

I contributi pubblicati nella rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

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, Roberto Cecconi, 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.

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

51

*A 50 anni dall'Humanae vitae.
Contesti, sguardi, domande e prospettive*

ANNO XXVIII / 2019 - N. 1

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 2019".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2019".

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

Il presente fascicolo si inserisce nel cinquantesimo anniversario dell'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI, elevato agli onori degli altari il 14 ottobre 2018. L'enciclica affronta le dinamiche dell'amore sposale e ancora oggi suscita un grande interesse all'interno del dibattito intra ed extra ecclesiale, in quanto contrappone ad una mentalità contraccettiva il valore di un amore aperto alla vita e vissuto responsabilmente.

In memoria della visione di questo grande papa, nella sezione "Sacramentaria" vengono offerte diverse riflessioni; nella scansione con cui si presentano, esse vogliono contribuire ad una più profonda comprensione soprattutto delle questioni "sacramentali" e "moralì" emergenti da *Humanae vitae*, ancorando la riflessione al dato biblico, in quanto, per i cristiani, la Sacra Scrittura è «l'imprescindibile punto di riferimento della morale, [dove] trovare indicazioni e norme per agire rettamente e per raggiungere la vita piena»¹.

Le riflessioni vogliono inoltre evidenziare come l'amore degli sposi non può mai essere solipsistico, o ridursi ad una relazione meramente duale; esso si configura e si esprime sempre secondo una forma *triadica*. In tal senso l'essere "una sola carne" degli sposi non può disgiungersi dalla loro "genitorialità" intendendo con ciò non solo una fecondità e una generazione fisica, ma anche spirituale, dove il figlio è sempre incluso nel dinamismo dell'amore che trova in Dio la sua pienezza.

Tutti questi aspetti si ricollegano al fondamento sacramentale del matrimonio cristiano, il quale pone un quesito cruciale: "cosa implica la rivelazione biblica sul matrimonio e la sacramentalità di quest'ultimo in ordine alla sua attuazione morale?".

Nei loro approcci diversificati i contributi presentati sono gravidi di domande, ma anche di tentativi di risposta, che aggiungono un tassello al mosaico di prospettive emerse dall'attuale confronto, effettuato dai teologi, tra *Humanae vitae* e l'ultima esortazione post sinodale *Amoris laetitia* di papa Francesco. Si rende così palese come questi due pontefici, pur con sfumature e approcci diversi al tema dell'amore coniugale e della maternità e paternità responsabile, inseriscano all'interno del magistero degli ultimi 50 anni due ermeneutiche in fecondo dialogo tra loro, poiché radicate entrambe nella Sacra Scrittura e nella più autentica Tradizione.

¹ CARD. W. LEVADA, *Prefazione*, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire morale*, LEV, Città del Vaticano 2008, p. 2.

Tale magistero, come ha più volte sottolineato il cardinal Pietro Parolin, non teme di crescere e di svilupparsi anche sulla base delle domande del popolo di Dio, dato che esso

non è un monolite immutabile, ma un organismo vivente che cresce e si sviluppa. La sua reale identità non cambia, ma si arricchisce. La Chiesa appassirebbe se non si sviluppasse. Talvolta, poi, sollevare domande è quasi più importante che dare risposte. Come importante è anche capire che non tutte le domande possono ricevere una risposta immediata².

I contributi presenti nella sezione “Scienze religiose” intensificano tali riflessioni prima di tutto in direzione di un recupero di alcuni aspetti salienti della Rivelazione cristiana, per poi concentrarsi sul mistero dell’uomo indagato alla luce del personalismo e dell’amore. Quanto esposto dagli autori con fine indagine esegetica, teologica e filosofica, contribuisce a mettere in risalto come 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 vocazione³.

La sezione “Eventi”, offre un breve resoconto della *peregrinatio* delle reliquie di santa Elisabetta Catez nelle Marche e in particolar modo a Loreto, dando un peculiare accenno al tema della comunione ecclesiale, sviluppato nel contesto delle celebrazioni che hanno accompagnato l’evento, vista anche la particolare eredità spirituale lasciata da santa Elisabetta, tutta incentrata sull’*amore* e sull’*unità* tra i credenti.

