristia nella filosofia contemporanea*, pp. 174-180.

La relazione presenta il testo di X. Tilliette "Eucaristia e filosofia". Si tratta di un testo di notevole importanza per l'elaborazione di una nuova disciplina denominabile *sacramentaria filosofica*, dedicata soprattutto all'Eucaristia, a integrazione della cristologia e dell'ecclesiologia filosofiche. Una filosofia strettamente legata alla teologia eucaristica, che utilizza categorie eucaristiche in campo filosofico (simbolo e rito), ma anche nel senso di mediazione teoretica chiarendo la destinazione filosofica dell'Eucaristia.

Parole chiave

Eucaristia, filosofia, teologia eucaristica, metafisica eucaristica.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 37 (2011)

MARIO FLORIO, *L'Eucaristia, sacramento della fragilità di Dio? Fragilità: cifra globale dell'attuale condizione umana*, pp. 121-126.

Il saggio focalizza l'attenzione sul rapporto fra Eucaristia e fragilità, considerando che la fragilità può rappresentare una chiave di

lettura fondamentale per comprendere la condizione globale dell'uomo contemporaneo.

La prospettiva della fragilità della vita umana ci mostra quanto questa sia preziosa, da considerare, da promuovere, da proteggere e salvaguardare come valore incommensurabile. Queste relazioni, ove vige la logica del dono e dell'agape, annunciano già il mistero eucaristico: vita di Dio spezzata per gli uomini.

A partire dalla lettura di Giovanni 6, l'autore ci mostra come l'Eucaristia è, appunto, il sacramento della "fragilità" di Dio, sacramento della sua tenerezza, che raduna gli uomini nella comunione del suo amore. Una tenerezza che ci rivela la perfezione di Dio.

Parole chiave

Eucaristia, fragilità, tenerezza.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 38 (2012)

GIOVANNI FRAUSINI, *Il sacerdozio del popolo di Dio nel rito della consacrazione monastica della Congregazione sublacense benedettina della provincia italiana*, pp. 23-46.

Lo studio presenta il rituale della consacrazione monastica della provincia sublacense italiana, attraverso il metodo della *lex oranti* intesa come Parola in annuncio-attuazione mentre si celebra, come ritualità, come ritmi e tempo della vita e forme culturali di comunicazione della fede. Si tratta di un sacramentale che si colloca in continuità con l'identità cristiana perché situata nel solco del Battesimo. La vitalità della Chiesa non si esaurisce nel settenario sacramentale, ma si esprime anche in altri segni salvifici che, come la consacrazione monastica, sacramentale consacratario, si pongono in relazione con i sacramenti e in particolare con l'Eucaristia, all'interno della quale si celebra.

Parole chiave

Sacramentale consacratario, ritualità, battesimo, popolo di Dio, sacerdozio battesimale, consacrazione.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 38 (2012)

GIAN LUCA PELLICIONI, *“Et nos credidimus charitati”*: *l’esperienza dei Cenacoli Sacerdotali o presbiterii, nelle diocesi di Ripatransone e Montalto*, pp. 67-110.

Lo studio approfondisce l’esperienza dei “Cenacoli Sacerdotali”, tra il 1935 e il 1950 nelle diocesi di Ripatransone e Montalto, un movimento di rinnovamento della vita e della pastorale dei sacerdoti, un’esperienza di vita comune, con la Carità come regola, per un’autentica azione pastorale. In particolare l’autore racconta il periodo iniziale dell’esperienza nel tentativo di far emergere i principali tratti spirituali, a partire dalle fonti a disposizione. Dallo studio si evince la caratteristica di vocazione “nel” sacramento e “dal” sacramento dell’Ordine, ma anche un forte amore per la Chiesa. Fine di tale vocazione è la cura pastorale delle anime. Base e garanzia di tale vocazione è l’esperienza di vita comune. Tale esperienza di vita viene poi confrontata dall’autore con i documenti del Magistero più recente, nel segno della formazione permanente, della vita comune e di una possibile Regola spirituale di vita per i sacerdoti.

Parole chiave

Sacramento dell’ordine, regola di vita, formazione permanente, vocazione, santità.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 38 (2012)

FRANCESCA BENIGNI, *“La santa e divina liturgia”*. *L’Eucaristia fondamento della vita della Chiesa nella teologia ortodossa*, pp. 111-124.

Il saggio presenta la “Santa e Divina liturgia” ortodossa secondo il pensiero di A. Schmemmann. Guardando al mondo ortodosso viene anche presentata l’ecclesiologia eucaristica: riscoprire l’unità della Chiesa che nasce proprio dal Sacramento dell’Eucaristia. Nella visione ortodossa, la celebrazione eucaristica mette in contatto la dimensione terrena e celeste, all’interno di un atto di culto nel quale si rinnova e conferma l’unità dei cristiani, che formano l’unico corpo di Cristo proprio grazie alla realtà della comunione divina. È necessario tornare a vivere l’Eucaristia come continua trasfigurazione della propria vita che orienti anche la

dimensione etica, facendo riscoprire alle Chiese locali la loro appartenenza all'unica Chiesa, corpo di Cristo.

Parole chiave

Ecclesiologia eucaristica, Divina Liturgia, rito, sacramento, Regno.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 39 (2012)

GINO FATTORINI, *Il sistema simbolico degli Atti degli Apostoli*, pp. 11-41.

Si tratta della seconda parte del saggio sulla missione della Chiesa nel racconto degli Atti, iniziato nel n. 36 della rivista. Analizzando i tre sommari dei capitoli 2, 4 e 5 degli Atti, emergono i tratti della Chiesa: lo stare insieme, la lode a Dio e la simpatia del popolo, la perseveranza e la concordia. Emerge anche l'analisi dei ministeri nella Chiesa: i diaconi, i presbiteri e i missionari, gli "eletti-chiamati-salvati". Dal saggio si evince come i membri della Chiesa, consapevoli di essere fondati su Cristo, hanno come ideale la vera fraternità poiché immersi in Lui. A motivo del Battesimo essi sono "messi a parte", cioè santi, e professano Cristo come salvatore: è il legame sacramentale e mistico con Lui e la testimonianza esteriore di questo legame a qualificarli come cristiani.

Parole chiave

Simbolismo, battesimo, chiesa, *koinonia*, *diakonia*, ministeri.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 39 (2012)

NATALINO VALENTINI, *Eucaristia, bellezza e trasfigurazione un confronto ecumenico con la Slavia ortodossa*, pp. 43-58.

Lo studio presenta il legame fra Eucaristia e trasfigurazione nella tradizione liturgica della Slavia ortodossa. In essa i cristiani sono santificati attraverso la luce trasfigurante della grazia. Ogni Divina Liturgia è infatti una pedagogia dell'ascolto e della visione che purifica e rende degni dell'incontro con Dio; in ogni suo dettaglio essa è un continuo rimando verso la sorgente della deificazione. La tradizione ortodossa custodisce gelosamente le forme canoniche della Divina Liturgia, considerandola un evento mistagogico, perché la vita liturgica e

sacramentale è la fonte viva di un autentico cammino ascetico. Ed è attraverso essa che la persona umana attinge alla fonte della deificazione; partecipando ad essa ogni fedele è realmente presso Dio (realismo mistico). Vertice dell'economia sacramentale è l'Eucaristia, in cui il mistero di Cristo è ricapitolato e si è riconciliati con Dio. L'incontro con l'Eucaristia è incontro con la luce gioiosa e trasfigurante della Pasqua, dove il cristiano viene trasfigurato in Colui che accoglie.

Parole chiave

Ortodossia, Divina Liturgia, trasfigurazione, divinizzazione, rito.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 39 (2012)

MARIO FLORIO, *Introduzione al mistero della Chiesa, Corpo di Cristo*, pp. 59-63.

La relazione mostra il ruolo fondamentale del Mistero eucaristico tra le azioni dell'agire ecclesiale. Esso è il luogo ove il pane è spezzato e l'amore di Dio si fa dono per la vita e la salvezza del mondo. Ogni comunità ecclesiale dovrebbe rivisitare la sua azione pastorale a partire da un'intenzionalità eucaristica, assumendo tale intenzionalità come stile e come prassi di tutto il suo agire ecclesiale. In tal modo l'Eucaristia, e il rapporto con essa, può essere considerato ben oltre il solo riferimento all'iniziazione cristiana. In una tale prassi diventa importante il ministero di accompagnatore, in analogia alla figura biblica di Anania con Paolo.

Parole chiave

Intenzionalità eucaristica, Eucaristia, evangelizzazione.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 40 (2013)

GINO FATTORINI, *Gli Apostoli "servi" del Regno di Dio negli Atti degli Apostoli*, pp. 27-51.

Lo studio evidenzia come negli Atti, le figure degli Apostoli emergano come "servi" di Dio e del popolo; dunque non servi nell'ottica romana o palestinese dell'epoca, ma "servi del Regno di Dio". Gli Apostoli emergono come coloro che divenuti figli nel Figlio si mettono al servizio per una scelta di amore e che, nel servizio, trovano l'occasione

per esprimere gratitudine verso Colui che li gratifica di un rapporto personale. Gli Apostoli realizzano concretamente l'ideale del servo con atteggiamento gioioso, teso alla *martyria* del Risorto. Tutto il percorso degli Atti li vede, infatti, protagonisti quali annunciatori generosi, inseriti nelle prospettive del Regno che sono chiamati a servire.

Parole chiave

Testimonianza, insegnamento, evangelizzazione, servizio.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 40 (2013)

GIOVANNI FRAUSINI, *Le metafore: una luce tra la Chiesa-sacramento e i sacramenti*, pp. 53-78.

Il saggio mostra l'utilizzo della metafora nella Scrittura, nella Tradizione e nel Magistero, usata per esprimere la realtà della fede cristiana. Essa è legata al vissuto delle persone e della comunità, occorre quindi una pre-comprensione da parte di chi le riceve e cautela da parte di chi la usa. Riguardo alla sacramentaria, le metafore aiutano a cogliere ciò che accade nell'azione salvifica della Trinità, ma anche a istaurare nuove relazioni e stili di vita coerenti con il dono ricevuto e celebrato, essendo i sacramenti fonte della vita cristiana. In particolare l'autore fa riferimento alle metafore utilizzate nella *Lumen gentium* per descrivere la Chiesa, i suoi rapporti e l'azione salvifica sacramentale. La metafora, infatti, aiuta l'essere a entrare in rapporto con il mistero mediante la forza delle esperienze e a imprimere nella persona l'evento della salvezza.

Parole chiave

Simbolo, Metafora, Sacramentalità, Fenomenologia.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 40 (2013)

CHIARA MARIA ZAPPA, *L'attuazione della riforma liturgica del Concilio Ecumenico Vaticano II nel contesto di vita contemplativa delle sorelle povere di Santa Chiara in San Severino Marche*, pp. 79-93.

Lo studio analizza la ricezione della riforma liturgica, quindi del Concilio Vaticano II, all'interno della comunità di vita consacrata delle

sorelle povere di Santa Chiara in San Severino Marche, attraverso la lettura dei documenti conciliari e delle lettere e articoli della Federazione Clarisse Marche e Abruzzo.

La riforma liturgica ha voluto essere un ritorno alle fonti più antiche della Chiesa unendo la Tradizione e i cambiamenti in atto nella Chiesa e nella società in cui l'uomo vive. Questo ha permesso alla comunità una vicinanza al mistero del Cristo celebrato, ma anche ai bisogni degli uomini aprendosi all'intera umanità, dando sostegno all'evangelizzazione.

Parole chiave

Riforma liturgica, Eucaristia, vita contemplativa, evangelizzazione,

Sacramentaria & Scienze Religiose, 41 (2013)

FRANCESCO GIACCHETTA, *La nuova evangelizzazione. A partire dalla Gaudium et spes*, pp. 9-21.

Il saggio tratta del documento conciliare *Gaudium et spes*, dandone una rilettura che guarda al presente, cioè alla sua attualità, nell'ottica della missione della Chiesa, essendo proprio i segni dei tempi il tema forte della Costituzione. Ed è proprio la lettura dei segni dei tempi ad esprimere il carattere sinodale, cioè il "camminare insieme" del popolo di Dio, segno di una spiritualità di comunione che inizia con un'intensa conversione personale al mistero della Trinità. Categorie fondamentali diventano così il laicato e la laicità. Rileggere il Concilio e ad esso attingere è recuperare un rinnovato vigore nell'annuncio del Vangelo.

Parole chiave

Laicato, Chiesa, mondo contemporaneo, conversione, Trinità.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 41 (2013)

GIANCARLO GALEAZZI, *Eucaristia e cittadinanza*, pp. 23-35.

La relazione, nell'ambito dell'Eucaristia per la vita quotidiana, tratta della duplice appartenenza del cristiano nell'ottica dell'attiva partecipazione sociale.

In particolare, affronta il nesso tra Eucaristia e società, come modello di cittadinanza, attraverso l'esame del pensiero di Sturzo, Dossetti, Sorge e la Pira. L'Eucaristia mette in condizione di promuovere l'umanizzazione dell'uomo nella consapevolezza che una comunità è il luogo in cui le diversità individuali e collettive la potenziano, se convergono al bene comune. Il sacramento eucaristico ricorda alla *polis* il suo destino di comunità di persone: l'esercizio di cittadinanza si traduce quindi nella partecipazione politica.

Metafora della cittadinanza è il banchetto: Cristo, facendosi nostro cibo, ci assimila a sé e noi ci trasformiamo in Lui. L'attuale situazione richiede un cambio paradigmatico, eucaristico (nonché fraterno); una nuova civiltà dell'amore dove l'Eucaristia deve farsi criterio ispiratore.

Parole chiave

Eucaristia, cittadinanza, politica, democrazia, banchetto.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 41 (2013)

GIOVANNI VARAGONA, *Contributi per un progetto di catechesi per l'iniziazione cristiana ad assetto gestaltico*, pp. 37-73.

Si tratta della presentazione di un progetto catechistico per l'iniziazione cristiana in assetto gestaltico. È la proposta di un'esperienza di fede attraverso determinati strumenti educativi che favoriscono la conoscenza profonda di sé, il contatto con il proprio cuore. Strumenti che prevedono ambienti privilegiati per l'educazione alla fede, che resta comunque sempre un dono.

La compatibilità tra teoria della *Gestalt* e l'educazione alla fede è data da alcune categorie fondamentali: consapevolezza, responsabilità, armonia dell'ambiente e completezza dell'esperienza. Strumenti privilegiati risultano allora essere l'attenzione alla persona e l'aspetto relazionale.

La seconda parte dell'articolo presenta la sperimentazione concreta del progetto messo in atto.

Parole chiave

Iniziazione cristiana, *Gestalt*, rinnovamento della catechesi, pedagogia religiosa.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 41 (2013)

FRANCESCA BENIGNI, *La formazione liturgica in Romano Guardini*, pp. 75-87.

Il saggio, dopo una breve biografia del teologo Romano Guardini, presenta il suo pensiero circa la liturgia e la necessaria formazione a essa correlata, a partire da due testi fondamentali dell'autore: "Formazione liturgica" e "Lo spirito della liturgia".

Guardini pone l'attenzione sulla liturgia come atto che coinvolge l'uomo nella sua totalità: corpo e spirito, dimensione personale e comunitaria. Egli presenta la liturgia come un agire che è preghiera. Soggetto della formazione liturgica diventa allora l'intera comunità credente, affinché l'uomo diventi sempre più uomo. Tale formazione deve guidare a un rapporto vivo con le cose, deve far sperimentare la loro essenza naturale, affinché questa diventi portatrice di un significato soprannaturale.

Le riflessioni di Guardini sono ancora molto attuali, stimolanti proprio per comprendere la liturgia come luogo d'incontro con Dio da parte delle persone e della comunità; le azioni liturgiche rigenerano la comunità attraverso ciò che essa compie e ciò che Dio compie in essa.

Parole chiave

Formazione liturgica, educazione, liturgia, azione liturgica.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 42 (2014)

VIVIANA DE MARCO, *Il metodo fenomenologico e il suo riflettersi in teologia. Klaus Hemmerle; una possibile prospettiva*, pp. 10-23.

Lo studio intende presentare, a partire dal pensiero di K. Hemmerle, il riflettersi del metodo fenomenologico nel rapporto fra sacro e pensiero, nello specifico della sacramentaria.

Il metodo fenomenologico porta Hemmerle a cogliere il manifestarsi dell'essere nel mistero trinitario. Lo sguardo si apre verso una nuova fenomenalità: la struttura dell'essere si rivela come reciprocità, poiché Dio stesso è reciprocità. Tale reciproco accogliersi intratrinitario diventa il modello per l'accoglienza tra gli uomini.

Se il battesimo è la porta per immettersi nella Trinità, nell'Eucaristia si esprime l'eterno darsi del Figlio ad opera del Padre. In senso fenomenologico s'intende che nell'Eucaristia si manifesta la sostanza che si attua nel dono di sé: la sostanza è "per l'amore". Si prospetta così un modo di vivere trinitario: vivere l'amore reciproco e sperimentare la presenza di Cristo, poiché la reciprocità dell'amore si manifesta come il più intimo segreto del Dio trinitario.

Parole chiave

Fenomenologia, teologia sacramentaria, battesimo, Eucaristia, ontologia trinitaria.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 42 (2014)

GINO FATTORINI, *Paolo "corre" per Cristo e per il Vangelo*, pp. 24-45.

La riflessione coglie il servizio di Paolo alla luce della feconda stagione missionaria apostolica ed esamina l'elemento della "corsa", così come emerge dagli Atti degli Apostoli e dalle Lettere paoline. È Paolo stesso a proclamarsi servo in atto e descrive lo stile del suo servizio con la corsa: egli corre verso il suo padrone e Signore Cristo.

Gli elementi principali risultanti dal saggio sono quelli della totalità, della disposizione interiore e dell'inutilità. Il risvolto positivo del riconoscersi veri servi e l'affermarlo con lo slancio di chi si definisce servo inutile è scoprire, con le parole di Paolo, che "tutto è grazia".

Parole chiave

Servizio, dimensione interiore, missionarietà.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 42 (2014)

ATOS BRACCI, *Architettura e liturgia nella Chiesa contemporanea*, pp. 46.80.

La ricerca presenta alcuni concetti basilari per chi ha il compito di progettare e realizzare una Chiesa.

Riflessione di partenza dell'autore è che un progettista deve partire da due posizioni opposte: l'involucro esterno e la distribuzione liturgica e

assembleare interna. La Chiesa cattolica di rito romano, infatti, è anzitutto un luogo che accoglie un gruppo o una comunità di persone convocate in un dato tempo per celebrare un mistero nel rito liturgico nel nome di Dio, tramite Cristo, autentico sacerdote. Quindi il luogo interno della Chiesa deve essere idoneo per tale evento, perché, quando l'architettura liturgica perde tali riferimenti liturgici, annulla completamente la potenzialità di avvicinare l'uomo a Dio. I riti e le strutture non devono solo realizzare, ma anche significare, perché la vera luce è quella del cuore, che Cristo è venuta a portare. Progettare una chiesa richiede competenze da parte del committente, dell'architetto, ma anche la partecipazione della comunità a cui è affidata.

La seconda parte della ricerca presenta alcuni esempi di Chiese contemporanee.

Parole chiave

Architettura sacra, rito, assemblea liturgica.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 42 (2014)

PIETRO MARANESI, *Questo è il mio corpo dato per voi, prendete e mangiate. Spunti per la riflessione sulla "presenza eucaristica"*, pp. 81-96.

Il saggio mostra la performatività del linguaggio simbolico, categoria fondamentale del momento sacramentale cristiano e le dinamiche simboliche compiute da Gesù nell'Ultima Cena. I sacramenti sono la realizzazione del linguaggio antropologico; in essi l'Eucaristia costituisce l'*analogatum princeps* della dinamica performativa posseduta dal linguaggio simbolico. Nel sacramento eucaristico si attua un movimento dal basso verso l'alto in cui la via umana della comunicazione è l'unica possibilità per l'uomo di incontrare Dio e a cui Dio stesso si lega per donarsi a noi. Si tratta del perfetto compimento della dinamica relazionale vissuta dall'uomo mediante il linguaggio simbolico. Questa dimensione sacramentale-simbolica del dirsi dell'amore di Dio costituisce un'articolazione del grande evento simbolico del Verbo fatto carne. La vera performatività del simbolo è l'unione esistenziale tra i due soggetti chiamati di fatto a superare il mediatore stesso (il simbolo) per diventare essi stessi unità simbolica reale dell'intenzionalità dell'uno nell'altro. L'invito di Gesù ai suoi a

prendere e mangiare costituisce lo spostamento dal primo (offerta) al secondo livello del movimento simbolico (accoglienza), evento necessario perché il processo simbolico giunga alla sua verità definitiva. Il riconoscimento del simbolo e l'accoglienza della sua "verità" realizzano un processo interno alla libertà e all'amore del ricevente, processo uguale a quello che ha dato vita all'evento simbolico posto dal Signore. Si tratta della fede nella prossimità di Dio; il mistero dell'amore umile di Gesù continua realmente e veramente nel "Corpo" che celebriamo, per essere nutriti di quella logica di dono e di gratuità.

Parole chiave

Presenza reale, linguaggio simbolico, efficacia performativa, dimensione sacramentale-simbolica, transustanziazione.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 42 (2014)

MARIO FLORIO, *Gesù, il pane e il vino e la profondità dell'essere*, pp. 97-103.

L'articolo è un commento al saggio di P. Maranesi "Questo è il mio corpo dato per voi, prendete e mangiate. Spunti per una riflessione sulla "presenza eucaristica", pubblicato sullo stesso numero della rivista. Esso propone il passaggio da un'ontologia della sostanza, in chiave metafisica, a un'ontologia della relazione, in chiave simbolica. La riflessione pone il nesso fra il momento esegetico, sempre con riferimento al mistero eucaristico, e quello ermeneutico. Tale nesso è individuato nell'ambito del linguaggio simbolico. È questa una riflessione che coinvolge tutta la teologia: dalla cristologia, alla trinitaria, alla sacramentaria.

Parole chiave

Metafisica, simbolo, ontologia, sacramentaria.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 43 (2014)

GINO FATTORINI, *Catechesi ad una comunità di servi inutili*, pp. 22-53.

Il saggio analizza il brano di Luca 17,1-19, con al centro la parabola dei "servi inutili". Esso completa l'indagine iniziata nei due

saggi precedentemente pubblicati dalla stessa rivista. Si tratta di un contributo prezioso per una maggiore comprensione della vita della Chiesa e del servizio/ministero al suo interno. L'analisi esegetica della pericope, infatti, ci fa meglio comprendere la ricchezza della proposta di discepolato da parte di Gesù, che Lui stesso mostra con istruzioni e comportamenti. Atteggimento fondamentale del discepolo è la consapevolezza della propria inutilità per accogliere in pienezza il Regno, cioè Gesù che li ha scelti come compagni di missione. Luca mostra una comunità nella quale i membri più si svuotano di autorità, più saranno generosi nel servizio per il Regno di Dio.

Parole chiave

Servizio, ministero, scandalo, perdono, missione.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 43 (2014)

VALENTINO NATALINI, *Vita consacrata nella Chiesa. Appunti per l'Anno della vita consacrata*, pp. 54-94.

Il saggio presenta la teologia dei consigli evangelici, suggerendo nuove piste di ricerca sul rapporto fra il carattere del segno escatologico della vita consacrata e la dimensione escatologica della Chiesa e dei sacramenti della vita cristiana. Esso si apre con una breve storia dello sviluppo della teologia della vita consacrata, considerata un riflesso della vita trinitaria, quale carisma dello Spirito Santo. La riflessione così avviata, porta al riconoscimento dell'unità duale fra carisma e istituzione, arricchendo lo spessore teologico della vita consacrata: una ricchezza spirituale a vantaggio di tutta la Chiesa, corpo mistico di Cristo, segno della comunione ecclesiale. Sono i tre consigli evangelici a caratterizzare la vita consacrata, essendo essi vie di accesso all'intera realtà della persona e dell'opera di Gesù Cristo; tramite essi si fa propria la forma di vita del Verbo incarnato. Il saggio presenta un'ampia bibliografia organizzata per tematiche specifiche.