La sezione dedicata alle “Recensioni” offre infine ai lettori la presentazione essenziale di un ventaglio di testi che spaziano dai temi liturgici, ecclesiali, filosofici, sino a quelli pastorali. Prevale in ogni caso, nell’insieme, la recensione di testi con taglio di carattere ecclesiologico.

DANIELE COGONI

Direttore e responsabile scientifico

² P. PAROLIN, citato in L. MOIA, *L’Humanae vitae oggi. “Tanti problemi in più”*, in «Avvenire» (19/10/2018), p. 24.

³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), AAS 58 (1966), n. 1042.

EDITORIAL

The present issue blends into the fiftieth anniversary of the encyclical *Humanae vitae* written by Paul VI, sanctified on October 14th 2018. The encyclical, which looks at the dynamics of spousal love, still awakens a great interest nowadays within ecclesial and non-ecclesial debate, inasmuch as it compares the value of a life-oriented responsible love to a contraceptive mentality.

In memory of the vision of this great Pope, the “Sacramentaria” section offers a variety of thoughts specifically articulated to contribute to a more profound comprehension of the “sacramental” and “moral” issues emerging from *Humanae vitae*. Such considerations are anchored in biblical data, in the view of the fact that for Christians Holy Scripture is «an indispensable reference point for morality [where to] find indications and norms of right behaviour to attain fullness of life»¹.

These contributions also aim at underlining that spousal love can be never solipsistic or reduced to a merely dual relationship, but it is always configured and expressed in a *triadic* form. To that effect, the spouses’ condition of being “one flesh” cannot be dissociated from their “parenthood”: fecundity and physical generation come up beside a spiritual generation where children are always part of the dynamism of love that finds its fullness in God.

All these aspects relate to the sacramental bedrock of Christian matrimony, which poses a crucial question: what is the implication of biblical revelation on matrimony and the sacramental nature of the latter with regard to its moral implementation?

Providing diversified approaches, the contributions presented here are pregnant with questions, as well as attempted answers that find a place in the mosaic of perspectives built upon the current theological comparison between *Humanae vitae* and the post-synodal exhortation *Amoris laetitia* by Pope Francis. It becomes clear that these two popes, although using different tones and approaches to address the theme of conjugal love as well as responsible motherhood and fatherhood, place two hermeneutics - both rooted in Holy Scripture and in the most authentic Tradition - in fruitful dialogue with each other within the last fifty years

¹ CARD. W. LEVADA, *Preface*, in PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION, *The Bible and Morality. Biblical roots of Christian conduct*, LEV, Vatican City 2008, p. 2.

of magisterium. As mentioned by Cardinal Pietro Parolin on more occasions, this magisterium does not fear a parallel growth and development based on the questions raised by God's people, since:

it is not an immutable monolith, but rather a living and growing organism. Its core identity does not change, but enriches itself. The Church would wither if it did not develop. At times, raising questions is almost more important than giving answers. Similarly, it is fundamental to understand that not all questions can be answered immediately².

The contributions in the section "Scienze religiose" resume and intensify the above-mentioned reflections envisioning a recovery of some highlights of Christian revelation. Subsequently, they focus on the mystery of man scrutinised in the light of personalism and love. Through an exegetic, theological and philosophical investigation, the authors actually underline that:

[the truth is that] only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light [...]. Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear³.

The third section "Eventi" offers a brief account on the *peregrinatio* of St. Elisabeth Catez's relics in the Italian region of Marche, with particular reference to the town of Loreto. Mentioning the theme of ecclesial communion developed in the context of the celebrations that characterised the event, the account deals with St. Elisabeth's peculiar spiritual legacy, fully based on *love* and *unity* among devotees.

Finally, the section "Recensioni" presents our readers with an essential range of texts encompassing liturgical, ecclesial, philosophical and pastoral topics. Regardless, the overall tendency is to review texts of ecclesiological nature.

DANIELE COGONI
Director and Scientific Manager

² Original Italian quote by P. PAROLIN, as cited in L. MOIA, *L'Humanae vitae oggi. "Tanti problemi in più"*, in the magazine «Avvenire» (19/10/2018), p. 24, translated by D. Carlacchiani.