Parole chiave

Vita consacrata, ecclesiologia, carisma, consacrazione, consigli evangelici, escatologia.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 43 (2014)

LUCA ALICI, *Peccato e reato, giustizia e sofferenza. Paul Ricoeur e i dilemmi della pena*, pp. 95-103.

La lezione espone il pensiero di P. Ricoeur sul tema della pena, affrontato dal pensatore, nella dialettica tra giustizia e amore, in molte sue opere, soprattutto nelle due edizioni de “Il diritto di punire”.

I due saggi ruotano attorno al rapporto fra piano teologico e piano giuridico e, in chiave più filosofica, sulla riflessione tra colpa e colpevole. Ricoeur rivendica una giustizia niente altro che umana, riconoscendone l'autentica origine trascendente, che è tale solo nella misura in cui lascia spazio alla libertà umana. Il fine della giustizia laica è arrivare almeno fino al pentimento, presa in carico da parte dell'uomo del proprio emendarsi: il pentimento segna il punto in cui la penitenza può avere un'efficacia possibile.

Parole chiave

Peccato, pena, pentimento, penitenza.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 43 (2014)

GAETANO TORTORELLA, *La bellezza del sacramento del matrimonio*, pp. 104-118.

L'articolo tratta la bellezza del sacramento del matrimonio e dà al termine bellezza il senso di felicità, facendo ricorso al significato biblico, dove buono/bello si fondono insieme in un unico significato esistenziale. Scopo della trattazione è offrire una teologia per e con la famiglia, perché la comprensione del mistero di Dio dice qualcosa all'esistenza personale, di coppia e familiare. La riflessione parte dal principio biblico originario, la creazione, e dall'incarnazione stessa essendo il sacramento del matrimonio memoriale dell'evento salvifico. In definitiva la bellezza del sacramento matrimoniale rende l'uomo capace di vivere pienamente l'amore nella comune chiamata alla santità di coppia.

Parole chiave

Matrimonio, creazione, Incarnazione, Redenzione, famiglia.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 44 (2015)

IGNAZIO SANNA, *La sacramentaria e le sfide della rivoluzione antropologica*, pp. 7-16.

Trattasi della prolusione all'anno accademico 2014/2015 dell'Istituto Teologico Marchigiano, dove, attraverso un percorso di antropologia biblica, vetero e neo-testamentaria, si mostra come solo nella condizione d'incorporazione la salvezza può portare a una nuova creazione dell'uomo uno e integrale. Da tale analisi, si rileva il "corpo" come rappresentazione dell'esteriorità dell'uomo, la carne della sua interiorità, del suo cuore, mentre l'io è tutt'uno con il corpo, in quanto l'interiorità è espressa dall'esteriorità. Nella tradizione biblica cristiana il corpo costituisce il territorio del sacro, proprio perché l'uomo è a immagine e somiglianza di Dio per mezzo di Cristo. Garantendo questa dimensione di sacralità e di spiritualità al corpo, esso è rivalutabile come espressione di un mistero vivente.

Parole chiave

Sacramentalità, corporeità, antropologia biblica, salvezza.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 44 (2015)

GINO FATTORINI, *Servizio come testimonianza al Vangelo della grazia di Dio (At 20,24)*, pp. 22-41.

Il saggio presenta una ricerca esegetica sul servizio e sulla testimonianza al Vangelo, tema ispiratore di Paolo nella sua identità di apostolo. L'indagine parte da due vocaboli fondamentali, *dolos* e *diakonos*, analizzati nella prima parte della riflessione. Dall'indagine si evince che il servizio assunto con profonda coscienza costituisce l'esemplificazione di un dato caratteristico della teologia paolina: il Signore fa cose grandi con mezzi deboli. La seconda parte del saggio indaga Atti capitolo 20,24 alla ricerca di un luogo che sottolinei il legame tra l'effettivo esercizio del servizio e la grazia di Dio che lo ispira. Tra i due, l'impegno dell'apostolo (portare a termine la missione) e l'iniziativa di Dio ("ho ricevuto dal Signore"), c'è la *diakonia*: servizio liturgico alla comunità, che Paolo indica con il termine della "corsa".

Questo confronto, fra *diakonia* e testimonianza del Vangelo della grazia di Dio, permette di cogliere il servizio come il più alto dei compiti del cristiano: annunciare a tutti con i fatti della vita che la bontà e la gratuità di Dio hanno invaso la comunità degli uomini.

Parole chiave

Diakonia, testimonianza, grazia, servizio ecclesiale.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 44 (2015)

SAMUELE SALVATORI, *La visione paolina dell'apostolato in 1Cor 1-4*, pp. 42-59.

Il saggio espone la visione di Paolo sul ministero apostolico in 1Cor 1-4, approfondendo la dimensione dell'apostolato e la sua interpretazione alla luce di Cristo crocifisso.

Il brano biblico mostra l'apostolato di Paolo in relazione a Cristo, a Dio e alla comunità. In ordine a Cristo, Paolo rivela come Egli sia l'origine del suo ministero apostolico e al tempo stesso la sua missione di annunciare Cristo crocifisso che sconvolge la logica del mondo e che diventa il fondamento della comunità. L'annuncio di Cristo crocifisso mostra come il ministero di Paolo sia parte del progetto salvifico di Dio. L'apostolo, di conseguenza, si presenta come collaboratore di Dio e come uno strumento attraverso il quale la comunità acquisisce la sua identità. Questa opera di mediazione tra l'opera di Dio e la costruzione della comunità è fortemente sottolineata da Paolo, non solo quale annunciatore del Vangelo, ma anche come "l'ultimo degli apostoli" che vive il Vangelo sulla sua pelle.

Parole chiave

Ministero apostolico, servizio, apostolato, testimonianza.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 44 (2015)

GIOVANNI FRAUSINI, *I diacono, artigiani dell'unità nella carità*, pp. 60-76.

Il saggio approfondisce la natura del ministero diaconale a partire dalla liturgia dell'ordinazione.

Il diaconato fa parte del sacramento dell'ordine, si fonda su Cristo pontefice e lo ri-presenta, dona un carattere indelebile ed è dedizione ai misteri di Cristo e della Chiesa. Esso è stato ripristinato come ministero ordinato destinato al servizio: della liturgia, della Parola e della carità. Quest'ultima è il perno attorno al quale girano le altre.

Inseriti, a proprio modo, nella successione apostolica, i diaconi partecipano all'edificazione della Chiesa facendone, a partire dall'Eucaristia, il luogo della comunione fraterna.

Parole chiave

Diaconato, servizio, ordine, liturgia.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 45 (2015)

GINO FATTORINI, *Eterna è la sua misericordia*, pp. 26-44.

Attraverso l'esegesi del Salmo 136 e l'analisi della comunità che lo prega nella solenne liturgia del tempio, il saggio vuole cogliere il "Volto della Misericordia" che essa contempla.

L'analisi esegetica del testo mostra come la comunità veterotestamentaria, guidata dallo Spirito, canti la Misericordia di Dio e come essa si affidi a Lui per l'interpretazione autentica della propria vicenda. Tutta la storia della salvezza, l'annuncio profetico e sapienziale confluiscono nell'esaltazione della Misericordia in ambito liturgico. Il tutto diventa importante anche per le nuove comunità cristiane, perché non solo il Nuovo, ma anche l'Antico Testamento è un canto alla divina Misericordia, pur se nello stadio di preparazione.

Parole chiave

Misericordia, profezia, sapienza, Storia della Salvezza, liturgia.

Sacramentaria & Scienze Religiose, 45 (2015)

DANIELE COGONI, *Sacra Scrittura e nuzialità. Fondamenti biblici della relazione uomo-donna, del matrimonio e della famiglia, per un percorso di fede e di carità*, pp. 45-75.

Il saggio esamina alcuni testi biblici per meglio comprendere l'evento del matrimonio e di tutta la realtà familiare.

La riflessione individua alcuni aspetti che si possono ricondurre ai fondamenti biblici della nuzialità: l'uomo creatura aperta all'infinito e alla comunione inter-umana; uomo e donna immagine della Trinità, ossia creature dotate di autonomia, relazione, introspezione e autodonazione. Se l'uomo è creato a immagine di Dio, allora egli è creato per essere Amore, come Amore è Dio. Quindi è l'amore l'autentica realizzazione dell'immagine di Dio. Questo amore di Dio è allora il modello dell'amore donato e dunque, nello specifico, il modello della relazione uomo-donna.

La Trinità è allora il fondamento dello stato di vita matrimoniale, inteso come legame d'amore tra le persone.

Parole Chiave

Matrimonio, *Imago Dei*, creazione, Trinità, relazione.

FRANCESCA BENIGNI,
Via Mincio, 4
63074 - San Benedetto del Tronto (AP)
Fanny06@alice.it

SEZIONE “EVENTI”



IL CONVEGNO PER I 750 ANNI DELLA MORTE DEL S. PADRE SILVESTRO

Lorenzo Sena*

Con il Convegno di Studi per i 750 anni della morte di san Silvestro, nei giorni 1-3 giugno 2017, la Congregazione Silvestrina intendeva approfondire la conoscenza del carisma originario del Fondatore, esaminarne l'attualizzazione lungo i secoli e proporre gli elementi essenziali nella situazione attuale della famiglia silvestrina diffusa in cinque continenti.

Mi è sembrato che lo scopo proposto dagli organizzatori del nostro Convegno, sotto la guida sicura di d. Ugo Paoli, sia stato raggiunto, al di là di ogni più rosea aspettativa: si è trattato di tre giornate intense, in un'atmosfera "alta", culturale e spirituale, a livello internazionale. Erano infatti presenti monaci silvestrini da tutti i monasteri italiani ed esteri; monaci e monache benedettine, con la presenza dell'abate primate di tutto l'Ordine Benedettino d. Gregory Polan; studiosi e cultori di storia da più parti. Tutti i relatori hanno confermato la loro fama di ricercatori e la loro competenza sull'argomento; la traduzione simultanea (italiano-inglese), eseguita con grande professionalità da Claudia Catena e Mariella Giorgieri, ha permesso la partecipazione attiva e interessata di tutti i presenti; tantissimi amici e studiosi da Fabriano e dintorni, oltre ogni nostra previsione, hanno seguito con grande attenzione e interesse. La presenza dei vescovi del nostro territorio (mons. Stefano Russo, vescovo diocesano, insieme all'emerito mons. Giancarlo Vecerrica, mons. Francesco Giovanni Brugnaro, arcivescovo di Camerino-San Severino Marche, mons. Claudio Giuliodori) e infine la concelebrazione presieduta dal card. Pietro Parolin, Segretario di Stato di papa Francesco, hanno voluto significare l'inserimento del Convegno tra le iniziative della Chiesa per una attualizzazione dei doni e dei carismi che lo Spirito ha suscitato nella comunità ecclesiale per mezzo dei santi Fondatori.

* Monaco del Monastero San Silvestro Abate di Fabriano, ricercatore e studioso delle fonti della Congregazione Benedettina Silvestrina.

La prima giornata, presieduta dal prof. Luciano Gambucci, è iniziata giovedì 1 giugno alle ore 10 con il benvenuto del priore conventuale d. Vincenzo Bracci e i saluti delle autorità religiose e civili: mons. Stefano Russo, vescovo di Fabriano-Matelica; prof. Luca Ceriscioli, presidente della Regione Marche; Giancarlo Sagramola, sindaco di Fabriano; d. Diego Maria Rosa, abate generale della Congregazione Olivetana; Tommaso Borri, sindaco di Serra San Quirico; d. Francesco Trolese, abate emerito di Santa Giustina di Padova e Direttore del Centro Storico Benedettino Italiano; prof. Gilberto Piccinini, Presidente della Deputazione di Storia Patria per le Marche.

Dopo i saluti, ha introdotto i lavori l'abate generale della Congregazione Silvestrina DOM MICHAEL KELLY, il quale ha sottolineato il motivo e lo scopo del Convegno. Nel pianificarlo egli intendeva che l'evento non fosse semplicemente un esame del passato, ma una valutazione spirituale basata sui principi-guida del Concilio Ecumenico Vaticano II; perciò, dall'esame delle origini deve derivare una attuazione di quei valori nella varie situazioni contemporanee. Questo obiettivo ha guidato tutta la preparazione (cominciata già tre anni fa): inquadrare il movimento silvestrino nel contesto del XIII secolo; far emergere i valori della spiritualità della Regola benedettina, in primo luogo l'importanza della Scrittura, e riflettere su due elementi fondamentali e specifici della vita benedettina, cioè la stabilità e la *conversatio morum* o fedeltà alla vita monastica, nella comprensione e nel significato che essi hanno oggi; esaminare il periodo, critico nella storia di qualunque gruppo, subito dopo la morte del fondatore e l'avvio verso l'istituzionalizzazione; e arrivare alla situazione contemporanea, in cui la maggior parte della Congregazione è in Asia e in Africa, e si prevede che il suo futuro si svilupperà soprattutto in queste aree.

Così l'abate generale ha praticamente elencato gli argomenti che poi i vari relatori hanno sviluppato, e come degna e bella cornice, ha presentato anche i contributi sul piano dell'arte, ringraziando gli artisti che hanno voluto con le loro opere arricchire l'evento.

Infine, ringraziando tutti, si è rallegro per la presenza di un buon numero di partecipanti laici, il che è segno dell'attrattiva che suscita oggi la spiritualità benedettina. E ha concluso: «Il monastero è un luogo dove si cerca Dio. Se i monaci che vi dimorano sono genuini nella loro ricerca, saranno di ispirazione a molti altri che vengono a spendere del tempo nella loro personale ricerca, ed essi stessi ispireranno altri a seguirli».

La prima relazione, dal titolo *La nascita della famiglia monastica silvestrina nel secolo XIII: contesto ecclesiale e religioso* è stata tenuta da DOM MARIANO DELL'OMO (dell'abbazia di Montecassino). Inquadrando il monachesimo silvestrino nel periodo storico, egli ha fatto notare come esso si inquadra nella fase delle riforme monastiche dei secoli XI e XIII: il modello tradizionale di monachesimo, che rispecchiava poi il rapporto Chiesa-Feudalesimo, era in crisi d'identità e appariva la necessità e «l'esigenza di una nuova relazione tra Vangelo e storia»; furono gli Ordini Mendicanti a portare nuovo slancio e fervore. Ricordiamo che Silvestro è contemporaneo di Francesco: «l'anno 1228, lo stesso in cui Silvestro Guzzolini accoglieva a Grottafucile i primi discepoli, papa Gregorio IX il 16 luglio canonizzava Francesco, a soli due anni dalla sua morte». E proprio «di fronte a tali novità - gli Ordini mendicanti e i fermenti di una vivace spiritualità cittadina - che il monachesimo benedettino riscopre i suoi valori originari; distacco dal mondo, contemplazione, penitenza sono di nuovo fattori costitutivi o genetici nelle nuove Congregazioni dei Celestini e dei Silvestrini».

Dopo l'esperienza eremitica, con il formarsi di un nucleo di discepoli intorno a lui, Silvestro costituisce un raggruppamento di monaci e monasteri (una dozzina), diffusi specialmente nelle Marche e nell'Umbria. Pur senza abdicare al carisma originario (la solitudine e insieme la penitenza), il movimento fondato da Silvestro si orientò ben presto verso forme organizzate e istituzionalizzate di vita cenobitica, assumendo anche la cura pastorale delle popolazioni. «Dalla documentazione relativa ai primi anni della nuova famiglia religiosa emerge infatti una compartecipazione d'interessi tra i monasteri silvestrini e i Comuni ubicati tra Marche ed Umbria, in special modo con quello di Fabriano».

E il relatore ha concluso che ciò «testimonia come la maturità cenobitico-benedettina del carisma silvestrino e quindi la sua capacità di radicamento ed irradiazione nello spazio concreto di una regione, abbia costituito la formula vincente di un movimento nato eremitico e consolidatosi cenobitico nel duplice ossequio a Pietro - la Sede Apostolica - e a Benedetto, la cui Regola per la sua stessa natura elastica e dinamica insieme, ancora sette secoli dopo la morte di Benedetto era capace di produrre nuovi frutti di santità».

Il pomeriggio di giovedì 1 giugno ha visto l'intervento di tre monaci del nostro monastero, d. Ugo Paoli, d. Vincenzo Fattorini, d. Lorenzo Sena (che da anni si dedicano con passione allo studio delle nostre fonti), i quali si sono fermati su aspetti specifici della *Vita* di san Silvestro e dello sviluppo della Congregazione dopo la scomparsa del Fondatore.

La relazione di DOM LORENZO SENA, dal titolo *Silvestro sceglie la Regola di san Benedetto*, poneva il problema se effettivamente l'inquadramento del movimento silvestrino nell'*Ordo monasticus* fu una scelta voluta, oppure in qualche modo pilotata o addirittura imposta dall'autorità ecclesiastica, la quale vigilava sui tanti movimenti di "eremiti", "spirituali", "fraticelli", "pauperes Christi" di cui era ricca la regione nel secolo XIII. Dopo aver esaminato il racconto dell'agiografia alla luce del contesto religioso e politico-sociale del tempo, il relatore ha concluso ipotizzando una evoluzione nel progetto di vita di Silvestro. All'inizio forse era uno dei tanti che, in quel periodo di fervore religioso, abbagliati soprattutto dall'esempio di Francesco, cercavano Dio nella solitudine, in una vita eremitica austera, per un ritorno alla semplicità del Vangelo; man mano poi dovette "indirizzarsi" verso la Regola di Benedetto, in seguito ai decreti del Concilio Lateranense IV del 1215, il quale proibiva di fondare nuovi Ordini religiosi, per cui i gruppi monastici dovevano confluire nella tradizione benedettina e, gli altri, o negli Ordini mendicanti oppure nella tradizione agostiniana. Come seconda ipotesi invece, si può supporre che già in partenza Silvestro avesse un chiaro progetto monastico; per cui egli avrebbe dato inizio nelle Marche a uno specifico rinnovamento benedettino eremitico e cenobitico, emulando l'esperienza avellanita (Fonte Avellana si trova a pochi km da Montefano). Si tratta di un monachesimo con note particolari: piccoli gruppi; preferenza per i luoghi solitari (difatti i monasteri silvestrini erano tutti fuori del centro abitato, ma non troppo lontani); gusto della mortificazione corporale e del lavoro manuale; semplicità (da qui il rifiuto del titolo di abate); austerità; povertà, con l'istituto della questua; al tempo stesso, predicazione al popolo delle zone interne e cura dei poveri: un monachesimo nuovo, ma pur sempre un movimento monastico sotto la Regola di San Benedetto. Perciò Silvestro ne cerca l'approvazione canonica che ottiene nel 1248. L'evoluzione successiva dell'Ordine portò dei cambiamenti al progetto originario.

La conclusione del relatore è stata: «Sapremo noi, monaci dei nostri giorni, essere fedeli alla così ricca tradizione che ci è stata

consegnata e nello stesso tempo avere dei fermenti profetici di novità, cogliendo i segni dei tempi, come ci ha detto Gesù? Forse è proprio questa la grande sfida oggi, per la vita religiosa in genere e il monachesimo in particolare».

IL secondo intervento è stato di DOM VINCENZO FATTORINI, dal titolo *La Sacra Scrittura nella Vita di san Silvestro*. Premesso che uno dei criteri principali della letteratura agiografica è la sua ispirazione biblica, il relatore ha sottolineato come la *Vita di San Silvestro* (= VS) è molto ricca da questo punto di vista e ha passato in rassegna i vari rimandi scritturistici utilizzati dall'agiografo per descrivere l'itinerario di Silvestro, nella varie fasi della sua esperienza spirituale, anche nell'operare miracoli e prodigi, fino al suo esodo verso la patria celeste. Appare evidente in Silvestro l'*amor Scripturarum*, che lo conquista fin dalla sua giovinezza, tanto da cambiare l'indirizzo degli studi voluto dal padre, perché «assetato della conoscenza delle sacre lettere». Tale amore per la parola di Dio divenne ancor più intenso in seguito alla scelta monastica; stimolato da essa, lascia il mondo, sceglie la grotta in cui ritirarsi, purifica il monte su cui costruisce il primo monastero e organizza la comunità come un paradiso genesiaco. Soprattutto il cap. 18 della VS dimostra a chiare lettere questa intensa relazione con la Scrittura: si parla dell'abitudine che Silvestro aveva, nel caso si imbattesse in un passo di particolare difficoltà nella meditazione della Parola di Dio, di ricorrere, oltre che alla preghiera, anche all'aiuto di altri; ma qui egli non si reca a uno più esperto di lui, come sarebbe stato logico, bensì a un fratello laico analfabeta, fra Simone, il quale «levando gli occhi al Signore che dona la saggezza ai semplici» (cf. Sal 118,130; Mt 11,25; Lc 10,21), dà la spiegazione richiesta che soddisfa pienamente Silvestro. Abbiamo in questo episodio un mirabile esempio e dell'umiltà di Silvestro e della santità del suo discepolo.

Citando altri passi della VS il relatore ha fatto notare l'ispirazione biblica per tutte le scelte concrete del santo: dalla scelta del luogo, alla costituzione del cenobio, alla domestichezza con il lupo (un tema agiografico presente in molte vite di santi, specialmente dei santi eremiti, a indicare il recupero del rapporto con l'intera creazione che c'era prima del peccato: delizioso il cap. 7 della VS!). Anche nell'operare miracoli e prodigi appare la matrice biblica, soprattutto dei Vangeli; i prodigi hanno la stessa struttura dei miracoli biblici; l'incontro con i malati è quasi sempre provocato da loro stessi che con fede ricorrono al servo di Dio

nella certezza di ottenere la guarigione. Anche il passaggio da questo mondo alla vita eterna ha tipici tratti biblici: la morte è considerata un esodo, un passaggio dalla schiavitù dell'Egitto alla Terra promessa, il paradiso; si evoca esplicitamente il tema della scala di Giacobbe (Gen 28,12), così caro alla tradizione monastica; altro segno della gloria conseguita dall'uomo di Dio è il verificarsi di prodigi anche dopo la sua morte.

Il relatore ha concluso che Silvestro riflette in molti casi i tratti caratteristici dei personaggi della Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento. Così la VS, nel presentare l'uomo di Dio, ricalca il criterio fondamentale, che è quello dell'ispirazione biblica, «conferendogli autorevolezza e attualità nella misura in cui questi testi possono essere ancora oggi fonte di ispirazione per quanti si pongono alla sequela di Cristo "sub regula vel abate" nella Chiesa santa di Dio».

L'ultimo intervento della prima giornata è stato del nostro storico, e organizzatore del Convegno, DOM UGO PAOLI: *Dal carisma all'istituzione: il cammino della Congregazione Silvestrina dopo la morte del Fondatore*. Premesso che negli ultimi 50 anni la Congregazione Silvestrina ha fatto un grande sforzo per lo studio dei primi documenti, allo scopo della riscoperta del carisma originario, il relatore ha ripercorso il cammino dei primi 30 anni della stessa, dalla morte di san Silvestro (26 novembre 1267) al 1298. Come sempre, alla scomparsa del Fondatore succede un periodo di turbamento e di incertezze, perché si tratta di incarnare le intuizioni dell'uomo di Dio nelle situazioni nuove.