³ SECOND ECUMENICAL VATICAN COUNCIL, Pastoral Constitution on the Church in the modern world *Gaudium et spes* (December 7th 1965), AAS 58 (1966), no. 1042.

SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI



DALL'*HUMANAE VITAE AD AMORIS LAETITIA*. PROFILI STORICI, CULTURALI E MAGISTERIALI

Daniele Cogoni*

1. *Humanae vitae* alla luce del magistero pontificio degli ultimi 50 anni

Il 2018, nel quale si è celebrato il cinquantenario dell'enciclica *Humanae vitae*¹ di papa Paolo VI, è stato certamente un anno importante. In esso si è ribadita la bellezza dell'amore unitivo tra uomo e donna, la cui fecondità, da cui sorgono i figli, introduce nel mistero della dignità incommensurabile del matrimonio e di ogni nascituro, al quale non può essere negato il diritto all'amore e alla vita. Non vi è dubbio che l'enciclica sia un inno alla vita, che rimarca la certezza della Chiesa sul fatto che ogni nascituro è un «essere umano, con un valore immenso»², «persona» sin dall'inizio dello stadio embrionale³ e proprio per questo «sacro», anche perché «fin dal suo affiorare impegna direttamente l'azione creatrice di Dio»⁴, che si innesta nell'intimità feconda degli sposi.

Ribadire la coniugazione delle due dimensioni *unitiva* e *procreativa* dell'amore umano, contribuisce ad avvalorare il punto nodale, ma non esclusivo, del pensiero di Paolo VI, elevato agli onori degli altari il 14 ottobre 2018. Tale pensiero, che viene ribadito ufficialmente in particolare nei numeri 9 e 12 di HV, era già stato anticipato due anni prima dallo stesso pontefice in una sua chiara riflessione raccolta da Jean Guilton, dove emergeva che la chiave di interpretazione di ogni etica coniugale è comunque l'*amore fecondo*, nella sua duplice dimensione divina e umana:

Vogliamo dire che nell'amore dell'uomo è racchiuso l'amore divino. Per questo il legame tra amore e fecondità è un rapporto così armonioso e

* Docente ordinario di teologia dogmatica e teologia sacramentaria presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ PAOLO VI, lettera enciclica *Humanae vitae* (25 luglio 1968) in *AAS* 60 (1968), pp. 481-503; d'ora in avanti citata con l'abbreviazione HV e la numerazione interna all'enciclica.

² FRANCESCO, esortazione apostolica post sinodale sull'amore nella famiglia *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), in *AAS* 108 (2016), pp. 311-446; d'ora in avanti citata con l'abbreviazione AL e la numerazione interna all'esortazione, qui n. 170.

³ Cf. *ivi*.

⁴ HV, n. 13.

segreto. Ogni autentico amore di un uomo e di una donna, ogni amore non egoista, tende a dare vita ad un altro essere nato da questo amore⁵.

L'attuale magistero pontificio ribadisce senza esitazione questa straordinaria verità, quando afferma anzitutto che la genitorialità non si risolve nell'orizzonte dell'umano; proprio per questo essa va compresa in riferimento all'amore del Creatore e all'insegnamento che esso ha affidato alla sua Chiesa. Papa Francesco, ricalcando il pensiero di Paolo VI, sottolinea che «il matrimonio è l'icona dell'amore di Dio»⁶ e parimenti che la «fecondità della coppia umana è immagine viva ed efficace, segno visibile dell'atto creatore [...], simbolo delle realtà intime di Dio»⁷. Perciò

ogni bambino sta sempre nel cuore di Dio e nel momento in cui viene concepito si compie il sogno eterno del Creatore. Pensiamo quanto vale l'embrione dall'istante in cui è concepito! Bisogna guardarlo con lo stesso sguardo di amore del Padre che vede oltre ogni apparenza⁸.

Ricalcando poi le parole di Giovanni Paolo II, afferma che:

l'amore dà sempre vita. Per questo, l'amore coniugale “non si esaurisce all'interno della coppia [...]. I coniugi, mentre si donano tra loro, donano al di là di se stessi la realtà del figlio, riflesso vivente del loro amore, segno permanente dell'unità coniugale e sintesi viva ed indissociabile del loro essere padre e madre”⁹.

Con tali considerazioni viene confermato anche il pensiero di Benedetto XVI, che in occasione della celebrazione del quarantesimo anniversario di HV si era così espresso:

Gli sposi, avendo ricevuto il dono dell'amore, sono chiamati a farsi a loro volta dono l'uno per l'altra senza riserve. Solo così gli atti propri ed esclusivi dei coniugi sono veramente atti di amore che mentre uniscono in una sola carne, costruiscono una genuina comunione personale. Pertanto, la logica della totalità del dono configura intrinsecamente l'amore coniugale e, grazie all'effusione sacramentale dello Spirito Santo, diventa il mezzo per realizzare nella propria vita un'autentica carità coniugale. La

⁵ J. GUITTON, *Dialoghi con Paolo VI*, Rusconi, Milano 1986.

⁶ AL, n. 121.

⁷ *Ibid.*, nn. 10-11.

⁸ *Ibid.*, n. 168.

⁹ *Ibid.*, n. 165.

possibilità di procreare una nuova vita umana è inclusa nell'integrale donazione dei coniugi. Se, infatti, ogni forma d'amore tende a diffondere la pienezza di cui vive, l'amore coniugale ha un modo suo proprio di comunicarsi: generare dei figli. Così esso non solo assomiglia, ma partecipa all'amore di Dio, che vuole comunicarsi chiamando alla vita le persone umane. Escludere questa dimensione comunicativa mediante un'azione che miri ad impedire la procreazione significa negare la verità intima dell'amore sponsale, con cui si comunica il dono divino¹⁰.

Il cinquantesimo di HV, vista l'importanza del contenuto che veicola, ribadito da tutto il magistero pontificio successivo, va dunque considerato un evento tutt'altro che formale. Nel dire ciò non si può non dare rilevanza anche alla figura e al pensiero di papa Giovanni Paolo I (Albino Luciani), e in particolare a quanto da lui espresso in rapporto ai temi di HV prima e durante il suo breve pontificato di appena un mese. Tale scelta è doverosa, dato che una delle questioni che più spesso tornano in ballo quando si parla di lui riguarda la tesi di una sua presunta adesione esplicita all'utilizzo *tout court* della pillola anticoncezionale. La questione, soprattutto dal punto di vista mediatico, è complessa e certo non può essere ricostruita se non sulla base dei dati certi.

2. Albino Luciani, Paolo VI e l'*Humanae vitae*

Dai suoi scritti episcopali compresi tra il 1966 e il 1969, quando egli era vescovo di Vittorio Veneto, risulta chiaro che Luciani ha più volte affrontato il problema della regolazione delle nascite, ma con delle argomentazioni che non permettono di concludere che da parte sua vi fosse uno schieramento semplicistico a favore dei metodi contraccettivi¹¹. Egli

¹⁰ BENEDETTO XVI, messaggio al Congresso Internazionale del 2-10-2008: "*Humanae vitae*: attualità e profezia di un'enciclica", in AA.VV., *Humanae vitae. Attualità e profezia di un'enciclica*, a cura di E. Giacchi - S. Lanza, Vita & Pensiero, Milano 2011.

¹¹ In ordine cronologico dobbiamo ricordare gli scritti relativi al 1966: A. LUCIANI, *Il buon samaritano. Corso di Esercizi Spirituali*, pp. 242-245, e anche: *Alla luce del Concilio chi sono i laici e come agiscono nella Chiesa*, pp. 504-535, entrambi in «Bollettino Ecclesiastico della Diocesi di Vittorio Veneto», 54 (1966); nel 1968 invece pubblicò: *Giovedì santo: festa del sacerdozio*, pp. 133-141, e anche: *Appena letta l'enciclica*, pp. 300-301, entrambe in «Bollettino Ecclesiastico della Diocesi di Vittorio Veneto», 56 (1968); infine nel 1969 pubblicò: *Pensieri sulla famiglia*, «Bollettino Ecclesiastico della Diocesi di Vittorio Veneto», 57 (1969), pp. 25-26.