Toccò al primo successore di Silvestro, il b. Giuseppe degli Atti, affrontare il periodo di transizione, che fu caratterizzato da una prolungata controversia con il vescovo diocesano Guido di Camerino, che intendeva ingerirsi nella vita interna dell'Ordine di Montefano. Nei cinque anni del governo del priore Giuseppe (1268-1273) non ci furono nuove fondazioni.

Come secondo successore fu eletto Bartolo da Cingoli. Possiamo dire che l'elezione di Bartolo «fu il risultato di un "compromesso" tra due gruppi di monaci: il gruppo dei discepoli che intendevano proseguire "fedelmente" nella linea monastica indicata dal Fondatore e il gruppo di coloro che erano orientati ad attualizzare il carisma di Silvestro tenendo conto della mutata situazione dell'Ordine». Durante il lungo governo (dal 1273 al 1298) di Bartolo si verifica un profondo rinnovamento della

famiglia monastica di Montefano: «scompare progressivamente il carattere eremitico e si accentua la presenza nei centri abitati, mentre Silvestro aveva prediletto i luoghi solitari e isolati; cessa la pratica della questua anche in seguito alle disposizioni del secondo concilio di Lione del 1274; inizia l'esercizio del ministero pastorale (nel 1296 è acquisita la prima parrocchia: Santa Maria Nuova di Perugia)». Ci fa una notevole espansione dell'Ordine di Montefano: i monasteri passarono da 12 a 20, i monaci da 120 a 200. L'inurbamento dei monasteri favorì un crescente inserimento dei monaci di Montefano nella vita civile ed ecclesiastica dell'epoca. Ad esempio, nel 1270 il Comune di Fabriano affida a due monaci di Montefano la cura e l'amministrazione del denaro e delle attrezzature per la costruzione delle nuove mura cittadine. Inoltre i monaci di Montefano ebbero un ruolo importante nello sviluppo della lavorazione della carta, le cui origini, nel territorio, si fanno risalire al secolo XIII: i monaci di Montefano possiederanno cartiere fino al 1725. Nell'ultimo quarto del secolo XIII si affermò il genio del monaco silvestrino fra Bevignate da Cingoli, progettista della fontana maggiore di Perugia (1277-1278), e del primitivo progetto del duomo di Orvieto, poi proseguito da Lorenzo Maitani.

La situazione dell'Ordine di Montefano al termine del governo di Bartolo da Cingoli, cioè nel 1298, rispecchia indubbiamente una fisionomia monastica ben definita e strutturata. Bisogna dire che, pur ispirandosi al progetto monastico del fondatore, Bartolo introdusse delle novità importanti nella prassi e negli scopi iniziali dell'Ordine, che evidenziano una rottura con la tradizione e un adeguamento alle mutate circostanze e alla nuova situazione del movimento rispetto alle origini. Certamente, il lungo governo del priore Bartolo rappresentò per la Congregazione Silvestrina un periodo di notevole espansione geografica e di incremento numerico, e anche di grande vitalità spirituale. «L'eredità di Bartolo, al quale la tradizione ha attribuito il titolo di "beato", fu raccolta da Andrea di Giacomo da Fabriano, quarto priore dell'Ordine (1298-1325), che avrà il merito di dare concretezza giuridica all'opera vasta e molteplice del suo predecessore».

Nel secondo giorno (venerdì 2 giugno) entrambe le sedute (mattino e pomeriggio) sono state presiedute da mons. Stefano Russo, vescovo diocesano.

Al mattino la presenza di ENZO BIANCHI, fondatore della comunità monastica di Bose, ha attratto tanti amici da Fabriano e altrove (veramente la sala si è rilevata insufficiente). Il relatore ha parlato del monachesimo e del suo ruolo nella società attuale: *Il monachesimo oggi tra profezia e storia*. Egli ha ricordato anzitutto l'attuale crisi della vita monastica nell'Occidente cattolico, presentando precise statistiche dei monasteri, da cui appare la diminuzione dei membri e l'invecchiamento. Da qui la domanda: I monaci hanno ancora un futuro? Vi è da dire che «accanto a questa domanda sul futuro del monachesimo, se ne insinua una più radicale: ma il monachesimo è ancora una vocazione necessaria alla Chiesa, è ancora capace di significato? Interrogativo che ne porta con sé altri: che cosa è successo? Perché questa crisi? Non è possibile dare risposte certe né esaurienti, ma alcune parole possiamo dirle con franchezza, proprio per attraversare la crisi in modo consapevole». Il relatore ha provato allora a fare un'analisi, partendo anzitutto dal «volto della vita monastica». Fino ai tempi recenti il monastero era visto come il «paradiso claustrale»; la vita dei monaci come vita di perfezione e di perfetta carità; era considerata una vera superiorità spirituale rispetto alle altre vocazioni nella chiesa. Tutta questa architettura ascetica e spirituale è crollata nell'ora della secolarizzazione, della fine della cristianità; inoltre «nella misura in cui nella Chiesa si è riconosciuta la pluralità delle vocazioni, la chiamata di tutti alla santità, senza vie preferenziali, la radicalità della forma della vita monastica ha perso quell'unicità che per secoli le era stata attribuita». In questo mutamento della teologia della vita religiosa, il monachesimo non ha saputo esprimere il suo *proprium* specifico. Enzo Bianchi è convinto che la crisi non è dovuta alla decadenza spirituale, bensì alla povertà umana; il monachesimo «è un ecosistema: non la santità né altri elementi assicurano sviluppo, ma la vita. Se c'è vita, la comunità cresce; se c'è chi la sa animare, la comunità si sviluppa. Vitalità, energia e convinzione sono assolutamente necessarie perché una comunità cresca e si espanda».

A questo punto egli ha provato a indicare alcune linee perché la vita monastica possa rispondere alla sua vera e autentica vocazione.

- Anzitutto, il primato del Vangelo. Esso «ci chiama a vivere la vita di Gesù, la vita umana di Gesù più che le nostre osservanze o tradizioni. Ed è solo sul Vangelo che noi monaci dobbiamo giudicare se un'osservanza o una tradizione è legittima e giustificata oggi».

- Poi, il segno della comunità-comunione. Oggi c'è un grande riflusso nell'individualismo, anche spirituale; è necessario riqualificare la

vita fraterna; questo è uno dei punti determinanti per la possibilità di vocazioni e percorsi del cammino monastico. «Dall'ascesi, che era il segno distintivo del monaco, siamo passati all'arte del vivere, a una modalità di essere uomini e donne nella forma monastica. Oggi il monachesimo deve inventare una forma di vita comune che contiene la soggettività della realizzazione spirituale, valorizza l'armonia affettiva vissuta *hic et nunc* nella comunità, sa vivere la gioia della vita comune, dell'azione comune, dell'attesa comune».

- Come terza linea il relatore ha indicato la *humanitas*, intendendo il rapporto tra comunità monastica e mondo; specialmente dopo il Concilio il rapporto con la Chiesa locale e con la società è diverso e «la vita monastica non può pensarsi garantita, solitaria sul monte, e non interpellata dai bisogni della comunità cristiana». Si impone qui un «discernimento, che richiede di conservare una distanza dalla pastorale ordinaria, affidata al vescovo e al clero, ma nello stesso tempo una comunicazione cordiale e l'assunzione di eventuali servizi da rendere al popolo di Dio». Soprattutto oggi viene accentuato il ministero monastico dell'ospitalità: accogliere gli ospiti per la liturgia, per la *lectio divina*, per un ritiro di silenzio e preghiera, ecc.; «il monastero diventa spazio di accoglienza degli uomini e delle donne che bussano alla porta: cristiani o non cristiani, credenti o non credenti, certo sempre in ricerca di una vita sensata, di una vita semplice, nella quale possano momentaneamente riprendere il soffio, riposarsi, per ripartire con più forze e meno solitudine nel cammino verso il Regno o nel duro mestiere di vivere».

Ed è proprio insistendo su questo aspetto dell'accoglienza come servizio-*diaconia* alla Chiesa e alla società che Enzo Bianchi ha concluso il suo intervento, invitando e incoraggiando i monaci ad essere «ossessionati» «dal Vangelo e da ciò che esso chiede oggi ai monaci, qui e ora».

Alla relazione di Enzo Bianchi è seguita una nutrita e fruttuosa discussione. È intervenuto anche il *senior* del nostro monastero e della Congregazione, d. Simone Tonini, che ha richiamato il primato della carità.

L'argomento è proseguito in un certo modo quando CECILIA FALCHINI (della stessa comunità di Bose), con una relazione su *Il corpus agiografico silvestrino: struttura e finalità*, ha fatto notare gli scopi che si è proposto l'autore della prima *Vita* di san Silvestro nel presentare l'uomo di Dio.

Il *corpus* agiografico silvestrino consta di quattro biografie: 1) *La Vita di San Silvestro* (= VS); 2) *La Vita del beato Giovanni dal Bastone* (= VGB); 3) *La Vita del beato Ugo* (= VU); 4) *La Vita di san Bonfilio* (= VB).

La relatrice si è fermata soprattutto sulla VS sottolineando alcuni elementi principali. Si nota anzitutto l'insistenza sul tema della preghiera, in tutti le fasi dell'esistenza di Silvestro; in modo tutto speciale, quando, ritiratosi a vita eremitica, si dedicava ai digiuni e alle preghiere (*ieiuniis et orationibus*) con vigilanza (*vigilanter*). Un secondo aspetto, molto rilevante, è il fatto di "governarsi", un "disporre di sé", che - ha rilevato - «mi sembra un elemento molto importante, valido per ogni uomo e cristiano: la vita, una vita umana seria, è data da come uno "governa", dispone di se stesso, da ciò che uno decide, vuole, liberamente, fare di se stesso, della propria vita, dei propri doni, di come uno decide di rapportarsi con gli altri e con il mondo. Una vita umana matura comprende la necessità di compiere delle scelte, e dunque delle rinunce; comporta il volere qualcosa, il decidere di cosa fare dei propri desideri, delle proprie paure, delle proprie emozioni, che non sono un assoluto, ma possono essere governate e, soprattutto, non devono avere il primato sulla nostra persone, rendendoci schiavi».

Per questo bisogna essere vigilianti, come era Silvestro: ecco un altro elemento. La vigilanza fa parte, secondo tutto il Nuovo Testamento, della vita cristiana, ma fa parte anche della tradizione monastica, fin dalle sue origini. Il monaco è visto come un vigilante, come colui che «tiene aperto lo sguardo del cuore e della mente: sguardo su di sé, su ciò che gli sale dal cuore, ma sguardo anche sugli altri, sul dono che per lui gli altri sono, sul sacramento di Dio che il fratello può essere per lui, e sguardo sulla parola di Dio, pronto ad accoglierla e a lasciarsi trasformare da essa». Silvestro resta un uomo di preghiera e di vigilanza.

Notiamo poi un elemento che potrebbe far paura: Silvestro ama Dio, ama le realtà celesti, "con avidità-aviditate" (Benedetto nella sua Regola aveva impiegato un termine simile): c'è una brama, una concupiscenza, un'avidità, un desiderio ardente e intensissimo nel rapporto con Dio. E ricordiamo che questo impegno va operato "cotidie-ogni giorno": ci vuole la perseveranza, in un cammino quotidiano che ogni giorno si rinnova, ricomincia, progredisce; si tratta della fedeltà al Signore, «che ci chiama a vivere l'oggi di Dio confidando nel suo amore che non viene mai meno».

Un altro elemento importante nella VS, fatto notare dalla relatrice, è la carità dell'uomo di Dio, la massima cura verso il prossimo con la predicazione e le elemosine; Silvestro diventa in tal modo uomo di compassione, non è insensibile alla sofferenza dell'altro e interviene per aiutarlo: tale è il senso dei vari miracoli di guarigione da lui operati. Come ultimo tratto posto in risalto dalla VS, è che le azioni, i miracoli, la sapienza del santo conducono la gente a lodare Dio, non a fare di Silvestro l'oggetto di un loro culto. Così si ritorna al primato di Dio.

Passando alla *Vita Bonfilii* Cecilia Falchini ha fatto notare solo poche cose, quasi a completare il ritratto di Silvestro, perché la VB, attribuita a san Silvestro stesso, ci mostra «quali erano considerate, agli occhi del Fondatore di Montefano, le caratteristiche del vero monaco, del cristiano, del santo» e perciò «ci può parlare dello stesso Silvestro e della sua vita di fede e monastica».

Per la *Vita del beato Giovanni dal Bastone* e la *Vita del beato Ugo* la relatrice si è limitata ad alcune annotazioni. Ha sottolineato nella VGB l'avidità del santo per le realtà celesti, il suo ardore spirituale che poi si traduceva in «capacità affettiva, amante, benevola e amorevole verso gli altri»; e tante persone accorrevano al monastero per ricevere consigli e insegnamenti. Gli stessi atteggiamenti e le stesse qualità nel giovane Ugo, che diventa degno discepolo del santo fondatore Silvestro.

Come conclusione Cecilia Falchini ha delineato quattro elementi che unificano le *Vitae* del corpus agiografico silvestrino:

- l'ascolto assiduo delle sante Scritture e la predicazione di esse;
- l'amore per il prossimo e per i fratelli che da tale ascolto della Parola di Dio scaturisce;
- la ricerca della gloria di Dio e non della propria;
- la dimensione profondamente umana con cui Silvestro e i suoi discepoli coniugano nel loro presente la fede cristiana e la vocazione monastica: compassione per il prossimo e ardore per le cose di Dio.

Ascolto della Parola di Dio e amore fraterno sono il «Vangelo di cui la vita di questi testimoni ci appare oggi come un'eco schietta e a noi parlante».

La seduta del pomeriggio è iniziata con la presentazione di un volume, edito dalle nostre edizioni, sulla Regola di San Benedetto, riletta con un taglio moderno e attualizzante: «*Ora et Labora*». *La Regola di San Benedetto e il nostro tempo*.

Quindi si è data voce ai monaci silvestrini di lingua inglese DOM TERENCE KAVENAGH del priorato di Arcadia (Sydney) - in assenza del relatore il testo è stato letto dall'abate generale d. Michael Kelly - ha messo in risalto l'importanza del monastero di Montefano, scelto dal Fondatore come "*caput et mater Ordinis universi*-capo e madre di tutto l'Ordine silvestrino". Il titolo della sua relazione era: *Montefano come centro di unità della Congregazione Silvestrina durante i secoli*.

Dopo aver presentato il primo periodo del movimento silvestrino, quando l'importanza e il ruolo di Montefano erano indiscussi (da esso dipendevano tutti gli altri monasteri che venivano fondati), il relatore ha fatto notare che pian piano è avvenuta una piccola "erosione" di questo principio, a causa anche del luogo, per le asperità del posto, l'eccessivo isolamento e altri fattori; anche se Montefano rimaneva la sede ufficiale del priore generale, già Andrea di Giacomo (1298-1325) era più spesso nel monastero di S. Benedetto di Fabriano, entro le mura cittadine. Questo, che all'inizio era una piccola residenza con una cappella, man mano crebbe in estensione e importanza (anni 1280-1290) e diventò una comunità stabile con un proprio priore (nel 1323 divenne anche parrocchia) e questo "a scapito" di Montefano, dove rimasero sempre meno monaci (nel 1461 abbiamo la testimonianza che era rimasto soltanto un monaco - Silvestro di Giacomo di Venezia - per custodire la tomba di s. Silvestro). Il Moronti (che scrive nel 1581) lamenta l'abbandono della casa madre e il Feliziani (che scrive nel 1683) ricorda che di fatto gli edifici dell'eremo erano andati quasi completamente distrutti a causa di un incendio doloso; soltanto dopo il Concilio di Trento e la visita apostolica del domenicano Timoteo Bottoni, inviato da Sisto V, Montefano pian piano si riprese.

Il relatore ha ricordato poi le varie traslazioni delle reliquie di san Silvestro (1532, 1629, 1660) per evidenziare che Montefano non poteva perdere il suo ruolo e rimaneva comunque il centro "politico" della Congregazione. Tuttavia ha fatto notare che nei secoli XVII-XVIII si potrebbe parlare di "ambivalenza silvestrina verso Montefano"; cioè i monaci erano maggiormente portati all'attaccamento, in termini di fedeltà e di sentimento, alla loro città di origine e al monastero a cui erano affiliati. Entravano in questa ambivalenza anche altri fattori: l'ubicazione di Montefano, troppo lontano dal centro abitato, di difficile accesso, il clima rigido, e altri fattori.

In conclusione, possiamo dire che, tra alterne vicende, tale "ambivalenza silvestrina verso Montefano" è terminata dopo le

soppressioni del XIX secolo; e man mano il Protocenobio di San Silvestro in Montefano ha riacquisito la sua importanza storica, culturale e spirituale come casa-madre della Congregazione.

Il secondo intervento del pomeriggio è stato di DOM ANTONY PUTHENPURACKAL del priorato di Makkiyad (Kerala - India), che ha presentato la spiritualità silvestrina nei nuovi contesti asiatico e africano, con una relazione dal titolo: *La spiritualità silvestrina nei monasteri del mondo asiatico e la recente esperienza africana*. Egli ha esordito ricordando che il movimento silvestrino è rimasto per sei secoli limitato all'Italia centrale. Solo nel 1845 con d. Giuseppe Bravi la Congregazione è uscita dai confini italiani con l'inizio della missione in Ceylon (oggi Sri Lanka); da allora i monaci silvestrini si sono allargati ad altre nazioni dell'Asia (India e Filippine); ultimamente essi sono approdati anche in terra africana, nella Repubblica Democratica del Congo.

D. Antony ha tracciato una breve storia della presenza in Sri Lanka, ricordando l'attività dei monaci, l'insegnamento nel seminario nazionale di Kandy, l'attività missionaria, il numero attuale dei monaci e i monasteri, le persone più significative (in particolare i vescovi Bravi, Pagnani, fino a Bernardo Regno, Leo Nanayakkara e, ultimamente, Cletus Perera). Poi è passato alla fondazione in India, iniziata nel 1961, in seguito alle decisioni del governo nazionalistico del 1960 che allontanava dall'isola i cittadini di origine indiana. Il primo e principale monastero è stato Makkiyad nel Kerala (19 marzo 1962, dedicato a S. Giuseppe). Da quella piccola comunità di 8 monaci, oggi si è giunto al numero di 82 membri, in 8 monasteri che costituiscono tre priorati conventuali: St. Joseph's Monastery (Makkiyad in Kerala); Navajeevan Priory (Wijayawada in Andhra Pradesh); Jeevan Jyoti Ashram (Shivpuri in Madhya Pradesh). Di questi il relatore ha tracciato un breve quadro con lo stile di vita che vi si conduce, la liturgia e le attività.

Quindi d. Anthony è passato a riferire sulla fondazione nelle Filippine. La presenza silvestrina è iniziata nel 1999, nel remoto villaggio di Corte, a Carmen nell'isola di Cebu, come casa direttamente soggetta all'abate generale e guidata dai monaci di Makkiyad. Ha conosciuto un rapido sviluppo, con l'ingresso di molti giovani del luogo (anche se non tutti sono rimasti). Il monastero è sostenuto dalla generosità di molti benefattori e dalle offerte dei tanti pellegrini che lo frequentano; esso è diventato un centro di preghiera, di ritiri spirituali e di celebrazioni (nella domenica la chiesa raccoglie più di 300 persone); l'attiguo "Rosary

Center” è forse il più grande centro di preghiera di Cebu, specialmente per la festa Nostra Signora di Manoag (celebrata l'8 settembre). Tutto ciò dimostra che «il carisma silvestrino ha un ruolo da giocare nella vita spirituale del popolo filippino».

Per ultimo, d. Antony ha parlato della recente fondazione silvestrina in terra d'Africa. L'idea di impiantarsi anche nel continente africano era già stata ventilata nel 1990; dopo vari tentativi e ipotesi, si è concretizzata nel 2006, con l'apertura ufficiale del monastero St. Benoît nella diocesi di Butembo-Beni (Repubblica Democratica del Congo), come casa dipendente del monastero Santo Volto di Giulianova. Questa fondazione promette bene; la comunità composta da membri locali è impegnata nel campo dell'educazione del popolo, anche a livello socio-economico, ed è apprezzata e incoraggiata dal vescovo diocesano. Il relatore ha anche accennato alla possibilità che si concretizzi quanto prima la presenza silvestrina a Maiombe nel Congo Brazzaville, come fondazione del monastero S. Vincenzo di Bassano Romano. È stato acquistato un terreno e cinque giovani monaci che si trovano a Bassano consentono di sperare che in un prossimo futuro tale progetto si possa realizzare.

D. Antony ha concluso rilevando che la storia e la presenza silvestrina nei continenti di Asia e Africa dimostrano la validità del nostro carisma anche ai nostri giorni. I monaci silvestrini sono incoraggiati e invitati a rivivere gli ideali di san Silvestro anche oggi: «di una vita semplice, di preghiera, di lavoro, di amore genuino per il mondo e inculcare tali ideali nel cuore degli uomini e delle donne».

Dopo una breve pausa e prima dell'ultima relazione, è stato presentato un volumetto con un componimento poetico di FERNANDO DONATELLI: *Carmen Silvestri. Vita in versi latini e italiani di San Silvestro Guzzolini (1177-1267) nella ricorrenza del settecentocinquantenario della morte*. L'autore ha ripercorso tutta la vita di san Silvestro, dividendola in undici sezioni: sono 365 strofe (quanti i giorni dell'anno) di quattro versi ciascuna più 14 alternative, per un totale di 379 strofe, per cui si arriva alla bella cifra di 1516 versi latini e altrettanti italiani. Donatelli, che è anche organista liturgico, ha aggiunto in appendice la musica di due inni, ambedue eseguibili sia in italiano che in latino per un totale di 16 strofe di sei versi ciascuna. Tra le biografie del nostro santo Fondatore questo *Carmen Silvestri* spicca per la sua originalità a livello formale e di contenuti.

È seguita la relazione di DOM RAYMOND STUDZINSKI (monaco dell'abbazia di St. Meinrad, USA) su «*La tecnologia del sé*» nel contesto monastico. Dopo una breve introduzione sulle nuove tecnologie (vantaggi e svantaggi), il relatore ha preso in esame tre autori del XX secolo che hanno cercato di dimostrare come alcune pratiche del primo cristianesimo, e in particolare del primo monachesimo, conducevano l'ascetica a una scoperta della verità e quindi a una nuova "tecnologia del sé". Michel Foucault (1925-1984), filosofo e storico, presenta la sua riflessione da un punto di vista - diciamo così - più occidentale, notando nelle caratteristiche distintive del programma monastico l'importanza centrale dell'obbedienza e della contemplazione: «L'uomo o la donna monastica si formavano il sé attraverso la "fatica dell'obbedienza". Questa è la nuova tecnologia del sé».

Invece il fisico teoretico e teologo ortodosso russo Sergey Horujy (1941-vivente) «sceglie di parlare di pratiche spirituali che hanno come scopo di facilitare un'esperienza di comunione cristocentrica con Dio, una graduale apertura della persona davanti a Dio»; e come esempio descrive in dettaglio l'esperienza dell'esicasta. Entrambi questi autori «hanno reso il grande servizio di ricordarci come modelliamo e formiamo il sé attraverso l'impegno in diverse attività, chiamate variabilmente le tecnologie del sé, le pratiche del sé e le pratiche spirituali».

Infine l'antropologo Talal Asad (1932-vivente) presenta le pratiche monastiche (azioni liturgiche, usanze, asceti, obbedienza, umiltà) come aventi l'esplicito scopo di modellare e formare dei sé virtuosi. Egli cita espressamente l'ultimo gradino di umiltà della RB (umiltà del monaco non solo nel cuore ma anche nel comportamento esteriore), per dire che l'intero programma monastico è un'ampia tecnologia del sé. «Le tecnologie abbracciate dal monaco o dalla monaca trasformano il sé e lo vincolano più strettamente alla comunità monastica. Persino le tecnologie apparentemente più private hanno questa dimensione sociale». Come esempio particolare, ricordiamo la pratica della *lectio divina*, l'importanza che san Benedetto le annette per la formazione del monaco: da qui deriva «un nuovo sé, un sé virtuoso, un sé monastico». Dalla lettura delle Scritture i cristiani diventano anche più abili a leggere l'altro libro di Dio, il mondo che li circonda.