si era più volte augurato che in certe situazioni particolarmente “gravi” gli sposi potessero ricevere indicazioni pastorali adeguate e confortanti; questo però non lo condusse a venir meno ad una obbedienza serena alla Tradizione della Chiesa e al magistero pontificio. Circa tre mesi prima della promulgazione di HV, proprio in questi scritti, rivolgendosi ai sacerdoti ribadì che quanto da loro appreso nella formazione fosse da considerarsi “attuale” in tema di “etica coniugale” e a ciò aggiungeva:

I sacerdoti nel parlare e nel confessare devono attenersi alle direttive date più volte dal Papa, fino a che questi non creda di dovere pronunciarsi in senso contrario. Di mio, aggiungo tre osservazioni: 1. È più facile, oggi, data la confusione indotta dalla stampa, trovare qualche coniuge in buona fede; se il caso si verifica, può essere opportuno, alle solite condizioni, non turbarla. 2. Verso il penitente onanista, che si riveli insieme pentito e sfiduciato, è opportuno usare bontà incoraggiante entro i limiti consentiti dalla prudenza pastorale. 3. Preghiamo affinché il Signore aiuti il Papa a risolvere questa questione. Mai, forse, ce n'è stata una così difficile nella Chiesa: e per le difficoltà intrinseche, e per numerose implicazioni con altri problemi, e per l'acutezza con cui è sentita da masse enormi¹².

Dalle parole di Luciani emerge certo una preoccupazione pastorale verso i coniugi non in armonia con l'insegnamento della Chiesa ma che agiscono senza consapevolezza del loro errore, cosa questa che suscitava in lui seri interrogativi su come rapportarsi con tali coscienze. Si tratta però di interrogativi avanzati nel desiderio di un dialogo aperto con il magistero pontificio, mentre attendeva di conoscere quanto il papa si accingeva a dichiarare ufficialmente. Le osservazioni di Luciani andavano comunque di pari passo con quelle dell'intero episcopato del Triveneto, dato che pochi mesi prima, nell'agosto del 1967, questo sottoscrisse un *documento*¹³, redatto dallo stesso Luciani, in risposta alla sollecitazione della Santa Sede (rivolta a tutte le Conferenze Episcopali regionali), che invitava a riflettere su diverse questioni etiche, contraccezione compresa¹⁴.

¹² ID., *Giovedì santo: festa del sacerdozio*, cit., p. 137.

¹³ Il *documento* è inserito nel volume *ex documentis* che raccoglie vari documenti d'archivio e delle testimonianze processuali relative al processo di canonizzazione di Giovanni Paolo I, redatto da: S. FALASCA - D. FIOCCO - M. VELATI, *Albino Luciani Giovanni Paolo I. Biografia "ex documentis". Dagli atti del processo canonico*, Tipi Edizioni (Tipografia Piave), Belluno 2018.

¹⁴ A dire il vero tale sollecitazione era stata rivolta a tutti i vescovi del mondo in vista della *I Assemblea Ordinaria del Sinodo dei vescovi* (27 settembre-29 ottobre 1967), dove

Il *documento*, redatto da Luciani per richiesta esplicita del patriarca di Venezia cardinal Giovanni Urbani (membro della Conferenza Episcopale del Triveneto e allora anche presidente della CEI), giunse pertanto a Paolo VI a nome dei vescovi del Triveneto e non solo a nome di Luciani. I firmatari condividevano l'attesa che il papa potesse offrire una risposta che risultasse, soprattutto «a parere di alcuni vescovi [...], moderatamente “liberale”, senza però portare pregiudizio alla legge di Dio»¹⁵. L'espressione “a parere di alcuni vescovi”, che Luciani inserì nel documento, evidenzia che all'interno della stessa Conferenza Episcopale del Triveneto non c'era una piena concordanza su questa apertura “moderatamente liberale”, la quale riguardava la questione “circoscritta” della liceità o meno di ammettere, in alcuni casi, per gli sposi cristiani, l'utilizzo della pillola al progestinico, qualora l'azione di questo farmaco potesse essere ammessa come un “prolungamento” dei processi naturali.