Nella conclusione il relatore ha ribadito che le tecnologie di oggi sono ciò che permettono la nostra conversione continua, e anche il nostro

adattamento a un mondo che cambia in continuazione. Il monaco mentre si impegna in un esercizio spirituale (una “tecnologia”), «si separa dal mondo e dal suo sistema, ma ritorna in quel mondo a testimoniare e mettere il sé al servizio dell’amore. Queste tecnologie ci rendono liberi per amore».

La sessione conclusiva (sabato 3 giugno) è stata presieduta da mons. Francesco Giovanni Brugnaro, arcivescovo di Camerino-San Severino Marche.

C’è stato prima l’intervento di DOM BERNHARD ECKERSTORFER (monaco dell’abbazia di Kremsmünster, Austria), sul significato della “stabilità” per un monaco nel mondo di oggi. Il titolo della sua relazione era: *La stabilitas monastica nel mondo d’oggi*. Dopo una breve introduzione in cui l’autore ha portato la propria esperienza come laico e poi come monaco nella sua abbazia (antica di 1200 anni), egli si è chiesto che cosa significa per l’individuo e per la comunità oggi ritenere la stabilità come valore fondante. In un’intervista M. Casey, trappista australiano, alla domanda che cosa sia essenziale per la vita monastica, ha risposto: «La risposta per me è la stabilità. Non contano le idee, le aspirazioni, ma consentire di consegnarsi a una particolare comunità e permettere di essere modellato e formato da essa». Il cap. 58 della RB è chiaro. Ci sono vari termini che richiamano la stabilità ed essa è la prima promessa che il novizio fa. L’ingresso nella vita monastica consiste nel lasciare il vecchio stile di vita e nel prendere una nuova identità. Non conta ciò che l’individuo porta con sé, ma che si lasci prendere da qualcosa o da qualcuno ben più grande di quanto egli potrebbe ottenere da se stesso: «Dà il permesso a Dio», diceva Madre Teresa, cioè permetti che egli conduca la tua vita. Ancora una riflessione di Casey: «Una delle mie eresie è che il voto di castità consiste nel voto di diventare casto. Nessuno è casto eccetto alcuni giorni prima di morire, forse. Così si è sempre in via di diventare casti. La stessa cosa per la stabilità: essa è un cammino verso Dio; nella vita avremo sempre bisogno di fare aggiustamenti, di trovare sempre nuovi equilibri». La stabilità non significa mantenere una volta per sempre la posizione assunta all’inizio; come nel surfboard, la giusta posizione consiste nell’essere sempre in movimento.

Un altro concetto su cui il relatore si è fermato è “l’elasticità”, intendendo con questo termine il processo col quale una vita stabile secondo i voti si può fondare e rifondare sempre di nuovo. Così la stabilità acquista dinamicità, espressa dal costante bisogno di rimodellare le situazioni. In questo il monaco non è lasciato solo; se non altro ha l’aiuto della comunità. Benedetto sa che egli ha sempre bisogno di crescere perché è debole. Il monastero è come una clinica dove il dottore e le infermiere sono anch’essi malati, diceva B. Hume (cf. “l’ospedale da campo”, di papa Francesco). In ogni caso il monaco deve sopportare le situazioni senza scappatoie (IV gradino dell’umiltà) e avere pazienza (una parola chiave dell’elasticità) e fede perché Dio è sempre con noi.

“Amanti del luogo” è un termine proprio della tradizione cistercense che aiuta ad approfondire il concetto di stabilità; l’amore per un luogo spesso ha portato al discernimento di una vocazione monastica. Come un incontro con una persona può concludersi con un matrimonio, così l’impatto con un luogo può preludere alla vocazione monastica. La stabilità può essere intesa anche come “appartenenza” a un luogo che, unito alla cura di sé e al relazionarsi con gli altri, è uno dei pilastri della stabilità monastica.

L’enciclica *Laudato si’*, in particolare il cap. 6, dimostra che la stabilità come la intende san Benedetto ha molto da offrire al mondo d’oggi. C’è mancanza di consapevolezza delle nostre origini e del futuro comune. Dobbiamo valutare l’impatto di ogni nostra azione sul mondo che ci circonda. Il comportamento di ogni uomo influisce sulla comunità. Come ogni cristiano, il monaco deve condurre uno stile di vita profetico e contemplativo, capace di profonda gioia senza l’ossessione del consumismo. Il papa parla di moderazione, di semplicità, di capacità di essere felice con poco: tutte qualità che il monaco deve far proprie.

Concludendo, d. Bernhard ha richiamato l’ultima parola della Regola: “arriverai-*pervenies*” (RB 73,9): una bella immagine per chiudere la riflessione sulla stabilità!

È seguito l’intervento del sociologo GIUSEPPE DE RITA (presidente del Censis), che ha messo in risalto come il santo sia figlio di un tempo e di un territorio e come il messaggio di Silvestro vada continuamente riproposto nella sua attualità. Il titolo della sua relazione era: *Da san Benedetto a san Silvestro: modernità di un messaggio*.

Egli ha esordito presentando l’esatta collocazione temporale di san Silvestro, cioè le Marche del sec. XII-XIII. «Le Marche erano una società

che usciva da una struttura chiusa qual era il feudo e conquistava la libertà. Nascevano i Comuni, governati tutti, rispetto al feudo, democraticamente. Era una realtà in cui tutti coloro che volevano fare qualcosa lo facevano». E questo ha influito su Silvestro e i Silvestrini: la «proliferazione di piccole soggettività perché Silvestro nasce in un periodo della liberazione delle soggettività».

Poi il relatore, richiamando sia la dimensione eremitica di Silvestro (la solitudine), sia quella cenobitica (in piccole comunità), ha insistito su tre elementi fondamentali: il silenzio, l'umiltà, l'obbedienza. Di fatto queste virtù forse sono le più lontane dal mondo d'oggi, specialmente il silenzio, che è oggi difficilissimo (il telefono che squilla sempre, le informazioni, ecc.); «troppo spesso il silenzio viene ignorato nell'aspetto propriamente divino: il silenzio è fatto da Dio». Quindi l'umiltà, che va vista come un camminare di fronte a Dio; «ed è questo che bisogna recuperare nella società, perché l'umiltà è una virtù sociale, altrimenti perfezioniamo noi stessi senza proliferazione e l'umiltà diventa un fatto personale». La terza virtù è l'obbedienza, che è la più difficile, specialmente ai nostri tempi, in cui la nostra società non sopporta l'obbedienza, perché siamo tutti un po' narcisisti. E queste tre virtù si intrecciano fra loro.

Poi il prof. De Rita ha parlato dell'accoglienza, ricordando il dettato della Regola in cui san Benedetto prevede due cose: la preghiera comune e il bacio fraterno.

Nella conclusione, dopo aver ricordato un illustre figlio della Congregazione Silvestrina, l'abate Ildebrando Gregori (di cui «mi ha fatto molto impressione la dimensione interpersonale»), il relatore ha ribadito che Silvestro e i Silvestrini sono figli della regione Marche, in cui «il vero DNA del territorio è la proliferazione delle molecole»; per cui ha esortato i monaci «a tornare nella dimensione orizzontale nel senso dell'ordine, della misura. Sono tanti 750 anni ed in essi è stata l'intelligenza dei seguaci a portare avanti la Congregazione. Il carisma del fondatore è importante ma il carisma dei seguaci è più importante».

Le conclusioni del Convegno sono state affidate a DOM GIOVANNI SPINELLI (dell'abbazia di Pontida), che ha titolato così il suo intervento: *La costruzione d'una memoria storica*. Ha ricordato l'intento di questo simposio: la commemorazione non solo dei 750 anni dalla morte di san Silvestro Guzzolini, ma anche i 400 anni trascorsi dalla sua canonizzazione decretata da papa Paolo V nel 1617. Poi ha presentato

una sintesi del cammino culturale di questi ultimi cinquant'anni di storia silvestrina, partendo dal novembre 1967 in cui ricorreva il 7° centenario della morte di san Silvestro abate. Per quella occasione non ci fu la celebrazione di un Convegno storico commemorativo; tuttavia da quello che allora era un piccolo gruppo di giovani studenti si preparava già il terreno per la rinascita culturale della Congregazione. E d. Giovanni ha ricordato le tesi di laurea dei vari confratelli, in cui si è studiato un particolare aspetto della tradizione silvestrina; il che diede poi origine alla collana di studi intitolata "Bibliotheca Montisfani", che fu un vero e proprio avvenimento nella storia editoriale del monachesimo italiano: «essa è ancora adesso la più ampia e la più scientificamente solida fra le collane di studi storici promosse da una singola congregazione monastica italiana, se si eccettua la prestigiosa e veneranda "Miscellanea Cassinese" pubblicata dai monaci di Montecassino».

Il relatore in tale contesto ha ricordato l'opera e l'impegno infaticabile di d. Ugo Paoli, in particolare gli importanti volumi delle *Carte* di Montefano, trascritte e pubblicate insieme a Giuseppe Avarucci ofmcapp; e le fondamentali opere del compianto d. Reginald Grégoire (1935-2012), «autentico ciclone di cultura storico-agiografico-liturgica, giunto d'oltralpe a planare su questo appennino umbro-marchigiano per vivacizzarne la cultura». Da qui d. Giovanni ha passato in rassegna i Convegni, che hanno segnato le tappe dell'impegno culturale della congregazione di Montefano: 1977 (celebrativo del centenario della nascita del santo Fondatore); 1980 (XV centenario della nascita di san Benedetto); 1981 (750° anniversario della fondazione dell'*Ordo Sancti Benedicti de Montefano*); 1990 (7° centenario della morte del beato Giovanni del Bastone); 1998 (il più elevato a livello accademico: la rivisitazione storica del secolo di san Silvestro e quindi delle origini della Congregazione); 2006 (dedicato alla storia moderna della Congregazione). Ed eccoci al Convegno di quest'anno «non più centrato sulla nascita e sull'evoluzione del carisma silvestrino, bensì sulla sua attualità nel mondo d'oggi, alle soglie del terzo millennio cristiano, nei confronti del pensiero postmoderno, come diversi dei relatori di questi giorni hanno tenuto a precisare».

Alla fine d. Giovanni Spinelli, amico da sempre dei monaci silvestrini e in particolare di d. Ugo Paoli, si è commosso e ha voluto concludere con una specie di preghiera-augurio: «queste mie modeste parole si trasformino - scusate l'esagerazione - in un canto del cigno, un canto in lode di questa terra che ha generato san Silvestro e la sua

famiglia monastica: *“Questa terra ben nota / per la serenità dei suoi limpidi orizzonti, cantati dal Leopardi, / per l’amenità dei suoi colli digradanti dall’Appennino all’Adriatico, quasi a costituire un balcone d’Italia affacciato sul mondo slavo ed orientale, / per la pacifica operosità dei suoi abitanti, generosi e cordiali, fraternamente accoglienti, / per la religiosa devozione della sua gente, tutta da secoli stretta sotto il gran manto della Madonna di Loreto, / per la straordinaria graziosa eleganza dei suoi artisti, che - da Gentile a Raffaello, dal Baroccio al Sassoferrato - ci hanno donato le più soavi e più tenere Madonne della pittura italiana, / questa terra - dicevo - è diventata attraverso l’opera di san Silvestro e dei suoi successori un trampolino di lancio della più genuina italianità, benedettina e francescana insieme, verso le terre del lontano Oriente: l’India, lo Sri Lanka, le Filippine e perfino l’Australia, e tutto ciò per merito di alcuni generosi e intraprendenti uomini delle Marche, come mons. Giuseppe Bravi e mons. Bernardo Regno, che coll’eroismo della loro umile santità hanno impiantato la Chiesa nel cuore dell’Oriente, dimostrando una volta ancora che il seme evangelico, solo se caduto nella terra e macerato nel silenzio e nella mortificazione, può portare un frutto abbondante e duraturo”».*

Alle 11.30 è entrato nella sala del Convegno Sua Eminenza Rev.ma il card. Pietro Parolin, Segretario di Stato di Sua Santità, che ha presieduto l’ultima parte della seduta, intervenendo anche con un breve saluto a tutti i presenti.

La degna *conclusione liturgica* di questa immersione nella cultura e nella spiritualità si è avuta alle ore 12 con la concelebrazione presieduta dal cardinale Pietro Parolin. Con lui hanno concelebrato il vescovo diocesano mons. Stefano Russo, il vescovo emerito mons. Giancarlo Vecerrica, l’arcivescovo di Camerino-San Severino Marche mons. Francesco Giovanni Brugnaro, mons. Claudio Giuliodori (era assente per indisposizione il card. Edoardo Menichelli, arcivescovo di Ancona-Osimo), e tanti sacerdoti. Con la loro presenza hanno voluto significare l’inserimento del Convegno tra le iniziative della Chiesa per una attualizzazione dei doni e dei carismi che lo Spirito ha suscitato nella comunità ecclesiale per mezzo dei santi Fondatori. L’omelia del

cardinale ha ripercorso l'itinerario spirituale di san Silvestro, ribadendo che il santo deve parlare all'uomo di oggi e che i monaci devono mediare il suo insegnamento e il suo messaggio.

Al termine della concelebrazione il cardinale ha salutato le autorità presenti. Poi ci si è recati processionalmente al chiostro.

Dopo la concelebrazione si è svolta l'agape fraterna nel grande refettorio dell'ex collegio, sovrastante il monastero.

Veramente dobbiamo rendere grazie a Dio per questo Convegno che ha voluto onorare la memoria del beato transito del santo padre Silvestro a 750 anni dalla morte. Questi giorni vanno considerati proprio come un *kairòs*, cioè un tempo di grazia. I confratelli e gli amici che vi hanno lavorato possono essere soddisfatti: possiamo dire che questa "tre giorni" non solo rimarrà negli annali storici ma può e deve essere vista come una tappa per ulteriori e positivi messaggi.

Che il santo padre Silvestro sorrida dall'alto per l'impegno profuso e conceda che un Convegno "storico e culturale" produca frutti spirituali per la nostra Congregazione, per il nostro monastero e per la nostra città.

LORENZO SENA,
Monastero San Silvestro Abate,
60044 - Fabriano (AN)
sansilvestro@silvestrini.org



SEZIONE RECENSIONI



RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

C. ROCCHETTA, *Una Chiesa della tenerezza. Le coordinate teologiche dell'Amoris laetitia*, EDB, Bologna 2017, pp. 277, ISBN 978-88-1041226-8, € 25.

Questo'ultimo prezioso lavoro di Carlo Rocchetta (socio fondatore della "Società Italiana per la Ricerca Teologica" e dell'International Academy for Marital Spirituality di Bruxelles, professore emerito di teologia e fondatore del "Centro Familiare Casa della Tenerezza") si prefigge di rileggere l'esortazione *Amoris laetitia* da un punto di vista propriamente teologico e pastorale, avendo cura di porre al centro della riflessione il tema specifico della *famiglia*. Della famiglia si mette in evidenza il suo essere "comunità d'amore" luogo in cui traluce la tenerezza di Dio Trinità (cf. capitoli I e III), ma anche il suo particolare contributo in ordine alla costituzione della Chiesa (cf. capitoli II e III) e dell'intera società umana della quale è elemento fondamentale (cf. capitoli II, V e IX). Come palesa l'Autore sin dalle prime battute della sua riflessione, lo scopo dello studio è precisamente quello di recuperare in primo luogo "le coordinate teologiche della famiglia" presenti in *Amoris laetitia*, a fronte di una rilettura del testo ritenuto ricchissimo a riguardo (cf. capitolo III). Tali coordinate vengono "messe in evidenza" e "ripensate" in modo ordinato in una appassionata scansione di tutti i nove capitoli del documento pontificio a cui corrispondono i nove capitoli del libro, strettamente correlati tra loro, in una intelligente connessione di temi mai considerati isolatamente. La pertinenza di tale impianto è giustificata nella considerazione che

Non è possibile elaborare oggi un'adeguata pastorale della famiglia senza un'adeguata teologia della famiglia. Recuperare le coordinate teologiche dell'esortazione risponde a questa istanza e intende mostrare come la pastorale familiare proposta da papa Francesco abbia dei precisi fondamenti teologici, oltre ad essere fondamentale per la Chiesa. *Una debole teologia della famiglia genera una debole pastorale della famiglia*. L'*Amoris laetitia* chiede il superamento di un simile rischio (p. 10).

Il superamento avviene nel riconoscere, in *Amoris laetitia*, almeno sei capisaldi di una “teologia della famiglia”, che l’Autore riprende in tutto lo sviluppo della sua riflessione su di essa. In estrema sintesi essi corrispondono: alla centralità del Mistero trinitario in ordine alla corretta comprensione della comunità familiare quale immagine somiglianza di Dio; alla dimensione del “noi” del sacramento nuziale posto in relazione al “noi” familiare e al “noi” ecclesiale; allo sviluppo di una comprensione della famiglia in rapporto al contenuto del *kerigma* incentrato in particolare sulla bellezza del progetto di Dio sul matrimonio-famiglia; alla continuità tra dimensione naturale e soprannaturale della famiglia nel progetto di Dio; al recupero della teologia dei *semina Verbi* presenti in ogni dimensione naturale dell’amore tra uomo e donna; e infine alla presa in considerazione della distinzione tra condizione oggettiva di peccato e consapevolezza soggettiva dello stesso per quanto riguarda i cosiddetti casi “irregolari”.

Posta la “famiglia al centro” (cf. capitoli II-IV) e palesato l’intento di pervenire ad una vera e propria “teologia della famiglia” (cf. capitoli I e III), l’Autore non si esime dal coniugare all’orizzonte teologico quello pastorale (cf. capitoli VI-VIII), nell’attenta considerazione della di complessità che caratterizza la cultura odierna, con la quale l’azione evangelizzatrice della Chiesa deve misurarsi traendo vigore e rinnovamento dalla testimonianza stessa delle famiglie cristiane, soggetti attivi della sua pastorale (cf. capitoli VI e VII, come anche le conclusioni dell’Autore).

In un’equilibrata sottolineatura delle posizioni di papa Francesco poste a confronto con il Magistero dei pontefici precedenti (recuperando in particolare gli insegnamenti che vanno da Paolo VI a Benedetto XVI) e con quanto emerso dal Concilio Vaticano II, non solo si evidenzia la continuità teologica all’interno dello sviluppo della Tradizione della Chiesa, ma anche la continuità pastorale all’interno degli sviluppi delle prassi assunte negli ultimi secoli in ordine alla pastorale familiare.

Papa Francesco suppone l’insieme di questi sviluppi. Egli non cambia la dottrina, ma – come avviene nella tradizione cristiana – la interpreta e la ritraduce alla luce di quanto lo Spirito Santo dice oggi alla Chiesa. La sua posizione riesce a conciliare l’unità di dottrina con la legittima pluralità delle sue applicazioni [...]. Il progresso è percepibile a livello di *teologia della famiglia* e di *prassi pastorale* (p. 15).

Anche riguardo alla prassi pastorale è possibile allora cogliere nel magistero di papa Francesco alcuni capisaldi, precisamente quattro: il valore irrinunciabile del confronto intra-ecclesiale in ordine a questioni dottrinali, morali e spirituali che assurge a metodo di ricerca aperta e condivisa di conseguenti percorsi pastorali; l'impegno ad uscire dalla logica delle contrapposizioni e dell'ancoraggio a norme astratte per pervenire invece ad un'unità nella diversità; la coniugazione tra magistero straordinario e ordinario; e infine la riscoperta del principio dell'inculturazione a favore di una pastorale attenta alle tradizioni locali.

Sia le coordinate teologiche che quelle pastorali sinora individuate si armonizzano in un orizzonte ecclesiale attento alla Misericordia di Dio e alla sua traduzione nel presente della vita dei credenti. Proprio in riferimento ad una "ecclesiologia di misericordia" le scelte di papa Francesco comportano almeno due attitudini:

primo sostituire il criterio prevalente della presa di distanza, se non addirittura dell'esclusione, con il criterio dell'accoglienza e dell'accompagnamento integrante, facendo sentire tutti i battezzati, anche in condizioni imperfette, amati da Dio e componenti della Chiesa; secondo, *le norme morali vanno assunte come "guida" e "luce"*, via da proporre ai credenti e agli sposi, ma non come pietre da scagliare (p. 18).

L'articolazione di tutto lo studio, che si legge con particolare facilità grazie al suo linguaggio chiaro e scorrevole, offre anche un'attenzione privilegiata alla dimensione sacramentale intesa sia in senso generale che nello specifico del sacramento nuziale (cf. capitolo III), avendo a riguardo una particolare cura nell'evidenziare la centralità dell'Eucaristia nella vita della Chiesa e della famiglia (cf. pp. 238-239). Di rilievo, sempre in ordine alla sensibilità sacramentale dell'Autore, la considerazione del particolare stato del fidanzamento quale tempo di "sacramentalità in germe" (cf. pp. 150-151).

In conclusione, i nove capitoli offerti ai lettori sono ricchissimi di contenuti che palesano la grande sensibilità dell'Autore e la sua capacità di far "appassionare" alla riflessione teologica sulla famiglia, suscitando considerazioni antiche ma sempre nuove, grazie alla freschezza e al fascino con cui vengono poste con una autorevolezza che sa coniugare rigore scientifico, semplicità espositiva e aderenza alla storia.

G. ZANNONI, *“In uscita” incontro all’amore. Leggendo Amoris Laetitia*, Marietti, Genova 2017, pp. 176, ISBN 9-788821-179617, € 14.

La presente monografia denuncia sin dal titolo l’obiettivo dei nove capitoli (tenuti assieme da una “Introduzione” ed una “Conclusione”) che la compongono: stare fermi nella lettura dell’Esortazione *Amoris laetitia*, così da volgere lo sguardo all’esperienza quotidiana dell’amore nel solco della grande Tradizione della Chiesa.

L’Autore, sacerdote della Diocesi di Rimini, giudice del Tribunale Ecclesiastico Flaminio e Docente di Diritto Canonico, non ha remore nell’evidenziare, già dal capitolo I, come «il tema matrimonio-famiglia ha fatto emergere una diffusa [...] ideologizzazione della fede» (p. 29), elemento questo che porta ad assistere al fatto che la contemporaneità «non ha un *deficit* di natura dottrinale ma ad una distanza insinuata tra il Magistero e il vissuto del fedele, cui consegue l’irrelevanza del medesimo» (*ibid.*). In tale contesto culturale si situa *Amoris Laetitia*, strumento di piena conferma della Tradizione cattolica in virtù del fatto che è lo stesso Magistero di Francesco a rifiutarne una lettura che possa far pensare ad un’innovazione in senso dottrinale, dal momento che per ben otto volte nell’Esortazione Francesco ribadisce che il matrimonio è «un patto esclusivo e indissolubile» (p. 45). È dunque possibile confermare che non è possibile rinvenire nessun cambiamento di dottrina nell’esortazione del Papa e allo stesso tempo evidenziare in essa un aspetto importante, proprio dei Sinodi sul tema della Famiglia: «proporre il Vangelo del matrimonio quale esperienza che interpella ogni cristiano, così da andare incontro e integrare in senso ecclesiale qualunque condizione affettiva» (p. 49).