La questione sollevata da Luciani e da tutti i vescovi del Triveneto non affermava *sic et simpliciter* la liceità della pillola, tanto meno considerava l'azione della pillola nei termini di un approccio contraccettivo, ma solo chiedeva un approfondimento scientifico e una valutazione morale più accurata in merito all'azione del solo progestinico quale inibitore dell'ovulazione¹⁶. Successivamente Paolo VI nel testo di HV ebbe modo, rivolgendosi agli uomini di scienza, di auspicare un affondo ampio della ricerca, che andasse ben oltre la questione specifica sollevata nel documento redatto da Luciani. Di fatto se in HV Paolo VI scelse di fare riferimento alla sola osservanza dei «ritmi naturali» ritenuti «base sufficientemente sicura ad una regolazione delle nascite»¹⁷, è perché riteneva di dover dare una particolare fiducia nei confronti degli sviluppi della scienza medica in questo campo¹⁸.

si sarebbe affrontato il tema: “La preservazione e il rafforzamento della fede cattolica, la sua integrità, il suo vigore, il suo sviluppo, la sua coerenza dottrinale e storica”.

¹⁵ Testo citato in F. FALASCA, *Humanae vitae. Luciani, i vescovi del Triveneto e il “sì” alla pillola*, in «Avvenire» (13 giugno 2018), p. 17; articolo rinvenibile anche online: «Avvenire.it» (13/06/2018), all'indirizzo: <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/luciani-i-vescovi-del-triveneto-e-il-si-alla-pillola>, (link consultato in data 18/09/2018).

¹⁶ Cf. *ivi*.

¹⁷ HV, n. 24.

¹⁸ Qui va riconosciuta la lungimiranza di Paolo VI nel dare fiducia alla scienza proprio a fronte del fatto che la conoscenza dei metodi naturali ebbe uno sviluppo assai notevole soprattutto a partire dagli anni '70. Al “metodo del calendario”, conosciuto come metodo Ogino-Knauss, che può essere usato solo dalle donne che hanno un ciclo regolare di 26-32 giorni, si aggiunse il “metodo della temperatura basale” e poi il “metodo del muco

Da parte sua Luciani, pur sollevando all'epoca la questione della liceità o meno della pillola al progestinico, manteneva comunque una posizione che invocava presso il papa risposte pastorali adeguate a quelle che egli riconosceva essere delle “gravissime difficoltà” in seno a certe situazioni coniugali, ma faceva ciò ritenendo forse che i metodi naturali non potessero costituire una risposta adeguata. Il suo non era certo un approccio ampio al problema, ma in ogni caso una richiesta di chiarezza dinanzi a un dubbio che forse poteva ammettere la sospensione di un giudizio categorico in attesa di dati più approfonditi da parte della scienza e di valutazioni più ponderate da parte del magistero al quale egli si rimetteva. La sua non era pertanto una defezione o una contrapposizione, ma un'accalorata richiesta di maggiore chiarezza che, dal suo punto di vista, gli sembrava non essere ancora presente nella riflessione del magistero. Di fatto il documento dei vescovi del Triveneto dice che

il magistero può certo interpretare autenticamente le leggi naturali. Ma con molta prudenza, quando ha in mano dati certi. Nel nostro caso i dati sembrano tali che o si dica: È lecito, o almeno si dica: Non consta, è dubbio. Nel dubbio, non si può accusare di peccato chi usa la pillola¹⁹.

È evidente che se Paolo VI ritenne di fare riferimento ai soli metodi naturali, da parte sua escluse alla radice il dubbio che la pillola potesse essere ammessa come strumento lecito di regolazione delle nascite, pur riconoscendone la liceità come mezzo terapeutico²⁰.

Vi è da osservare che, con molta probabilità, i dati che Paolo VI ebbe modo di recepire per considerare i “ritmi naturali una base sufficientemente sicura ad una regolazione delle nascite”, potessero essere di gran lunga più rigorosi²¹ di quelli appresi dai vescovi del Triveneto nel momento in cui sollevarono la questione appena richiamata.

cervicale” (che include il metodo Billings e il modello Creighton). A questi si aggiunse inoltre il “metodo sintotermico” che combina insieme i due metodi precedenti aggiungendo ad essi l'osservazione della posizione della cervice uterina. Molto più recentemente si sono aggiunti i metodi che prevedono l'impiego di speciali software in grado di riconoscere il periodo dell'ovulazione e dunque i giorni fertili (per esempio “Persona”, “Lady-Comp Baby”, “FertileView”, “Pearly” e tanti altri).