Il capitolo II verte sulla complessa condizione *del legame affettivo dei fedeli*, che sorregge la pressante richiesta di Francesco di una vera “conversione pastorale” in modo da superare le carenze di fondo dell’attuale cura ecclesiale in ordine alla dimensione affettiva così che la vita della fede possa allearsi alla “coscienza” del fedele. Con alcuni passi che paiono denotare uno sguardo rivolto ormai ad una ben rilevante parte dei fedeli, l’Autore pare preoccuparsi del distacco tra questa e la genuina verifica della Tradizione cattolica. In tale prospettiva, Francesco «non cessa di sollecitare la Chiesa all’esperienza della misericordia

connaturale alla fede, quale evento decisivo perché l'uomo possa ritrovare se stesso» (p. 59).

Nel capitolo III la pluralità di “coscienze” chiede di non essere interpretata in forza di una pluralità di “magisteri”; si ribadisce semmai l'opportunità di una rinnovata testimonianza di Cristo per ciascuno fedele, il quale potrà «vivere la Chiesa nel modo a lui “possibile” fino a “maturare” quale suo “membro vivo”, ovvero a prendere coscienza della sua persona abbracciata e toccata dalla novità cristiana» (p. 63). In questi termini è dato di comprendere come l'Autore rinvenga in *Amoris laetitia* l'indicazione di una “maturazione personale” fino a divenire realmente “fedele”, partecipe della vita della Chiesa, chiamata a vigilare affinché ogni auspicato percorso di appartenenza si sviluppi «in modo da evitare ogni situazione di scandalo e di disagio alla comunione cristiana» (*ibid.*). Così il percorso di “maturazione” non può e non deve causare ambiguità, contraddizioni, incertezze rispetto a chi quel percorso l'abbia già dato per compiuto. Si apre così il tema dei così detti “irregolari” e della loro integrazione effettiva e mai scontata all'interno della comunità cristiana, in virtù proprio della loro libertà di voler aderire o meno alla chiamata di Cristo, come ad una condivisa fraternità.

Ne segue qui la disamina del capitolo IV, tesa a provocare l'intelligenza circa la consapevolezza media del fedele nel vivere i sacramenti. L'Autore, nemmeno troppo tra le righe, evidenzia una preoccupazione sul tempo presente della Chiesa (figlio di un recente passato sorto nell'alveo del Concilio Vaticano II). Negli ultimi lustri si è “allontanato” il senso di “peccato” derivando da ciò una partecipazione “leggera” al sacramento dell'Eucarestia a prescindere dalla condizione di appartenenza personale ad una storia di salvezza. Ciò caratterizza un presente ecclesiale che pare abbia spersonalizzato il cristiano, risultando così il sacramento sminuito nella sua natura salvifica e di testimonianza di un patto saldo.

In tale contesto l'Autore inserisce la critica di Francesco, rivolta in particolare alla Chiesa che è in Italia, a riguardo del pericolo di una deriva “pelagiana” protesa a «puntare su strutture e pianificazioni astratte della prassi» (p. 86). Solo allontanandosi da tale deriva «l'educare della Chiesa trova il suo terminale nella maturità cristiana del fedele sì da diventare lui stesso generatore, nel mondo, della novità di vita, profezia del già e non ancora» (p. 87).

Il capitolo V ribadisce come l'Eucarestia non possa intendersi «al modo di un convito/banchetto» (p. 96), visto che il Magistero della

Chiesa allontana senz'altro da «una riduzione sentimentale dell'Eucarestia» (p. 99), ed evidenzia come l'efficacia dell'Eucarestia non significa automatismo; piuttosto «interpella la libertà sollecitata al rimuovere ogni differenza o passiva abitudine» (p. 102).

A questo punto l'Autore avanza nei successivi capitoli proponendo l'analisi del fin troppo noto capitolo VIII dell'esortazione pontificia; anticipandone le conclusioni evidenzia come non possa darsi comunione che non sia spirituale (cf. p. 104 ss.) e precisa come l'ambito della confessione (foro interno) rivesta certo un rilievo oggettivo e al contempo abbisogni di criteri di discernimento per evitare lo "svuotamento" del senso stesso del sacramento (cf. p. 107). Il testo è cristallino nel mostrare inoltre che «l'indissolubilità è attributo immanente al legame matrimoniale [degli sposi battezzati] corrispondendo alla portata e alla forza significativa dell'incontro dei loro corpi che [...] realizza una forma di vita ecclesiale» (p. 113). Perché tale indissolubilità sia riconosciuta mancante in virtù della nullità stessa del sacramento, l'Autore avverte come *Amoris laetitia* «riconosca al Tribunale la responsabilità di decidere circa il precedente vincolo» (p. 115) precisando però che «l'amore di Dio c'è anche per chi non è nella disposizione di ricevere il sacramento» (*ibid.*). Se dunque Francesco riconosce l'importanza del processo canonico è pur vero che «il Tribunale non può pretendere infallibilità nel valutare la consistenza, e quindi la verità o meno, del matrimonio» (p. 122). Così lo stesso «matrimonio solleva [...] l'obiettivo possibilità della non coincidenza tra quel *verum* che parla alla coscienza del fedele e il *verum in facto* in quanto valutato dalla terna giudicante» (*ibid.*). Svolta tale sorta di confessione da parte dell'Autore, che è pure giudice di un tribunale ecclesiastico, la disamina non cede alcun passo all'arbitrio e alla potenziale incongruenza, e difatti egli riferisce che «resta [...] da individuare cosa è in gioco così da non poter reputare comunque facoltativo il processo ecclesiastico coinvolto nell'operare quel discernimento «inteso a integrare nella comunità ecclesiale coloro che, dopo *Amoris laetitia*, non è più giustificato classificare genericamente sotto la denominazione di "fedeli irregolari"» (p. 134). Se «il consenso nuziale sottrae al fedele il poter disporre di sé» (p. 135) l'indissolubilità sacramentale plasma il fedele nella sua stessa identità di battezzato», ossia appartenente al Corpo di Cristo.

L'Autore pare in tal modo porsi oltre il consueto dibattito di questi tempi circa un documento complesso come *Amoris laetitia*, foriero di

plurali ermeneutiche, fino a porsi in termini interrogativi circa il “se” e “quando” sarebbe «impossibile o inopportuno portare il matrimonio al Tribunale» (p. 139). Sul punto l’analisi è solo abbozzata, tanto grave risulta l’argomento posto da un quesito che, in linea teorica, risulta potenzialmente deflagrante. Difatti i paragrafi che tentano una prima risposta paiono ancor più rapidi e fulminei rispetto a quelli che caratterizzano i precedenti capitoli e comunque inevitabilmente insufficienti.

D’altra parte pare ancora arduo proporre soluzioni ai nuclei nevralgici proposti dal documento, aventi l’obiettivo di proporre una riformulazione della comunità cristiana. La difficoltà pare venire dal fatto che esso non è un documento che propone/chiede “soluzioni”, ma piuttosto, a detta dell’Autore, tende ad accertare l’identità del cristiano stimando la «valenza auto-rivelativa del soggetto» (p. 149) chiamato ad essere discepolo-missionario (cf. pp. 151-153).

Zannoni, allora, propone un testo aperto per una missione da rinnovarsi: comprendere che la comunità cristiana può essere tale ove si regga su elementi solidi e riconosciuti, quelli dell’esperienza, della tradizione e della verifica della coscienza. Come “combinare” questi elementi nel singolo “discepolo missionario” è un’impresa che - in fedeltà ad *Evangelii Gaudium* - interroga inesorabilmente la Chiesa nel presente “cambiamento d’epoca”.

ANDREA FAVARO

E. ANTONELLI - R. BUTTIGLIONE, *Terapia dell’amore ferito in Amoris Laetitia*, Ares, Milano 2017, pp. 104, ISBN 9788881557233, € 10.

Questo agile volume scritto “a quattro mani”, dal cardinale Ennio Antonelli e dal senatore Rocco Buttiglione si presenta come una riflessione sia a carattere sistematico, che in stile di “dialogo-risposta” alle principali obiezioni mosse ad alcuni passaggi dell’esortazione *Amoris laetitia* di papa Francesco.

Il cardinale Antonelli, Arcivescovo emerito di Firenze, è stato segretario della CEI e Presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia, mentre il senatore Buttiglione è uno dei maggiori conoscitori del pensiero di Giovanni Paolo II.

I due Autori, con due testi distinti e due stili comunicativi diversi ma complementari, offrono nel presente volume un importante contributo finalizzato ad una lettura attenta ed equilibrata del documento, scevra da sterili semplificazioni o estremismi sulla disciplina sacramentale da attuarsi per le persone che si trovano a vivere in situazioni di separazione, divorzio o nuova convivenza.

Nella Prefazione del volume, che porta la firma di entrambe gli Autori, a proposito delle cosiddette situazioni “irregolari” o di “fragilità” così si afferma:

Il Papa riconosce che nel recente Sinodo sulla famiglia è emersa una molteplicità di punti di vista e di preoccupazioni pastorali, che egli paragona alle molte sfaccettature di “un prezioso poliedro”. Questa immagine geometrica suggerisce che le diverse prospettive, nella misura in cui corrispondono alla realtà, si possono armonizzare tra loro. Lo abbiamo sperimentato noi stessi, confrontando le nostre interpretazioni dell’esortazione apostolica postsinodale sull’amore nella famiglia. Rilevando che la trattazione del tema dei conviventi senza matrimonio sacramentale è basata sulla distinzione tra l’ordine etico oggettivo e la responsabilità personale soggettiva, abbiamo potuto chiarire alcune affermazioni, che sono oggetto di discussione nel mondo ecclesiale, e trovare la convergenza su alcuni orientamenti per la prassi, che ci sembrano equilibrati e prudenti.

Su questo comune orizzonte tematico il card. Antonelli analizza i criteri di discernimento circa la condizione delle coppie irregolari recuperando la terminologia classica della “piena avvertenza”, del “deliberato consenso” e della “materia grave”, evidenziando come laddove è presente un “grave disordine oggettivo”, si può parimenti riscontrare, in certi casi, l’incapacità di chi vi è implicato a riconoscerlo e a prenderne le distanze e ciò a motivo di fattori sia soggettivi che derivanti dai condizionamenti culturali, così che non si può attribuire al soggetto una colpevolezza personale tale da ritenerlo in stato di peccato mortale.

Questo non significa abbandonare le persone alla loro ignoranza circa la verità del messaggio evangelico, ma prendere atto che tale distorsione del “vero”, che palesa un tessuto ecclesiale che risente di una generalizzata scristianizzazione, necessita di una coraggiosa e paziente nuova evangelizzazione.

La gerarchia dei valori interiorizzata nei cuori non corrisponde molto spesso alla verità oggettiva del bene e del male, neppure tra i cristiani praticanti. Pertanto la priorità pastorale, secondo *Amoris Laetitia*, è curare, risanare, ricostruire la mentalità, l'affettività, i criteri di giudizio e di azione in modo che si accordino sempre più con la ragione e con la fede.

Qui si interseca l'orizzonte della tanto auspicata pastorale della gradualità, capace di discernere prudentemente "cammini possibili", riconoscendo ad essi la veste della "eccezionalità", senza che questi possano assurgere a prassi ordinarie o arrivino ad assecondare rivendicazioni di diritti o pretese che contraddicono la fede e la morale cristiana.

Non a caso il Cardinale affronta il tema della tanto declamata comunione ai divorziati risposati, sulla quale si esprime a favore, ma con estrema prudenza, ribadendo il dovuto discernimento caso per caso, e solo se ciò non si traduce in una prassi generalizzata, rimodulando nelle sue osservazioni ciò che, a detta dei mass media, si vorrebbe erroneamente attribuire ad un pronunciamento esplicito di papa Francesco. Di fatto il pontefice parla solo di una eventuale possibilità, e solo in alcuni casi eccezionali, da sottoporre tra l'altro ad una seria valutazione dei pastori. L'Autore, che tiene in grande considerazione tale orizzonte auspicato da papa Francesco, precisa che qualora, in via eccezionale, si ritenga opportuno concedere l'assoluzione sacramentale e la comunione eucaristica ciò deve avvenire con riservatezza e con discrezione, appurando che questo non sollevi equivoci circa l'indissolubilità del matrimonio e il valore di una piena comunione ecclesiale, né si possa pensare che la Chiesa approvi le convivenze extramatrimoniali.

Da parte sua il senatore Buttiglione, articola il suo contributo rispondendo a decine di obiezioni sollevate all'interno del dibattito pubblico sorto in seguito alla pubblicazione di *Amoris laetitia*. Di tali obiezioni se ne prendono in considerazione ben 22 e per certi versi si entra in una specie di "casistica" che pone in gioco alcune tipologie di situazioni reali in cui si possono trovare le coppie "irregolari" a cui l'Autore cerca di offrire delle risposte pertinenti ancorate alla Tradizione morale della Chiesa e sempre alla luce del testo di *Amoris laetitia*.

A suo avviso l'esortazione di papa Francesco è inquadrata all'interno di un genere letterario omiletico, pastorale, familiare e a tratti

anche poetico dal quale non ci si possono attendere risposte esclusivamente giuridiche o dogmatiche. Lo stile letterario di *Amoris letitia* richiede inoltre secondo l'Autore, due chiavi di accesso fondamentali, la misericordia e l'incidenza della storia con il rispetto dei suoi processi personali e collettivi che sono sempre gradualità.

Il tentativo del senatore Buttiglione è quello di ricondurre ogni opposizione ad una visione conciliante, sebbene il suo approccio risenta di un'apologetica a volte eccessiva e per certi versi semplicistica, che rischia forse di non rendere ragione della complessità messa in risalto da alcune obiezioni tutt'altro che inopportune provenienti da altri approcci al testo di papa Francesco.

D'altra parte dallo stesso Sinodo sulla famiglia è emersa una numerosa varietà di punti di vista, di proposte pastorali, di sottolineature teologiche e dogmatiche che lo stesso Pontefice paragona alle molte sfaccettature di "un prezioso poliedro" e ciò evidenzia come le diverse prospettive, nella misura in cui corrispondono al contenuto della Rivelazione e alla realtà della storia, si possono armonizzare tra loro, senza che tutte sia ricondotte velocemente ad una sola di esse.

Rimane comunque apprezzabile il fatto che un cardinale e un senatore si pongono insieme in ascolto del pensiero del Papa e insieme si sforzino di elaborare una risposta condivisa, basata sul criterio della distinzione, ma non separazione, tra ordine etico oggettivo e responsabilità personale soggettiva.

DANIELE COGONI

G. ZANNONI, *Evento coniugale e certezza morale del giudice. L'interpretazione "vitale" della norma*, LEV, Città del Vaticano 2015, pp. 250 (Studi Giuridici, CXVI), ISBN 978-88-209-9629-1, € 16.

Il titolo di questo libro – *Evento coniugale e certezza morale del Giudice* – enuncia bene il suo oggetto. L'Autore, che ama i sottotitoli, per evidenziarne la chiave, certamente soggiacente all'intera indagine, aggiunge: *L'interpretazione «vitale» della norma*; deve notarsi che l'attributo viene da Benedetto XVI. A questi due fuochi del lavoro – quasi l'oggetto e il metodo - concorrono diversi altri argomenti: la concezione della ragione in rapporto alla fede, l'antropologia giuridica del matrimonio, il senso del matrimonio naturale, il dialogo tra giudice e

perito nelle cause di nullità matrimoniale, ecc. Per mostrare l'ossatura dello scritto, insieme ai temi è significativo indicare le fonti da cui questi si nutrono. Tre mi risultano particolarmente rilevanti: Benedetto XVI (in primis i sette discorsi rivolti alla Rota), il carisma del Servo di Dio don Giussani (specialmente nella valorizzazione di "evento" ed "esperienza"), e - in particolare nell'ultimo capitolo - il vissuto dell'Autore come giudice nel Tribunale ecclesiastico regionale di Bologna.

Non mi azzardo a sintetizzare il contenuto: l'indice piuttosto dettagliato fornisce una guida precisa. Vorrei piuttosto commentare brevemente le questioni a mio avviso prioritariamente sottese a questa nuova fatica dell'Autore, ben conscio che in tal modo impoverisco di molto il contenuto. Ma la nostra mente richiede di procedere con gradualità.

Direi che alla base dell'intera trattazione stanno le attuali difficoltà dei giudici nel doversi pronunciare sulla nullità o meno di un matrimonio. In verità dinanzi all'utilizzo strumentale delle categorie canoniche, sull'onda dell'ottica che considera la dichiarazione di nullità quale espediente liberatorio in funzione di una nuova unione, di fatto negando l'indissolubilità del matrimonio, sembra a volte che si debba rimanere ancorati a un metodo di giudizio deduttivo a partire dai canoni, secondo la logica della mera applicazione di essi ai fatti. Zannoni ne avanza invece un'altra, la consistenza della certezza morale del giudice, che ha basi profondamente realistiche. Talmente realistiche che egli presenta un suggestivo parallelo: tra l'evento coniugale e l'evento della sentenza giudiziaria, vista come atto personale.

A proposito dell'evento devo precisare che va evitato l'equivoco di ridurlo a un semplice fatto empirico, come se in nome dell'esistenza storica si dovesse negare l'essenza del matrimonio o del giudizio. Ritengo il richiamo all'evento non aver questo senso, che banalizzerebbe tutto il discorso, bensì risulti affermazione fortemente realistica, attenta però alla dimensione storica della realtà. La sottolineatura della nozione "evento" consente di comprendere che il matrimonio, realtà giuridica, non è qualcosa di astratto, che vive nelle categorie mentali dei giuristi: il matrimonio e la sua essenza giuridica sono qualcosa di vivente, di reale, dotate di una ben concreta configurazione, che comprende certamente l'indissolubilità, non derivante dall'impegno ma da ciò che Dio stesso ha fatto. Suggestivamente l'autore parla dell'omogeneità tra l'atto che istituisce il patto coniugale e la mutazione del nubende in senso

personale: sono espressioni di un profondo realismo, ben diverso dall'ottica positivista oppure esistenzialistica che coincidono nell'incapacità di afferrare davvero il matrimonio, di per sé «unità duale», per dirlo con l'espressione di Benedetto XVI.

Difendere la ragione allargata ossia il conoscere come evento significa aprirsi ad un nuovo logos ermeneutico, d'indole euristica, da Zannoni delineato nell'esperienza del giudice. Si scopre anche il senso dell'autentica libertà del giudice, in quanto amore del *verum*, agli antipodi dell'arbitrarietà puramente emotiva. Si evidenzia così il proporsi di un ottica processuale davvero realistica, in tal senso innovatore eppure fedele alla tradizione.

In questa cornice realistica si possono comprendere molte affermazioni dell'Autore che potrebbero a prima vista creare delle perplessità. Ad esempio, quando egli parla dell'indole relazionale del *consortium totius vitae* si tratta della relazionalità concreta propria dell'evento coniugale, non delle vicende esistenziali del *consortium* che si è istaurato. Se si mette in risalto la fede nella celebrazione matrimonio non la si accosta estrinsecamente all'intenzione di sposarsi, ma si pensa alla trascendenza e alla obbedienza a Dio insita in tale intenzione e che, aggiungo io, può implicitamente agire e che può darsi anche nei non cristiani, pur non consapevoli della sua fondazione ultima in Cristo. Nel sostenere che l'amore è avvenimento giuridico c'è un'intuizione che forse ha bisogno di essere precisata, specialmente in relazione a ciò che è il diritto come il giusto, ma che nella sua essenza in effetti elimina alla radice lo iato tra diritto e vita.

Si potrebbe temere che un approccio meno incentrato sulla legge positiva, e più attento alla realtà vissuta del matrimonio si presti facilmente ad abusi soggettivistici. Ritengo invece che nulla possa offrire maggior certezza -ovvero sicurezza nel più nobile significato del termine- quanto il senso comune del giudice che, inseparabile dal suo sentire cristiano, consentono a lui di cogliere la concreta vicenda coniugale mediante un'autentica prudenza del diritto. Ed inoltre, solo in questo modo si possono interpretare adeguatamente le categorie legali. In tal senso, va tenuto sempre presente che il motivo, la *ratio* della validità o meno del matrimonio consiste nel darsi o meno della *communio* di natura duale - dell'*una caro* -, per cui il singolo capo di nullità invocato assume la rilevanza di quel fattore che ne ha occasionato l'eventuale mancata genesi. Perciò è indispensabile che il giudice possieda un senso vivido di ciò che è il matrimonio, inteso non come istituto legale bensì come realtà

viva. Esprimo così con le mie parole delle convinzioni che ritengo interpretare l'autore. Perciò si capisce perché il tema del sottotitolo, riferito alla interpretazione «vitale» della norma, sia così legato a quello principale del titolo. E si comprende altresì il perché il dialogo tra il giudice e il perito possa incontrare un rinnovato punto di partenza, riguardante la stessa realtà del matrimonio, in forza di quel realismo che è condizione di vera interdisciplinarietà.

So per esperienza che il principale ostacolo che incontrano gli scritti canonistici di Zannoni concerne la complicazione e talvolta la non chiarezza del suo discorso. Si tratta di un rilievo che gli ho mosso più volte e finalmente constato con piacere che la presente trattazione mi pare assai più lineare e chiara delle precedenti. Ovviamente però si tratta di un testo che richiede pazienza nella lettura, e l'abituarsi ad un periodare un poco complesso e circolare. È come se si dovesse tornare più volte, da diverse prospettive, sugli stessi temi. Al modo di una composizione musicale.

Mi auguro questo libro abbia dei lettori pazienti, che sappiano cogliere il suo messaggio di fondo, e che siano in grado di declinarlo nell'intera scienza matrimoniale canonica e nel delicatissimo compito degli operatori del processo di nullità a vario titolo chiamati a commisurarsi in quanto personalmente coinvolti, la cui deontologia esige una vera sintonia con l'esserci o il non esserci del matrimonio.

CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ M.

CARMINE DI SANTE, *Il perdono. Nella Bibbia, nella teologia, nella prassi ecclesiale* Queriniana, Brescia 2016, (GdT, 386), pp. 176, ISBN 978-88-399-0886-5, € 12.

Lo studio, certamente impegnativo, affronta il tema del perdono sia nei testi biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento, come anche nella riflessione teologica e nella prassi sacramentale della Chiesa dalle origini ad oggi. Idea di fondo in tutto il libro è che il perdono, di cui si auspica la possibilità di poterlo manifestare all'interno della Chiesa in molteplici forme, è quella di non inchiodare il colpevole alla sua colpa. Egli, nonostante il suo peccato, non perde la sua dignità di persona amata da Dio, che ha un valore proprio, una storia precedente e un futuro mai privo di speranza.

Ai primi due capitoli l'Autore, noto biblista, teologo e saggista, affida l'indagine biblica, illustrando efficacemente come nella tradizione del popolo di Israele emergano vari modi di riconciliazione e di invocazione del perdono divino; in particolare si evidenziano la modalità simbolico/sostitutiva, rappresentata da "capro espiatorio", e la modalità liturgica, come dimostra la preghiera solenne dello *yôm kippūr* e le preghiere del culto sinagogale, in cui viene particolarmente evidenziata la fiducia nella misericordia divina e nell'ottenimento del perdono.

In questo orizzonte religioso ebraico si innesta il comportamento e la predicazione di Gesù, attraverso cui la rivelazione della misericordia Divina raggiunge la sua pienezza, e il perdono ad essa connesso costituisce il cuore dell'evento della salvezza. Poiché il perdono coinvolge l'intera vicenda di Gesù di Nazareth, nella cui passione morte e risurrezione si raggiunge il culmine della salvezza, il tema acquista qui una svolta decisiva, evidenziando opportunamente: il *Vangelo* del perdono, la *fede* nel perdono e l'*accoglienza* del perdono, ma anche la *ridonazione* del perdono ai fratelli, come pure i *luoghi* del perdono (il cuore dell'uomo, le relazioni umane, la comunità), e i *segni* del perdono. Pertanto, come afferma l'Autore, «Se c'è [...] un termine nel quale il Nuovo Testamento ha racchiuso la paradossale visione di vita dell'ebreo Gesù di Nazaret e del movimento da lui nato, questo è indubbiamente il termine perdono di cui le Chiese si sono fatte interpreti annunciandolo, tramandandolo e attualizzandolo attraverso appositi riti e sacramenti, tra i quali, a partire soprattutto dal concilio di Trento (1542-1563), quello della confessione o penitenza» (p. 8), la quale, come anche è accaduto in passato, nell'attuale forma ha forse finito per condizionare eccessivamente all'autorità ecclesiastica il perdono (cf. p. 108ss.).

Il terzo capitolo costituisce un'*excursus* storico su come la Chiesa ha "normato" alla luce del *kerigma*, la prassi penitenziale del perdono dei peccati. Il *kerigma* della chiesa primitiva è chiaro: solo in Gesù c'è la salvezza e la sicurezza del perdono divino, poiché Egli è morto per liberarci dai nostri peccati. Altrettanto chiaro e lineare non risulta invece il travagliato percorso che ha portato la Chiesa all'attuale prassi della sola "confessione privata" dei penitenti, dove appare che tutto il rito penitenziale della confessione assume un carattere privato e segreto, ben diverso dalla penitenza solenne dei primi secoli, sebbene questa si sia sviluppata attraverso molteplici forme.

Certamente va rilevato che quando il Concilio di Trento assunse tale prassi, vi era in gioco la dimensione sacramentale della penitenza,

come emerge nel contrasto scoppiato all'epoca della riforma protestante, per cui l'obbligatorietà della confessione venne rifiutata da Lutero e Calvino e sostituita dalla confessione a Dio solo. Al contrario, il concilio di Trento ribadì l'istituzione divina del sacramento della penitenza e la necessità di confessare al sacerdote tutti i peccati gravi, essendo egli l'unico ministro in grado di assolvere i fedeli cristiani dalle loro colpe. Il Vaticano II ha cercato di riportare al primo posto l'ascolto della Parola che chiama alla conversione e ha introdotto la prassi delle celebrazioni penitenziali comunitarie: due dimensioni che erano andate perdute.

Nel quarto capitolo l'Autore sostiene la necessità di ripensare la prassi del perdono ecclesiale, legandolo particolarmente all'Eucaristia, culmine sacramentale della riconciliazione con Dio e con la Chiesa (cf. p. 147ss). In tal senso l'autore ribadisce insistentemente, facendo sue le tesi che dopo il Concilio Vaticano II era state sostenute da moralista Bernhard Häring (1912-1998), come vada «messa in evidenza la centralità dell'Eucaristia nell'opera di riconciliazione, di remissione dei peccati e di conversione continua, tanto individuale che comunitaria» (p. 159). Solo se la celebrazione eucaristica viene intesa come il luogo sorgivo anche per la remissione dei peccati si può mettere in luce adeguatamente la forza dirompente della gratuità di Dio e del suo perdono, come pure la responsabilità affidata al credente di affidarsi al Suo amore misericordioso.

La pertinenza e il valore di tale proposta, che in fin dei conti si presenta come un ripensamento pastorale, è giustificata dall'Autore alla luce del precedente *excursus* biblico, ma anche in riferimento alla sua rielaborazione critica delle molteplici forme ecclesiali assunte nei secoli dal sacramento del perdono, sottolineando il fatto di come il Concilio Vaticano II abbia inaugurato un ripensamento profondo del linguaggio della misericordia e del perdono sebbene le intuizioni conciliari restino per gran parte in attesa di vera attuazione. Infatti l'autore nota che il nuovo rituale non ha attuato una riforma completa: si continua a «privilegiare la confessione individuale e le stesse forme comunitarie sono sottoposte ai vincoli della confessione auricolare» (p. 143), non prospettando allo stato attuale ulteriori proposte penitenziali che si risolvano in una effettiva possibilità di accoglienza del perdono di Dio mediato dalla Chiesa.

G. FRAUSINI, *Il sacramento dell'ordine. Dacci oggi il nostro pane degli Apostoli*, Cittadella (*Gestis Verbisque*), Assisi 2017, pp. 507, ISBN 978-88-308-1576-6, € 24,50.

È nel contesto vitale e di forte cambiamento della Chiesa contemporanea, condiviso con tutta l'umanità, che don Giovanni Frausini si colloca ed elabora questo suo lavoro. Corroborato dalla sua lunga esperienza di diacono, presbitero, parroco, responsabile di vari uffici nella sua Diocesi di Fano-Fossombrone-Cagli-Pergola, nonché docente e preside emerito dell'Istituto Teologico Marchigiano, considera urgente riproporre una seria e concreta riflessione sul ministero ordinato. In accordo con E. Brancozzi, egli ritiene che «i cambiamenti sociali e culturali che hanno attraversato la società negli ultimi cinquant'anni avrebbero preteso un adeguamento nella concezione del ministero cattolico parallelamente a quella che il Concilio opera per la Chiesa nel suo insieme. Tale aggiornamento non è avvenuto. Si è detto ampiamente che il Vaticano II non poteva, o forse non voleva, fare del ministero una delle questioni chiave del dibattito perché era preso da urgenze maggiori. Il risultato di questa opzione però è stato che la comunità credente nel suo complesso è cresciuta ed ha guadagnato una maturità in modo asimmetrico rispetto al sacramento dell'ordine. Oggi si vive pertanto un ritardo evidente che ha posto in maggiore risalto alcune fragilità»¹. La tesi di fondo è subito dichiarata: «Tutta la storia del sacramento dell'ordine è decifrabile all'interno di due polarità: Cristo e la Chiesa [...]. La fatica di tutti quelli che non si schierano in modo unilaterale ed esclusivo (o quasi) da una delle due parti è di conciliare ed articolare i due poli. Noi vorremmo proporre una terza via: quella della successione apostolica, carisma che permette alla Chiesa di essere apostolica: nuova, e radicalmente conforme, interpretazione autentica dell'esperienza di Gesù con gli Apostoli e con tutti i suoi discepoli» (p. 38).

Il testo si caratterizza per la novità della prospettiva e del metodo mistagogico (*per ritus et preces*) e per una sana e intelligente ironia che lo sospinge. Volendo contribuire anche alla spiritualità dei singoli ministri ordinati, proprio mediante una sana riflessione teologica, l'autore fa uso di alcune metafore che facilitano e rendono interessante la

¹ E. BRANCOZZI, *Un popolo nella storia*, Cittadella, Assisi 2015, p. 271; citato in G. FRAUSINI, p. 33.

riflessione: ad esempio conclude il saggio suggerendo l'immagine del ministro ordinato come *padre di famiglia* in una Chiesa colta come *casa*.

L'immagine centrale con la quale l'autore sviluppa la sua proposta e articola il suo percorso è quella della celebrazione dell'ordinazione in cattedrale, in modo da far presente continuamente il metodo della *lex orandi* e favorire la comprensione organica delle varie parti del trattato. Seguendo la scansione del rituale e ponendo a fondamento l'analisi dei gesti e delle preghiere, il saggio prende le mosse dalla vocazione al ministero ordinato, realtà tanto ovvia ma altresì trascurata in teologia sacramentaria. Si prosegue il percorso concentrandosi prima sulla ordinazione episcopale, come anche il Rituale di Ordinazione e il Concilio Vaticano II insegnano, nei suoi rapporti con il collegio e poi su quella presbiterale e diaconale. Di pregio la particolare focalizzazione sul presbiterio (vescovo-presbiteri) e sulle relazioni dei ministri, con una originale proposta teologica, a cui sono dedicati quattro capitoli. Nel precisare inoltre la dipendenza da Gesù Cristo del ministero e la sua coniugazione con il sacerdozio battesimale, il testo, ricchissimo di riferimenti (una vera miniera) conclude con una breve ripresa sistematica del trattato, declinato attraverso la rivisitazione sintetica degli snodi principali, e con in appendice la versione latina delle preghiere di ordinazione, per favorire, in fedeltà al metodo utilizzato, il lavoro di appropriazione e di riflessione del lettore.

Il capitolo sesto, cuore (anche tipografico) del lavoro, coniuga e spiega il rapporto tra sacramento dell'Ordine e successione apostolica. Nell'alveo della genuina Tradizione e della apostolicità della Chiesa, il sacramento dell'Ordine è necessario perché ci sia successione apostolica; anzi «la successione apostolica è di tipo sacramentale» (p. 217), altrimenti «la successione diventa legittimazione giuridica, la sacramentalità si ferma alla sua ritualità, la collegialità è concepita come sinergia organizzata, e la stessa tradizione apostolica resta confinata negli stretti margini di un contenuto solo intellettualistico» (p. 218). Il sacramento tiene insieme la dimensione di continuità storica (orizzontale) e pneumatologica (verticale) della successione apostolica, evitando anche rischi di deduzione ecclesiomonista o genealogica. Da questo si evince che la collegialità è la stessa forma della successione, cioè si è Vescovo per il fatto di essere stato inserito sacramentalmente nel collegio episcopale (p. 219). Conclude così l'autore questo paragrafo: «L'*agere in persona Christi* ed *in persona ecclesiae* si compiono anche nella successione apostolica che *ri-presenta* sacramentalmente la Chiesa nella

sua esperienza fondante degli Apostoli. Non imitazione esteriore ma *ri-presentazione* di quel *toccare, vedere, udire* il Risorto che ha fondato la Chiesa e la continuerà a far crescere fino alla fine dei tempi. Per questo mancando la presenza e l'azione di quel ministero che si riceve mediante l'imposizione delle mani e con la preghiera, la Chiesa non può non avere la piena certezza della propria fedeltà e della propria continuità visibile» (p. 223).

Il bel saggio è finalmente un saggio di teologia sacramentaria che valorizza il sacramento e la sua necessità in quanto celebrato per la salvezza del mondo in rapporto all'identità del "*Cristus totus*", senza assolutizzazioni rubricistiche o canoniche, oltre lo schema classico: ministro, materia e forma. La scelta di percorrere una teologia del ministero che non combaci con una teologia del sacerdozio, così come di privilegiare la prospettiva della *lex orandi*, è coraggiosa e apre a molte prospettive di dialogo ecumenico. Certamente il lavoro compiuto dall'autore ha il pregio di provenire da una grande sintesi personale ed esistenziale. Altresì si notano dei passaggi in cui le tematiche avrebbero avuto bisogno di un migliore collegamento: ad esempio, i nessi tra successione apostolica e il presbiterio.

A livello contenutistico, si nota l'attenzione (riuscita!) a riequilibrare il rapporto Cristo-chiesa nella teologia del ministero ordinato che attraversa tutto l'elaborato; vi si riconoscono (come anche dichiarato dall'autore a p. 469) tante questioni aperte che avrebbero, almeno in parte, dovuto essere affrontate (come ad esempio il ruolo del Papa come successore di Pietro). Ci auguriamo che diventi davvero uno stimolo alla riflessione e alla formazione dei ministri ordinati e non solo!

GIAN LUCA PELLICIONI

RECENSIONI AREA TEOLOGICA,
RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

G. GALEAZZI, *Il pensiero di Papa Francesco*, in «Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche», (XXI) 215, 2016, volume monografico, pp. 362, ISSN 17215269.

Con questo stimolante volume Giancarlo Galeazzi ha inteso offrire una dettagliata analisi del pensiero di papa Francesco prendendo in esame non solo i tre documenti principali (le esortazioni apostoliche *Evangelii gaudium* e *Amoris laetitia*, e l'enciclica *Laudato si*), ma anche lettere, messaggi, interviste e omelie, scritti e pronunciati nelle più diverse occasioni. Il piano dell'opera, come il Galeazzi avverte nell'introduzione, è suddiviso in cinque parti e comprende la dimensione antropologica, l'ecologica, oltre a quella sociale, pastorale ed educativa.

Alla base di queste tematiche sta la centralità della persona la cui concezione in papa Francesco assume una particolare connotazione riconducibile alla nozione di "umanesimo cosmico" nel senso che l'uomo non è più isolato nella natura, ma fa parte di essa pur in essa non esaurendosi. L'altra caratteristica è nella particolare metodologia che il Papa adotta e che consiste nell'attribuire un particolare valore alle categorie della misericordia e della prossimità.

La prima parte del volume è dedicata all'anima. I suoi mali, quali la corruzione, la inequità - termine di nuovo conio riflettente plasticamente la condizione di ineguaglianza - e la tristezza, si combattono con la conversione e redenzione, la sussidiarietà e la gioia. Quella di papa Bergoglio è una "antropologia della trascendenza" e si sostanzia nel riconoscimento che «ciò che si fa o non si fa ad ogni essere umano lo si fa o non lo si fa a Cristo stesso, a Dio stesso» (p. 56). E ancora: «la dignità della persona ha il carattere della trascendenza perché fatta ad immagine e somiglianza di Dio» (p. 67).

L'altra caratteristica, lodevolmente messa in luce dal Galeazzi, è che l'antropologia bergogliana risulta ridisegnata ricorrendo alla categoria della misericordia – tema che sarà ripreso più ampiamente nella terza parte – insostituibile *topos* che risulta centrale e qualificante il magistero di papa Francesco. La (per molti aspetti) nuova proposta della misericordia viene sviluppata prendendo in esame i rapporti tra teologia e

antropologia, tra modernità e postmodernità e infine tra persona e società. Attraverso la misericordia viene configurata quel che l'Autore chiama, con felice espressione "un umanesimo esodale". Questo umanesimo fa uscire l'uomo da se stesso e lo apre a un «esercizio di vicinanza e prossimità, lo apre a un amore che chiede a ognuno di uscire da sé, non per allontanarsi dalle proprie fragilità ma per incontrare la fragilità dell'altro» (p. 109).

La seconda parte del volume è dedicata all'ecologia. Nell'attento esame della *Laudato si* il Galeazzi mette in risalto come nell'enciclica – per molti aspetti innovativa rispetto ai precedenti documenti magisteriali che si sono occupati del problema – papa Bergoglio ha inteso proporre con forza uno stile di vita fatto di soggettività, di socialità, di solidarietà, di sussidiarietà e di sostenibilità in contrapposizione allo sfruttamento, al saccheggio, alla sfrenatezza, allo spreco e allo scarto (cf. p. 120). È intuibile che alla base di questa nuova proposta è sotteso uno stile di vita che coinvolge la persona e il cosmo ma anche un'etica del condividere e che si sviluppa attraverso il principio della dignità, applicabile a tutto il creato e specialmente all'uomo.

Di particolare interesse il ricorso alla *metafora della famiglia*, intesa in senso universale, e quello dell'affidamento, essendo stata la terra da Dio affidata all'uomo. È senz'altro condivisibile la distinzione che l'Autore propone tra il concetto di affidamento e quello di donazione. Anche se il papa parla di donazione, tuttavia da una organica lettura del testo la categoria dell'affidamento risulta più in armonia con il suo pensiero. Invero, se la donazione comporta da parte del donante l'esclusione di un suo intervento, nell'affidamento il donatario deve rispondere della cosa donata; in altri termini la terra è data in custodia all'uomo affinché non solo la conservi così come il Creatore gliela concessa, ma anche che l'abbellisca e la potenzi. Siamo in presenza di un pensiero che supera radicalmente quello individualistico, perché respinge il principio del "soggiogare la terra" ai fini utilitaristici e non rispetta il principio comunitario, proprio della volontà di Dio. Invero si tratta di una vera "ecologia integrale o umanesimo cosmico", ed è questo il programma ecologico-antropologico di papa Francesco (cf. p. 127).

Il noto studioso di J. Maritain afferma che l'espressione "ecologia integrale" richiama l'umanesimo proposto dal filosofo francese. Tra l'umanesimo integrale di J. Maritain e la visione ecologica di papa Francesco esiste una consonanza concettuale nel senso che «come "integrale" è l'umanesimo maritainiano e intende operare una

integrazione di valori, così “integrale” è l’ecologia bergogliana che è all’insegna delle stesse categorie» (p. 128).

La terza parte del volume è dedicata al tema della misericordia. È la misericordia un valore che sta alla base del pensiero e della prassi indicata da papa Bergoglio in un mondo in cui sembra che prevalgano l’indifferenza e l’egoismo più sfrenato. Ma in che modo è da considerare la misericordia? La convinzione dell’Autore, condivisibile perché ancorata allo spirito profetico di questo papa, è che essa «non ha solo una connotazione religiosa, ma anche etica nel senso che la misericordia oltre ad essere categoria tipica delle tre religioni monoteiste [...] è categoria che può ben valere al di fuori dell’orizzonte religioso, cioè sul piano laicamente umano che prescinde dalle appartenenze confessionali e riguarda le *relazioni interpersonali*» (p. 185). Con il recupero della categoria della misericordia viene ad essere riacquistato un insostituibile valore idoneo a superare forme di egocentrismo, di narcisismo e anche di individualismo e massificazione (cf. p. 186).

Le parabole del buon samaritano e del figliol prodigo suggeriscono al Galeazzi, dopo un’attenta esamina dei testi evangelici, che la misericordia evangelica «va oltre le appartenenze confessionali e oltre ai formalismi religiosi, per connotarsi come atteggiamento che può essere esercitato da tutti e può essere rivolto a tutti» (p. 192). In definitiva la misericordia risulta un atteggiamento non esclusivamente confessionale: la parabola del buon samaritano spinge non soltanto a sapere chi è il prossimo, ma “ad agire da prossimo”. È l’invito che papa Bergoglio indirizza a tutti gli uomini, grazie alla nuova dinamicità conferita al valore della misericordia e questo a prescindere dell’appartenenza religiosa. L’invito è ad essere misericordiosi e ad agire con misericordia. Completa il discorso sulla misericordia il rapporto tra religioni e violenza e la problematica che attiene alle motivazioni e modalità del dialogo interreligioso (pp. 213 ss.).

Le due ultime due parti del volume sono dedicate all’evangelizzazione e riguardano la famiglia e l’educazione. Nel delineare i principi che reggono la pastorale bergogliana il Galeazzi abilmente li sintetizza nel modo seguente: poggia su quattro principi che sono: 1) il tempo è superiore allo spazio; 2) l’unità prevale sul conflitto; 3) la realtà è più importante dell’idea; 4) il tutto è superiore alla parte: Questa linea pastorale è connotata dai caratteri della propositività, della partecipazione e della pazienza. È questa una pastoralità fortemente innovativa, non formalizzata in schemi precostituiti, ma aperta a tutto

quello che la persona vive nell'oggi, finalizzata a farle scoprire la via di salvezza che Dio ha promesso a tutti, così come la vuole nell'oggi e in ogni circostanza. Una pastorale ispirata a questi principi, veramente originali e anche arditi, avrebbe la forza di far breccia su tante situazioni non solo di degrado, ma anche in quelle dove per situazioni dolorose non si riesce a far brillare la misericordia divina. In particolar modo un tale programma pastorale è senz'altro, ma anche doveroso, applicarlo a quelle tante situazioni matrimoniali che, per numerose circostanze non riconducibili a casi fabbricati dalla dottrina, risultano spezzate o in procinto di sciogliersi. In simili condizioni la pastorale proposta dall'*Amoris laetitia*, nell'utilizzo dei verbi: accompagnare, discernere e integrare, non fa altro che ribadire che ogni situazione particolare deve essere vista e risolta con gli occhi della misericordia. È questo un compito alquanto delicato.

Su questo versante la preoccupazione, avverte il Galeazzi, è che: «può essere avanzata una preoccupazione, dal momento che il discernimento e l'integrazione sono tutt'altro che definiti o definibili, c'è una responsabilità di gestione dell'uno e dell'altra tutt'altro che facile, per cui si rendono necessarie esperienza e sensibilità perché possano essere praticate: il che reclama una adeguata preparazione» (p. 255).

Sulla concezione pedagogica di papa Francesco l'Autore preferisce soffermarsi su alcune parole che il Pontefice utilizza nei diversi interventi e che aiutano ad aprire alla dimensione antropologica. Le parole prese in considerazioni sono: cuore, dialogo, gioia, tenerezza e umiltà. È questo un «piccolo lessico educativo che può rappresentare un primo alfabeto per fornire un tavolo relazionale tra persone che, per quanto diversamente connotate dal punto di vista confessionale e culturale, siano ugualmente preoccupate della "restaurazione della persona umana"» (p. 263).

Attraverso specifici capitoli le espressioni lessicali vengono spiegate e soprattutto rese vive per la loro applicazione concreta. La pedagogia bergogliana è un aspetto poco conosciuto per cui, grazie agli spunti di riflessione offerti dal Galeazzi, è auspicabile non tanto un approfondimento dottrinale, quanto l'invito concreto a una prassi che sappia recuperare un sistema educativo veramente rispondente al nuovo umanesimo prospettato dal papa e oggi, in molti casi, disatteso dalla pastorale ufficiale.

È stato osservato che molti editori hanno nel loro catalogo un titolo su papa Francesco o una silloge dei suoi scritti. Ciò sta a significare che l'interesse per questo Pontefice si è fatto via via sempre più coinvolgente

per la ricchezza degli argomenti trattati e discussi e per le novità con cui il messaggio cristiano viene presentato e, in un certo senso, rilanciato. Nella pubblicistica bergogliana il saggio del Galeazzi – corredato alla fine di ogni capitolo di una aggiornatissima bibliografia, segno della pregevole ricerca documentaria che l'Autore dimostra – risulta tra i più esaurienti, quasi un manuale e non nel senso tradizionale del termine, ma come una compiuta introduzione al pensiero e all'azione di papa Bergoglio, un pontefice che con il suo tratto e la sua sapienza sa presentare una Chiesa umile, misericordiosa, buona, familiare e cordiale.

È un papa, come risulta dalla complessiva lettura del volume, che sa parlare di Dio con parole realmente comprensibili a tutti gli uomini non distinguendo il credo di appartenenza. L'elezione di papa Francesco è stata per tanti uomini di chiesa una delusione perché si voleva che lo Spirito Santo ispirasse i cardinali ad eleggere un "comandante". E invece è venuto un fratello di tutti, un uomo e un papa della misericordia.

PIERO ANTONIO CARNEMOLLA

S. MUZZI, *Raimondo Lullo. Opere e vita straordinaria di un grande pensatore medievale*, Ed. Terra Santa, Milano 2016, pp. 78, ISBN 978-88-6240-428-0, € 8.

La professoressa Sara Muzzi, notevole studiosa del pensiero lulliano, docente del Centro Italiano di Lullismo alla Pontificia Università Antonianum, presenta un testo interessante e molto agevole sul beato Raimondo Lullo, dove, ripercorrendo la vita e l'opera del pensatore maiorchino, pone in evidenza soprattutto la sua capacità di dialogo interculturale con il mondo musulmano, in un'epoca in cui il Mediterraneo era segnato sia da conflitti che da scambi commerciali.

Il "dottor illuminato" (così chiamato perché, ritiratosi presso il monte Randa nel 1247, ebbe lì una grande illuminazione), definito da vari studiosi il "filosofo eccentrico", nasce nel 1230 o 1235 a Palma di Maiorca, divenendo ben presto un geniale erudito dalla sorprendente fecondità intellettuale. Sino al secolo scorso il nome di Raimondo Lullo si legava, immeritadamente, alle ricerche alchemiche del medio evo; oggi è rientrato a pieno diritto nella storia della filosofia. Da qualche decennio si assiste ad una vera e propria rinascita del lullismo che pone Lullo tra le figure più significative della mistica spagnola.

Il libro si apre con un capitolo dal titolo perspicace: *Prove di "dialogo"*, in cui si evidenzia il focus scelto per esporre questo filosofo dalle molte sfaccettature e di difficile ermeneutica. Infatti, attraverso due notevoli citazioni (la prima tratta dal Discorso del papa emerito Benedetto XVI ai partecipanti al Forum promosso dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso del 2008, la seconda dal libro di P. Messa del 2006), si dimostra come il cosiddetto "spirito di Assisi", che oggi caratterizza il dialogo interreligioso, cioè lo spirito aperto alla disponibilità e alla collaborazione costitutivo della "civiltà del confronto", è stato anticipato e promosso proprio dallo stesso Raimondo Lullo.

In seguito, attraverso la cura di vari capitoli siamo introdotti nella vita di Lullo filosofo, teologo, poeta poliedrico e versatile, diversamente interpretato, dove l'esame del contesto aiuta decisamente nella comprensione del suo pensiero così dinamico e ricco di intuizioni. Come scrive l'autrice del libro, la vocazione culturale lulliana nasce da una triplice cornice costituita da elementi catalani, europei e mediterranei. Per esempio, la sua educazione cavalleresca di poeta trobadorico produsse canzoni d'amore provenzale, poi dopo la sua conversione, avvenuta a trent'anni con una visione di Cristo crocifisso, il suo pensiero viene pervaso dall'ideale francescano di elevare la vita alla verità rivelata e alla universalizzazione della religione cristiana. Visto il fallimento delle crociate, rinuncia alla dialettica della violenza, scegliendo la via della cultura, attraverso la persuasione per mezzo della verità e della logica del discorso.

Gli strumenti della missione dialogante di Raimondo Lullo, come scrive Sara Muzzi, sono riconducibili alla "pluralità di generi e temi che gli interpreti del pensiero lulliano hanno ascritto alla sua volontà di persuadere sia sul piano intellettuale che sociale (cf. p. 25). Quando scrive, Lullo lo fa in arabo per i musulmani, in catalano per i cristiani laici, in latino per il pubblico clericale. «Proprio perché nato e cresciuto nella Maiorca delle tre religioni, poté sperimentare la corrispondenza tra ogni religione e la propria lingua di fede» (p. 27). Lullo ebbe occasione di avvertire tutta l'importanza della lingua come veicolo fondamentale per costruire una comunicazione attiva e personale e non poté prescindere dalla differenza linguistica come via per raggiungere l'altro.

Il capitolo dedicato all'intento missionario di Raimondo Lullo risulta senza dubbio di grande attualità per l'odierna prospettiva interculturale in doveroso confronto con i molteplici temi del pluralismo

culturale; come afferma l'autrice: «quello che ancora oggi entusiasma lo studioso e il lettore di Lullo è la sua passione per l'altro: gli infedeli (ebrei e musulmani), non concepiti come una massa informe rispetto al mondo cristiano; i cristiani visti come una comunità bisognosa di una migliore comprensione della propria fede» (p. 28).

Lullo considera gli infedeli alla pari, la diversità come una ricchezza e non come ostacolo, fino a regalarci una vera e propria metodologia del confronto, fondata sul dialogo responsabile, aperto e consapevole. Ci insegna il metodo (molto considerato dalle attuali scienze umane) della ricerca-azione, attraverso lo “studio sul campo”, in un ambiente multiculturale, dove utilizzare la lingua materna per un “apostolato internazionale”.

La teoria sulla missione di Lullo, come afferma Muzzi, è formulata nel *Libre de contemplacio en Déu* (del 1277), mirabile sintesi di tutte le cognizioni del tempo, mirante a condurre, attraverso tutte le cose create, alla contemplazione di Dio, dove si riflette il suo ideale di una cultura enciclopedica. La costante ricerca del suo pensiero è la sintesi, l'unità, la *reductio ad unum*. Per questo egli segue san Bonaventura nella sua visione unitaria della sapienza.

Raimondo Lullo nel dimostrare la necessità di “dar ragione “della propria fede, elabora una nuova scienza universale. Al cuore e al centro dell'opera lulliana è la sua *Ars magna* (del 1277) che è una specie di ingegnosa meccanica del pensiero, in cui egli tenta di formare complessi paradigmi di idee, con cui operare come con le cifre, per mezzo di speciali procedimenti, al fine di trovare tutti i principi e dedurre le conclusioni, straordinaria anticipazione dell'attuale logica matematica. Nel fare questo, Lullo attribuisce una nuova funzione alla logica: da scienza analitica essa diventa procedimento sintetico che, anziché limitarsi a verificare le verità conosciute, diviene idoneo a scoprire nuove conoscenze. La sua originalità sta nella convinzione che l'uomo possa comprendere le *rationes* con cui Dio ha creato l'uomo e la natura.

Attraverso la sua ars combinatoria Lullo vuole elaborare un sistema unico di verità umane, dove la cultura diventa mezzo privilegiato della missione, capace di creare un sapere ed un agire interdisciplinare, così da unificare le tre “religioni del libro”. Infatti tutta l'attività missionaria di Lullo è tesa a valorizzare le altre fedi per promuovere uno scambio fatto di “dare e ricevere” in una costante reciprocità, convinto della necessità di provare ciò che affermiamo, evitando quindi di porsi in un atteggiamento difensivo, favorendo la dimostrazione tesa ad evidenziare

il terreno efficace della comunicazione. Per questo, come ci dice l'autrice, riuscì ad intessere una rete di veri contatti: «dissertò solamente con uomini di religione. I suoi nuovi interlocutori, interessati al metodo e colpiti dalla "cortesia" del suo atteggiamento, tentarono di proteggerne l'incolumità, senza però evitare che le autorità locali comminassero a suo carico il provvedimento di espulsione, nel 1294» (p. 17). Emerge l'importanza della conoscenza in quanto base di ogni incontro con l'altro ed efficace garanzia affinché l'incontro non si trasformi in scontro. Come detto nel libro: «intendersi, conoscersi e capirsi come attività propedeutiche ad un nuovo modello di conversione, non più fondato sulla sterile confutazione delle ragioni della fede dell'altro, ma sull'argomentazione delle proprie» (p. 33).

Ragione e Fede non sono in contrasto: «Lullo cercò di mostrare come l'attività filosofica non fosse incompatibile con il metodo e l'attività missionaria. È raro incontrare missionari che si sono avvalsi della filosofia come metodo di evangelizzazione» (pag. 37). Come sostiene l'autrice siamo ancora davanti ad un dibattito aperto riguardo al dialogo con le altre religioni che richiede una metodologia adeguata: «una formazione incentrata su "come" convertire gli infedeli e su "chi" essi siano, questione ancora oggi al centro del dibattito scientifico» (p. 34). Profeta di una società globale e pacifista, Lullo auspica che la conoscenza possa essere l'arma capace di abbattere ogni paura e pregiudizio per costruire ponti, ciò che emerge anche nello spirito religioso di Assisi.

L'autrice si sofferma infine sul *Il Libro del Gentile e dei Tre Savi*, dove si descrivono le caratteristiche di un vero dialogo. I tre saggi rappresentano le tre religioni del libro: ebraismo, cristianesimo, islamismo. Nel corso della discussione uno dei tre saggi (non è indicato quale) espone le verità comuni alle tre religioni con pacatezza e rispetto, quale esempio di pacifico dialogo ecumenico, di "dialogo tra somiglianti", desiderosi di verità.

Lullo promuove così una "crociata intellettuale", pacifista, affidata a missionari preparati, credendo nella forza della parola e, come conclude il testo in esame, nel dialogo permanente, usato con impegno e sistematicità, non solo nei momenti di emergenza.

Egli dedicò tutte le sue energie alla divulgazione del Vangelo e alla missione, coinvolgendo amore e ragione in ogni dialogo; possiamo dunque notare una forte consonanza nei suoi scritti con il famoso

discorso di papa Benedetto XVI a Ratisbona per l'incontro tra culture e fedi diverse.

Il testo inoltre include una sezione bibliografica utile alla lettura e ad una più diretta conoscenza del pensiero di Lullo.

La lettura di questo libro attesta come il lullismo, considerato un tempo una superstiziosa stranezza, sia diventato un'entità al centro dell'attenzione, un "microcosmo" ricco di *imput* da scoprire, capace di offrire un considerevole apporto alle sfide del tempo presente, scosso da epocali cambiamenti e grandi movimenti di popoli, per costruire quella valida "cultura dell'incontro" a cui ci invita Papa Francesco.

Vera vittima della globalizzazione oggi è l'identità, ma come diceva anche Raimondo Lullo non c'è prossimità né autentico dialogo se non c'è identità; solo il senso di appartenenza, con le radici profonde di una fede cosciente e determinata, può cogliere il senso profondo dell'altro, la sua diversità. Un pluralismo delle voci che non elimina le differenze, ma attraverso un discorso collettivo include diverse parole, diventa un aggregatore in cerca di mappe, come Lullo seppe fare, anticipando e interpretando istanze future.

MOSCIATTI SIMONETTA

L. SPEGNE, *Ascoltare il futuro. Il pensiero apocalittico di Jacob Taubes*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2016, pp.144, ISBN 88-6124-639-7, € 15.

Questo libro di Luca Spagne ha il pregio di essere agile, e al contempo, di offrire un'ampia ed approfondita disamina del suggestivo pensiero di una singolare figura del rabinismo contemporaneo che, partendo dal punto di vista dell'ebraismo, apre un dialogo con la tradizione filosofica del Novecento, esplorando suggestivi spazi ermeneutici. Si tratta di Jacob Taubes, esegeta insigne ma anche pensatore importante specie per lo sviluppo di una filosofia della storia caratterizzata dall'istanza del messianismo.

Autore di opere imprescindibili come ad esempio *Escatologia occidentale*, o anche *La teologia politica di San Paolo*, Taubes ricostruisce il concetto di *eschaton* recuperando l'idea ebraica di un futuro che trae il passato e lo illumina retrospettivamente fino a

identificare nell'oggi (Heute) la possibile interruzione del *kronos* a favore di un *kairós* che sancisce il compimento messianico.

Da questo punto di vista Taubes intesse un dialogo con Walter Benjamin, così che, afferma l'autore, «dentro l'idea messianica taubesiana la redenzione escatologica può però iniziare a realizzarsi nel presente» (p. 15). La categoria messianica è l'orizzonte attraverso il quale sviluppare una filosofia della storia, di conseguenza Taubes ne delinea la prospettiva attraverso una profonda auscultazione dei testi paolini, da cui, poi, sviluppa la sua riflessione.

Il compimento messianico ed escatologico è la cifra inequivocabile di una storia pneumatizzata, tipica delle Scritture ebraico-cristiane di cui Paolo costituisce un mediatore importante; ecco perché Taubes riflette sull'idea di Pneuma, Spirito, così come emerge dagli scritti paolini per poterlo mettere a confronto con una delle categorie fondamentali della filosofia moderna, quella di Spirito elaborata dalla filosofia hegeliana.

In effetti, se l'identità apparente può essere colta in una tensione escatologica della dialettica di Hegel che vede nel concreto dello Spirito assoluto la conciliazione con il mondo in quanto esplicazione della ragione divina, tuttavia la distinzione di Paolo tra Spirito del mondo e Spirito di Dio (*pneuma tou cosmo* - *pneuma tou theou*) permette di cogliere una contraddizione, secondo cui il compimento escatologico non scaturisce mai da una necessità dialettica che, in Hegel acquisisce una vena di gnosticismo, ma da quella piccola porta da cui il Messia può sempre entrare, per parafrasare Benjamin.

Proprio a motivo di ciò, asserisce Luca Spegne, Taubes intravede la possibilità di concettualizzare lo pneuma come esperienza vitale, offerta dall'esperienza allegorico-testuale. Paolo stesso indica, infatti, nell'evento pneumatologico, la forza che trasforma un popolo e che trasforma un testo (cf. pp. 66-69). La lettura ebraica di Paolo, come vedremo, è importantissima tanto per fondare una teologia politica, quanto perché permette di elaborare un confronto fondamentale fra le due modalità di fede: *pistis* ed *emunah*.

In tal senso, Taubes entra in dialogo con Martin Buber. La seconda sarebbe caratteristica dell'ebraismo, ove la prima si riferirebbe al Cristianesimo, secondo l'autore de *Il Principio dialogico*. La prospettiva di Taubes, tuttavia, vuol evidenziare che la *pistis*, ovvero la fede, rientra in una logica messianica che non è più di matrice solo greca. All'avviso di Taubes la fede paradossale di Paolo è fede *in*, dato che egli riconosce

in un maledetto che pende dal legno il Messia, considerando superate le opere della legge e inserendosi in una logica messianica.

Questi due momenti fondamentali della logica messianica convergono in una prospettiva universalistica, che Taubes ravvisa in Paolo e nelle sue lettere, specie nella considerazione dei non ebrei, chiamati ad essere popolo messianico per fede. Il cosmopolitismo di Paolo che gli permette un dialogo fra culture ebraica, ellenistica e romana, sembra anticipare una sorta di pluralismo interculturale e interreligioso.

Conciliare tale logica messianica con l'universalismo è possibile in virtù di un'esperienza che tocca la comunità messianica, di un rivolgimento interiore che fa della redenzione un evento spirituale capace di riflettersi nell'anima umana.

Questa dicotomia interiore/esteriore costituisce all'avviso di Taubes una trasvalutazione dei valori operata da Paolo, che - all'avviso di Taubes - suscita il risentimento di Nietzsche verso Paolo, dato che egli stesso l'avrebbe voluta. Un passaggio interessante che evidenzia come Taubes si misuri, poi, con le tesi di filosofia della storia di Benjamin, in cui l'accordo fra le generazioni si proietta verso il futuro della redenzione, in virtù di una memoria narrativa che sottende un paradigma acroamatico, ma anche grazie ad una possibile connessione fra materialismo storico e teologia.

Quest'ultima rappresenta certo una delle più interessanti elaborazioni di Taubes, che individua nella seconda la forza messianica in grado di far emergere dalla storia elementi inattesi, per cui ascoltare il futuro.

Per queste molteplici ed interessanti suggestioni ermeneutiche, vale la pena godere di questo bel libro.

PAOLA MANCINELLI

A. SPADARO - C. M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella chiesa*, Queriniana (BTC), Brescia 2016, ISBN 978-88-399-0477-5, € 53.

Il volume curato da Spadaro e Galli consiste nella pubblicazione delle relazioni di un seminario di studio tenutosi dal 28 settembre al 2 ottobre 2015 a Roma, presso la sede della rivista *La Civiltà Cattolica*, in cui sono intervenuti ecclesiologi, storici, ecumenisti, canonisti ed esperti

di pastorale provenienti da Argentina, Belgio, Brasile, Canada, Cile, Filippine, Francia, Germania, Italia, Olanda, Congo, Spagna e Stati Uniti. Dalla discussione su un asse centrale, che era il tema del seminario, cioè “La riforma della Chiesa e le riforme nella Chiesa”, è scaturito un corposo volume che i curatori presentano all’attenzione del lettore. Esso tenta sostanzialmente di mettere in rapporto le intuizioni profetiche del concilio Vaticano II con il magistero di papa Francesco. Il cammino di riforma è un dato ecclesiologico permanente ed irrinunciabile, che tiene uniti il passato e il futuro, e che coinvolge la comunità cristiana nel suo insieme.

Il volume è strutturato in sette parti. La prima ha il compito di inquadrare il pontificato di Bergoglio nell’orizzonte della spiritualità ignaziana e di richiamare tematicamente i grandi nuclei del concilio Vaticano II. Qui troviamo i contributi di Spadaro, Galli e Pottmeyer articolati sull’ecclesiologia del popolo di Dio, perno tematico di *Lumen gentium*. La seconda sezione, con contributi di O’Malley, Riccardi, Pani e Maffeis, offre una prospettiva storica sulla nozione di riforma della Chiesa. Gli autori hanno preso in esame particolarmente il rapporto tra il concilio di Trento e il Vaticano II e il cambiamento di prospettiva intercorso tra le riforme del XVI e quelle del XX secolo. La terza parte del volume mette a fuoco l’esperienza della sinodalità come esigenza vitale dell’ecclesiologia contemporanea (Legrand, Vitali, Borrás, Routhier e Scatena). Il quarto segmento dello studio si occupa di un tema cruciale nell’ecclesiologia postconciliare e cioè il rapporto tra Chiese particolari e Chiesa universale. Qui la prospettiva è quella di un ripensamento del primato petrino e del rilancio della collegialità e delle conferenze episcopali nazionali (Dianich, Pié-Ninot, Wijlens, Faggioli e Schickendantz). Segue una parte che prende in esame il cammino ecumenico delle Chiese come una delle urgenze di riforma nel tempo attuale (Henn, Coda, Famerée, de Mey, Scampini). Il sesto segmento si occupa di povertà, fraternità e inculturazione in relazione alla vita e alla missione della Chiesa (Scannone, Fares, Noceti, de França Miranda, Santedi, Kinkupu e Francisco). Il settimo è un piccolo compendio di teologia spirituale che tenta di offrire le coordinate teologiche per ricollocare permanentemente il Vangelo al centro di ogni divenire ecclesiale (Melone e Fernández).

Sarebbe impossibile richiamare, anche solo per cenni, gli argomenti di quest’opera collettanea perché essa racchiude una vastità di temi tale da poter essere accostata e acquisire un significato pieno solo nella sua

globalità. Esiste tuttavia un filo rosso che percorre la raccolta di studi, che è anche quello che dà il titolo al volume: la categoria di “riforma”. Indubbiamente i curatori hanno inteso affermare con la loro iniziativa che la Chiesa sta attraversando una fase in cui è necessario ed urgente porre mano ad un’opera di riforma della comunità credente, al pari di altri momenti storici in cui si è avvertita la medesima esigenza. Ed anzi, si potrebbe dire che la riforma è una dinamica permanente della Chiesa, una condizione strutturale mediante la quale i cristiani riconoscono la necessità di verificare sempre il loro grado di adesione al Vangelo.

Se si assume questa prospettiva di lettura, diventa chiaro anche il percorso proposto dai curatori. In questo senso, iniziare dalle coordinate ignaziane di papa Francesco costituisce un elemento chiave per il nostro discorso. In esso vi è l’implicita gratitudine per aver donato alla Chiesa un pontefice di riforma come Bergoglio. Inoltre, sembra si possa leggere l’invito a raccogliere l’audacia del papa argentino per seguirlo, con creatività e libertà interiore, nei complessi processi di rinnovamento a cui la Chiesa è chiamata. La prima e la seconda parte del volume mettono a fuoco il significato ermeneutico della riforma e la lezione della storia, soprattutto dai passaggi nodali del XV e XVI secolo fino al Vaticano II. Non bisogna nascondere il fatto che per secoli la parola “riforma” è stata bandita dal vocabolario cattolico. Solo settant’anni fa, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, monumento teologico di Congar, è stato censurato dal Sant’Uffizio per aver tematizzato la storicità di alcune prassi ecclesiali. Gli autori si interrogano sul significato teologico e spirituale dell’*Ecclesia semper reformanda*, un’espressione celebre e curiosamente anonima, attribuita a Calvino, ma la cui paternità, in realtà, resta sconosciuta. Potrebbe essere interessante una costatazione di Andrea Riccardi, il quale osserva che i cristiani europei sono attualmente il 26% del totale. La maggioranza dei cristiani appartiene dunque al Sud del mondo. Eppure questa parte consistente della Chiesa dipende sempre dalla Congregazione per l’evangelizzazione dei popoli, cioè l’ex *Propaganda fide*, che non è stata toccata da alcuna riforma. È solo un esempio tra tanti possibili per cogliere la necessità di pensare in un’ottica globale, sia a livello interreligioso, sia a livello macroeconomico, sia come capacità di rimettere al centro dell’ecclesiologia il povero e il perseguitato per la fede.

Nella terza e quarta sezione si affronta quello che per gli autori è lo *Schwerpunkt* della riforma, ossia la dimensione sinodale e collegiale della Chiesa. Sebbene nei contributi esposti non ci siano motivi di novità

sostanziali rispetto alle tesi classiche degli autori coinvolti (ad esempio, Legrand riporta sostanzialmente un suo saggio di diversi anni fa, apparso su *Concilium* nel 2005, con lievi modifiche; come pure sono ormai note le tesi di Routhier sulla recezione del concilio a livello di Chiese locali), tuttavia resta sempre interessante confrontarsi su un tema che per gli studiosi è l'*articulus stantis et cadentis Ecclesiae*. Scrive Routhier: «Per dire le cose nei termini di papa Francesco, la vita sinodale di una Chiesa locale è la messa in opera di un processo comunitario di discernimento del contesto nel quale essa è chiamata ad annunciare il vangelo e della conversione missionaria che l'annuncio in tale contesto esige» (p. 237). Per motivi storici e contingenze culturali, la Chiesa ha cessato di essere una fraternità comunionale, che integrava al proprio interno carismi e ministeri, per assumere sempre più le forme e le strutture dell'Impero. L'apice di questo processo si è avuto con la monarchia infallibilista del Vaticano I. La domanda che riguarda il nostro oggi, e da cui non possiamo più prescindere, è quali possano essere le forme di corresponsabilità a tutti i livelli nella comunità cristiana compatibili con un rinnovato annuncio del Vangelo nei tempi attuali. Il nucleo centrale delle riflessioni proposte si muove in questo orizzonte di fondo.

Il volume non dimentica che forse la prima delle riforme dovrebbe essere ristabilire la comunione con le altre Chiese cristiane. Dei processi ecclesiali innescati nella modernità, il cammino ecumenico è ormai tra i più maturi. Non abbiamo più alibi per giustificare al mondo lo scandalo della divisione. La parte quinta dello studio tenta di operare una lettura rinnovata dei rapporti tra cattolici, Chiese ortodosse, mondo della Riforma e Pentecostali, mettendo a tema anche gli argomenti più spinosi di tipo teologico, etico e disciplinare che impediscono ancora il ripristino dell'unità.

La parte sesta affronta il tema della riforma nel senso di una rinnovata relazione tra centro e periferie. Una Chiesa che incarna maggiormente la prossimità è uno degli orizzonti di riferimento di papa Francesco e uno dei sentieri attraverso cui passa la riconfigurazione ecclesiale del terzo millennio. Il volume termina con una sezione sulla spiritualità della riforma, che idealmente e teologicamente chiude il cerchio e riconduce il discorso al primo capitolo. Ogni riforma ecclesiale, svuotata del ruolo dello Spirito santo e ricondotta a puri parametri di consenso, sarebbe un'operazione di *maquillage* destinata all'insuccesso. Sarebbe ingenuo vedere la riforma unicamente sostenuta da un rigorismo disciplinare giustizialista oppure dallo snellimento efficientista di

meccanismi burocratizzati: al di là della forza gioiosa e sanante del Vangelo – è la storia a dirlo – la riforma sfocia in ideologia e spesso conduce a risultati opposti rispetto a quelli che si voleva perseguire. L'utilizzo della liturgia come terreno di scontro tra diverse visioni teologiche è un esempio che trova tuttora la sua validità.

Non tutte le questioni sul tappeto, ovviamente, hanno trovato spazio nella discussione. Ad esempio, non vi è una riflessione specifica sul ministero, né un tentativo di ripensamento del suo esercizio. Eppure non ci può essere una valorizzazione della sinodalità nella Chiesa se non parallelamente ad una nuova teologia del sacramento dell'ordine. La questione femminile è definita da Serena Noceti il “caso serio”, sebbene sia esaurita in poche pagine (cf. pp. 515-520). Per la studiosa toscana è necessario inquadrare il passaggio di paradigma antropologico per cogliere il ruolo delle donne nella Chiesa e nel mondo. È tuttavia un tema che probabilmente avrebbe meritato una trattazione più articolata. Si tratta di osservazioni che non sminuiscono il valore e la ricchezza di un contributo polifonico di grande portata, a cui può attingere con successo ogni battezzato che voglia maturare una sempre maggiore consapevolezza dei passaggi ecclesiali del tempo presente.

ENRICO BRANCOZZI

A. ŽAKOVA, *Jan Hus fra tradizione e rivoluzione*, Aracne, Roma 2017, pp. 172, ISBN 978-88-255-0040-0, € 15.

Visitando la città di Worms è d'obbligo soffermarsi dinanzi al *Lutherdenkmal*, che mostra al centro Martin Lutero e ai quattro angoli dei personaggi che si vorrebbero precursori della Riforma: l'italiano Girolamo Savonarola, il boemo Jan Hus, l'inglese John Wyclif e Pietro Valdo. In un suo recente lavoro, Anesžka Žakova offre un interessante contributo all'opera di approfondimento dell'itinerario biografico e del pensiero teologico di Jan Hus, uno dei quattro personaggi rappresentati nel monumento a Lutero. Nel primo capitolo, oltre a ripercorrere le tumultuose vicende biografiche di quest'influente non meno che controverso riformatore della Chiesa, la giovane studiosa contestualizza la sua formazione intellettuale e l'attività di docente universitario e di predicatore nella Praga del principio del Quattrocento, città a quel tempo ricca di considerevoli fermenti culturali e religiosi. Il secondo capitolo è

dedicato alla presentazione di alcune tra le opere del boemo: il commento *Super quattuor libros sententiarum*, che dimostrano le indubbie qualità in ambito teologico, «anche se ben poco dell'orientamento interiore del riformatore si palesa in quest'opera accademica» (44); il *Libelli sulla Simonia*, l'opera che consente di analizzare la posizione di Hus circa la questione del rapporto tra stato e chiesa (cf. p. 48) e in cui condanna con estrema severità la Chiesa e la società boema del suo tempo, caratterizzate da una corruzione priva di argini e da un cristianesimo oggettivamente sterile.; il *De ecclesia*, lo scritto più celebre del teologo boemo, che descrive la Chiesa come società dei predestinati di cui unico capo è Cristo. Sempre nel secondo capitolo, Žakova si sofferma sull'importanza dell'uso della lingua volgare nella produzione letteraria di Hus e tra gli scritti cita *Sulla conoscenza della vera via per la salvezza*, “un gioiello di letteratura spirituale” (cf. p. 73). Nel terzo e quarto capitolo la giovane studiosa cerca di evidenziare il rapporto tra quelle che considera le due forze che hanno animato il pensiero di Hus: “tradizione e rivoluzione”. In merito alla prima, Žakova dimostra familiarità coi testi hussiani e una padronanza della letteratura critica sull'ambiente intellettuale, politico, sociale e religioso boemo del tardo Medioevo, e palesa anche una buona conoscenza del dibattito accademico inerente alle continuità e alle discontinuità dottrinali tra le concezioni del teologo oxoniano John Wyclif, alcune delle cui tesi vengono giudicate eretiche già all'indomani della loro formulazione, e il pensiero di Hus. Quest'ultimo, dopo aver manifestato – almeno in pubblico – un'iniziale neutralità nei riguardi dei punti di vista dell'autore inglese, vi si avvicina progressivamente, fino a diventare una sorta di *alter* Wyclif in terra boema, ma differenziandosi dall'oxoniano intorno a varie questioni di non secondario rilievo. Nel quarto capitolo la giovane studiosa tenta di distinguere il messaggio di Hus da quello hussita.

Senza dubbio, dopo il rogo del “maestro”, il gruppo di riformatori, composto da esponenti di tutte le classi sociali e con le loro differenti correnti interne, comincia a definire meglio i principi della causa boema, pervenendo nel 1419 alla stesura dei *Quattro articoli di Praga*, nei quali si chiede libertà per i predicatori del Vangelo, la comunione sotto le due specie, la rinuncia da parte della Chiesa ad ogni proprietà e potere e la punizione dei peccatori pubblici mediante l'eliminazione di ogni privilegio sociale (cf. p. 117). La giovane studiosa fa notare che dell'insegnamento del maestro vengono tratte non solo lezioni tra loro divergenti, e, soprattutto, che sarebbe del tutto sbagliato credere che il

corso della riforma durante la rivoluzione, soprattutto nelle frange più radicali, si sia innestato sulla scia del pensiero di Hus (cf. p. 143); la stessa “battaglia utraquista” non sarebbe stata un’iniziativa originaria di Hus (ivi).

Partendo dal fatto che il teologo di Hussinec aveva conservato molte dottrine della Chiesa romana - dalla transustanziazione alla legittimità delle indulgenze, dalla non opposizione ai sette sacramenti, al Purgatorio e all’intercessione della Madonna e dei santi - si riscontra non di rado una stretta dipendenza dal pensiero e dalla mentalità dei teologi coevi, al punto che Žakova, riportando il pensiero di uno dei maggiori studiosi di Hus del XX secolo, afferma che gli stessi padri conciliari avevano lottato per il trionfo di dottrine che sono singolarmente vicine a quelle per cui Hus muore sul rogo (38); i suoi giudici, inoltre, gli inviano una lista di “errori” che in buona parte egli non riconosce come propri. Žakova ricorda che alla fine sono le considerazioni di ordine ecclesiologico che portano Hus alla condanna (cf. p. 145), che potrebbero essere riassunte nell’inevitabile conflitto tra istituzione e carisma che ha da sempre accompagnato il cammino della chiesa (cf. p. 147). L’onestà intellettuale della giovane studiosa la porta ad affermare, nella *Conclusion*, che nella sua interpretazione è stato eccessivo l’accento posto sulla dimensione del conflitto tra istituzione e carisma individuabile nel pensiero di Hus (cf. p. 158). È indubbio, però, il merito di ripresentare un tema – “carisma/istituzione” - sempre attuale, come del resto quello di far conoscere in Italia uno studioso che finora è rimasto quasi sconosciuto agli specialisti italiani. Il lavoro ha, nello stesso tempo, il sapore di un’opera di carattere introduttivo al pensiero di Hus; nella *Postfazione*, infatti, viene ricordato che Žakova non è stata mossa dall’intenzione di offrire un proprio ed originale contributo alle questioni tuttora dibattute in merito al pensiero di Hus (cf. p. 159). Tuttavia, ci saremmo almeno aspettati un confronto critico con gli studi e le ricerche finora compiute dagli specialisti di Hus, proprio perché si tratta di questioni tuttora aperte ed anche perché Žakova è di origini ceche, quindi ha il vantaggio della padronanza della lingua madre del teologo boemo. Quando, ad esempio, la giovane studiosa afferma - a differenza di quanto si legge in altri studi sul teologo boemo - che la dimensione del riscatto sociale e l’ugualitarismo non sono contenuti in Hus, il quale era un conservatore quanto a teoria sociale, non ne dà conferma con riscontri negli scritti del boemo (cf. p. 144).

Ricordando l'espressione di san Giovanni Paolo II, in occasione del Convegno internazionale del 17 dicembre 1999 su Jan Hus, secondo la quale "la fede non ha nulla da temere dall'impegno della ricerca storica" ben venga il pregio forse maggiore del lavoro, che è quello di "restituire" la vita e il mondo di Jan Hus a chi legge (cf. p. 13).

CRISTIANO MASSIMO PARISI

F. GARELLI, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 231, ISBN 9788815264152, € 16.

Il volume raccoglie i risultati di un'indagine sulla religiosità giovanile in Italia, condotta da un'équipe di ricercatori e coordinata da Franco Garelli. Il testo rappresenta un interessante tentativo di lettura dei cambiamenti in atto a proposito degli orientamenti spirituali e culturali dei giovani. La tesi di fondo di Garelli non è nuova, ed era già rintracciabile sostanzialmente in altri saggi (*L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, 2006; *La Chiesa in Italia*, 2007; e, soprattutto, in *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, 2011): l'idea che la secolarizzazione stia divorando la religione è falsa. L'Italia sta piuttosto vivendo una "rivoluzione dolce", una fase di fluidità in cui tuttavia il cattolicesimo continua a rappresentare un "porto sicuro" per chi è in ricerca. Il sociologo piemontese non si distacca da tale visione neppure in questa analisi sulle ultime generazioni. Anche in questo caso, non si può parlare di "ultima generazione incredula" – sostiene Garelli in evidente polemica con Armando Matteo – ma occorre sfumare l'analisi di una realtà più complessa. A questo scopo, egli individua cinque tipologie di giovani "diversamente credenti", con le quali accostare il ventaglio dei possibili approcci al mondo religioso.

Il primo tipo è "l'alieno", un personaggio che proviene da una famiglia che non gli ha trasmesso un'educazione religiosa e che dichiara di non prendere mai parte ad alcun rito religioso, in particolare la messa cattolica (cf. pp. 106-108). Più di un giovane su dieci, il 12%, appartiene ormai a questo gruppo lontano e impermeabile alla religione. Di fronte a questo dato, a mio avviso ancora sottostimato, Garelli prende atto che nella società italiana, tradizionalmente cattolica, va quindi consolidandosi e crescendo un gruppo totalmente estraneo alla fede religiosa. Il secondo tipo è quello "secolarizzato", che rappresenta il 21% dei giovani e

raffigura quanti, pur avendo ricevuto un'educazione religiosa in famiglia e pur essendo passati per gli ambienti ecclesiali, col tempo si sono allontanati da una prospettiva di fede (cf. pp. 108-111). In esso prevalgono di gran lunga i maschi, mentre dal punto di vista geografico e circa la condizione di vita (studenti, lavoratori o inoccupati), questo tipo risulta abbastanza ben distribuito sull'intera popolazione del paese. Il terzo orientamento è il "naufraigo", che rappresenta il 10% dei giovani (cf. pp. 111-114). Si tratta di coloro che, pur non avendo ricevuto una formazione religiosa da piccoli, hanno maturato con il passare degli anni una qualche forma di spiritualità. Spesso sono persone convertites in modo autonomo, o per scelta personale o per l'incontro con un'esperienza radicale. Il quarto tipo è "l'intermittente", quello più diffuso tra i giovani a livello nazionale. In esso sembra rientrare quasi la metà del campione, il 45%, e si compone assai più di ragazze che di ragazzi. L'intermittente è colui che, pur avendo alle spalle un'educazione religiosa in famiglia e una frequentazione degli ambienti ecclesiali, partecipa ai riti in modo saltuario e irregolare. È il tipo prevalente nel contesto giovanile attuale ed è maggiormente diffuso nel Sud rispetto al Nord-Est. Infine, la quinta tipologia è rappresentata dal "convinto", una figura applicabile a più di un giovane su dieci, esattamente il 12% (qui mi sembra si tratti di un dato sovrastimato), e che raccoglie molte più femmine che maschi. Si tratta del percorso lineare di un soggetto che ha ricevuto un'educazione religiosa in famiglia e si è avvalso di una positiva presenza negli ambienti ecclesiali.

Da questi numeri, è intuibile il ruolo giocato dalla Chiesa cattolica in Italia nel processo di dissoluzione religiosa: «L'immagine della Chiesa che si delinea dalle parole dei protagonisti della ricerca è quella di un'istituzione che perde forza e contatto con le ultime generazioni» (p. 121). I giovani vivono la religione e la religiosità al pari di svariate altre esperienze, cioè sempre con l'imperativo assoluto di voler scegliere da soli nel *carnet* delle offerte disponibili e di non dover mai farlo necessariamente in modo definitivo. Come per il lavoro, le relazioni affettive, il luogo in cui si risiede, le scelte politiche, anche la dimensione religiosa è soggetta a ripensamenti e a ridefinizioni. Il giudizio dei più giovani nei confronti della Chiesa cattolica appare estremamente negativo. Viene salvato solo l'impegno socioassistenziale: per numerosi intervistati, l'accoglienza degli immigrati, l'apertura ai profughi, l'attenzione ai rom, la cura di persone fortemente esposte alla vulnerabilità sociale e la vicinanza ai gruppi marginali della società è un

elemento apprezzabile e concreto della Chiesa. In questo senso, papa Francesco viene percepito come una figura carismatica, vicina agli ultimi, capace di restituire, almeno parzialmente, credibilità e autenticità alla Chiesa intera. Oltre l'80% dei giovani intervistati esprime consenso e fiducia nella persona di Bergoglio, cui riconoscono di essere vicino alla gente comune, di avere uno stile di vita semplice e una comunicazione efficace, di essere attento alle vicende umane e sociali di tutti i continenti e di avere il coraggio di denunciare le storture del sistema economico (cf. p. 136). Probabilmente nessun *leader* al mondo gode di una stima pari a quella di papa Francesco. Per trovare delle analogie ecclesiali bisogna tornare indietro a Giovanni XXIII, quando tuttavia la società italiana ed europea non aveva ancora conosciuto i fenomeni di erosione del cristianesimo tipici del contesto postmoderno.

Questo dato, tuttavia, però dovrebbe offrire anche alcuni elementi di riflessione. Dalla ricerca di Garelli, infatti, emerge anche il fatto che la presenza di Francesco nello scenario ecclesiale contemporaneo non è capace, da sola, di generare un consenso religioso nuovo, né tantomeno di provocare quelle conversioni che qualcuno, fantasiosamente, aveva voluto intravedere. Tale aspetto, che è indubbiamente centrale in uno studio sulla secolarizzazione giovanile, appare poco sviluppato. Il fatto, invece, che una figura universalmente stimata e apprezzata, anche sul piano politico e sociale, come l'attuale pontefice non riesca a rappresentare un polo attrattivo per i lontani e per persone in ricerca, mette in evidenza l'insufficienza delle chiavi di lettura legate esclusivamente alla credibilità e mostra l'esistenza di dinamiche molto più profonde e complesse. Chi vedesse in queste considerazioni una deresponsabilizzazione della comunità credente opererebbe una forzatura evidente. *L'Ecclesia semper reformanda* non è una dotta citazione che si perde nella notte dei tempi, ma un'esigenza sempre nuova che rende proponibile e desiderabile il Vangelo. Da questo punto di vista, purtroppo, resta sempre molto da fare. Basti pensare agli scandali economici che hanno riguardato l'Istituto per le Opere di Religione negli ultimi quarant'anni per riconoscere gravi inadempienze da parte di chi occupava incarichi di responsabilità e di vigilanza. Il solo fatto che Città del Vaticano sia stata per molti anni nella *black list* dei "paradisi fiscali" dovrebbe far riflettere. Senza parlare degli scandali legati alla pedofilia e alla loro gestione da parte delle gerarchie, forse la più drammatica tragedia che ha toccato la Chiesa in tempi recenti. Eppure, appare riduttivo interpretare la secolarizzazione esclusivamente in chiave di

dissenso o di contestazione, senza coglierne le profonde radici antropologiche e culturali che hanno contagiato l'intero Occidente. Su questo punto si potrebbero opinare le conclusioni di Garelli. Si ha l'impressione, infatti, che la crescita di "piccoli atei" sia un fenomeno strutturale presente in tutto l'Occidente, ben al di là di una più coerente testimonianza etica o della capacità di intercettare in modo esistenzialmente significativo le domande di senso dei giovani di oggi.

ENRICO BRANCOZZI



INDICE

Editoriale	Pag. 5
Editorial	» 9

SEZIONE “SACRAMENTARIA” ARTICOLI

ACCOMPAGNAMENTO “NEL” MATRIMONIO ALLA LUCE DI <i>AMORIS LAETITIA</i> Enrico Brancozzi	» 15
1. L’inizio di una recezione	» 15
2. Questioni previe	» 17
3. L’apporto di <i>Amoris laetitia</i> nella pastorale familiare	» 20
4. Suscitare il desiderio della fede	» 26
5. Lo specifico dell’accompagnamento “nel” matrimonio	» 31
Abstract	» 36
Parole chiave	» 37
Keywords	» 37
LA TRINITÀ “GREMBO” DELLA RELAZIONE SPONSALE. LA FAMIGLIA, RIFLESSO DEL “VOLTO” DIVINO, NELL’ORIZZONTE DELLA RIVELAZIONE E DI <i>AMORIS LAETITIA</i> Daniele Cogoni	» 39
Premessa: la fede esegesi dell’umano	» 39
1. Insegnamento “antico e nuovo” di Gesù sul matrimonio	» 44
2. Verso la pienezza dell’ <i>immagine Dei</i>	» 50
3. Il primo racconto della creazione di Genesi 2	» 52
4. Il secondo racconto della creazione di Genesi 1	» 57
5. L’ <i>immagine Dei</i> nella “tri-unità”	» 61
Epilogo: la fede, via per il futuro dell’amore coniugale	» 66
Abstract	» 71
Parole chiave	» 71
Keywords	» 71

FEDE TRINITARIA E MATRIMONIO. PER UNA EFFICACE COMPrensIONE E RECEZIONE DEL SACRAMENTO NUZIALE	
Carlo Rocchetta	Pag. 73
Premessa	» 73
1. Dal mistero di Dio-Trinità-di-Amore alla famiglia-comunione trinitaria di persone	» 74
2. Il tempo del fidanzamento come tempo decisivo	» 78
2.1. L'iniziazione cristiana: polarità fondante	» 80
2.2. Il matrimonio-sacramento: polarità orientante	» 81
3. Orizzonti formativi del fidanzamento per una fruttuosa celebrazione delle nozze	» 85
3.1. Dall'amore come "sacramento" al "sacramento dell'amore"	» 86
3.2. Dalla sponsalità del corpo nel fidanzamento alla nuzialità del corpo nel matrimonio	» 87
3.3. Dalla "parola-come-promessa" alla "promessa del matrimonio"	» 87
3.4. Dall'affettività alla fecondità	» 89
4. L'arte dell'accompagnamento per una piena attuazione dell'evento sacramentale nell'esistenza degli sposi	» 92
4.1. L'arte dell'accompagnamento	» 92
4.2. I fidanzati	» 93
4.3. I giovani sposi	» 94
4.4. Le coppie in crisi	» 96
Conclusione	» 97
Abstract	» 99
Parole chiave	» 99
Keywords	» 99
RISALENDO ALL'ORIGINE DELLE INTERPRETAZIONI DI <i>AMORIS LAETITIA</i>	
Giorgio Zannoni	» 101
Premessa	» 101
1. All'origine del conflitto delle interpretazioni: il contrapporsi delle risposte a opposte letture dell'oggi	» 103
2. Nella fisionomia del conflitto, i rispettivi punti fermi	» 105

3. Quel focalizzarsi sul capitolo VIII, sintomo di una lettura inadeguata	Pag. 109
4. Oltre a segno e simbolo; la coppia, recuperando l'io-persona	» 112
5. Dal "trascendentale religioso" alla genuina metafisica dell'umano	» 117
6. L' "evento", antidoto al dottrinario e alla morale orfana dell'ontologia	» 120
7. <i>Amoris laetitia</i> presuppone lo statuto personale dell'evento Chiesa: "ciascuno" possa "trovare il proprio modo di partecipare alla comunità ecclesiale"	» 122
8. L'interprete riconduce <i>Amoris laetitia</i> a quanto lui stesso ha pregiudizialmente deciso	» 125
Conclusione	» 127
Abstract	» 128
Parole chiave	» 130
Keywords	» 130
AL DI LÀ DELLE REGOLE:	
LA FORZA PASTORALE DI <i>AMORIS LAETITIA</i> Nicola Reali	» 131
I	» 131
II	» 133
III	» 136
IV	» 140
Abstract	» 143
Parole chiave	» 143
Keywords	» 143
FEDE E MATRIMONIO. LA TEOLOGIA PASTORALE TRA DOGMATICA E DIRITTO CANONICO	
Andrea Grillo	» 145
1. Una fede "irrilevante"? La preoccupazione apologetico-istituzionale della dottrina ottocentesca sul matrimonio	» 147
2. Un recupero interessato? La rilettura della tradizione proposta dal pensiero e dalla pratica post-conciliare	» 150

3. Sfida inedita: coniugare autorità, libertà e misericordia in una teoria della comunione matrimoniale all'interno di una "società aperta"	Pag.	152
4. Excursus: piccolo decalogo di autocritica del paradigma istituzionale	»	155
4.1. Il testo di <i>Amoris laetitia</i> ai nn. 35-37	»	156
4.2. Un "Decalogo di autocritica"	»	157
4.3. Autocritica al servizio di una pastorale non autoreferenziale	»	158
Conclusioni	»	159
Abstract	»	161
Parole chiave	»	161
Keywords	»	161

SEZIONE "SCIENZE RELIGIOSE"
ARTICOLI

DI PADRE IN FIGLIO E OLTRE. IL DESIDERIO IN LÉVINAS TRA FENOMENOLOGIA E TEOLOGI Lorenzo Gianfelici	»	165
Prefazione	»	165
1. La dialettica tra godimento e desiderio	»	166
2. La vita di coppia: verso un tempo infinito sulla via di un desiderio fecondo	»	171
2.1. Raccoglimento, ospitalità ed eros	»	172
2.2. Il desiderio fecondo: la paternità e l'infinito del tempo	»	176
3. Il desiderio come idea dell'Infinito in me: lo sfondo teologico del desiderio	»	181
Abstract	»	187
Parole chiave	»	188
Keywords	»	188
PLURALITÀ NELLA SCRITTURA: TRATTI ED ESEMPI Christian Sabbatini	»	189
1. L'Evoluzione della Scrittura	»	189
2. La Neutralizzazione Semantica	»	190
3. La modalità	»	195

4. Dall'Ebraico Biblico Arcaico a quello Classico	Pag.	198
5. Nm 23, 19-24	»	202
Conclusione	»	206
Abstract	»	206
Parole chiave	»	207
Keywords	»	207
RIFLESSIONI CRITICHE SUL RELATIVISMO		
Francesca Eustacchi	»	209
Premessa	»	209
1. Nomenclatura generale	»	210
2. Il relativismo e i suoi vari sensi	»	213
2.1. Relativismo e verità	»	213
2.2. Relativismo e criteri	»	215
2.3. Costruttivismo vs Prospettivismo	»	216
2.4. Relativismo e assiologia	»	217
3. Rischi teorici e critiche	»	219
3.1. Autocontraddizione	»	219
3.2. Fatti empirici e Fatti sociali	»	220
3.3. La relatività sociale delle descrizioni	»	222
3.4. No all'uguale validità degli scopi	»	223
3.5. L'utile "oggettivo in quantità" vs utilitarismo strumentale	»	224
3.6. Il pragmatismo: possibile terza via? Per un'etica della situazione	»	226
In conclusione	»	229
Abstract	»	230
Parole chiave	»	231
Keywords	»	231
RICOGNIZIONE SULLE PUBBLICAZIONI DI TEOLOGIA SACRAMENTARIA NELLA RIVISTA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO E DELL'ISSR MARCHIGIANO. ABSTRACT DEGLI ARTICOLI PUBBLICATI DAL 2007 AL 2016		
Francesca Benigni	»	233
Sacramentaria & Scienze Religiose, 30 (2008)	»	235
Sacramentaria & Scienze Religiose, 33 (2009)	»	237

Sacramentaria & Scienze Religiose, 34 (2010)	Pag. 238
Sacramentaria & Scienze Religiose, 35 (2010)	» 240
Sacramentaria & Scienze Religiose, 36 (2011)	» 244
Sacramentaria & Scienze Religiose, 37 (2011)	» 249
Sacramentaria & Scienze Religiose, 38 (2012)	» 250
Sacramentaria & Scienze Religiose, 39 (2012)	» 252
Sacramentaria & Scienze Religiose, 40 (2013)	» 253
Sacramentaria & Scienze Religiose, 41 (2013)	» 255
Sacramentaria & Scienze Religiose, 42 (2014)	» 257
Sacramentaria & Scienze Religiose, 43 (2014)	» 260
Sacramentaria & Scienze Religiose, 44 (2015)	» 263
Sacramentaria & Scienze Religiose, 45 (2015)	» 265

SEZIONE “EVENTI”

IL CONVEGNO PER I 750 ANNI DELLA MORTE DEL S. PADRE SILVESTRO Lorenzo Sena	» 269
----------------------------------------------------------------------------------	-------

SEZIONE “RECENSIONI”

Recensioni area liturgico sacramentaria	» 293
Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare	» 311