¹⁹ Testo citato in F. FALASCA, *Humanae vitae*, cit., p. 17.

²⁰ Cf. HV, n. 15.

²¹ È risaputo come Paolo VI abbia affrontato il tema in prima persona, con scrupolosità, servendosi di innumerevoli consulenze che egli mise a confronto con le domande sollevate da diversi vescovi. Sono noti gli studi scientifici, risalenti agli anni '50, che già

Forse ci volle un poco di tempo perché il vescovo Luciani potesse rendersi conto di questo e ciò giustifica quanto egli espresse tre giorni dopo l'uscita di HV, quando scrisse ai suoi diocesani:

Confesso che - pur non lasciandolo trapelare nello scritto - mi auguravo nel mio intimo che le gravissime difficoltà esistenti potessero venire superate e che la risposta del Maestro che parla con speciali carismi e in nome del Signore, potesse coincidere, almeno in parte, con le speranze concepite da molte coppie dopo che era stata costituita un'apposita Commissione Pontificia per esaminare la questione²².

Sei mesi dopo l'uscita di HV egli scelse di offrire un'interpretazione morale particolare dei casi riguardanti comportamenti coniugali difformi dall'insegnamento della Chiesa, mantenendo comunque rispetto verso la posizione del magistero:

Il contesto di una vita continuamente cristiana, autorizza, infatti, a sperare con qualche fondatezza che la volontà di quelli sposi non si sia distaccata da Dio e che la loro colpa possa essere non grave, anche se non sia dato di saperlo con certezza e di poterlo proclamare caso per caso [...] non mi varrà - spero - l'accusa di voler collocare dei cuscini sotto i gomiti dei peccatori²³.

Come si può notare qui Luciani non parla di assenza di colpa, ma di possibilità che tale colpa non sia grave. Ci troviamo di fronte al tema dell'attenuazione della colpa, che poi sarà ripreso ampiamente da AL la quale, con un linguaggio leggermente diverso, preferisce parlare di "circostanze attenuanti" di cui tener conto nel discernimento delle coscienze²⁴.

In ogni caso, pur riconoscendo in Luciani quel costante interrogarsi sulla possibilità di "caute" proposte pastorali da applicarsi in situazioni particolarmente gravi, non si può negare che dopo la pubblicazione di HV egli non fece fatica, da vescovo e successivamente da cardinale di Venezia,

attestavano la validità del ricorso ai ritmi naturali; essi auspicavano approfondimenti ulteriori, ma comunque aprivano un orizzonte molto positivo in merito alla soluzione del problema della regolazione delle nascite. Cf. J.-M. PAUPERT, *Controllo delle nascite e teologia. Il dossier di Roma*, ed. it. a cura di L. Rossi, Queriniana, Brescia 1967.

²² A. LUCIANI, *Appena letta l'enciclica*, cit., pp. 300-301.

²³ ID., *Pensieri sulla famiglia*, cit., pp. 25-26.

²⁴ Cf. AL, nn. 300-303.

ad aderire senza riserve al magistero di Paolo VI, dimostrando di averlo pienamente compreso. Ne è prova il fatto che già nel 1968 scrisse:

[Paolo VI] si pronuncia con la coscienza di assolvere un dovere e con grande spirito di fede [...]; sa che una soluzione diversa gli avrebbe procurato, probabilmente, più plausi umani; ma mette la sua fiducia in Dio e, per essere fedele alla sua Parola, ripropone l'insegnamento costante del Magistero nella delicatissima materia in tutta la sua purezza. Le recenti scoperte scientifiche? L'evoluzione sociale della nostra epoca? [...] Tutte queste cose vanno tenute presenti, ma non postulano una dottrina nuova. La dottrina di sempre, presentata nel quadro nuovo di idee incoraggianti e positive sul matrimonio e sull'amore coniugale, garantisce meglio il vero bene dell'uomo e della famiglia²⁵.

Dieci anni dopo, da cardinale, in una conferenza a Recoaro Terme, ribadì coerentemente che con l'HV papa Paolo VI, con nobile coraggio,

difende la dottrina ricevuta, andando scientemente incontro alla più dura delle impopolarità: nessuno potrà accusare la Chiesa di tutto edulcorare, di far camminare i suoi figli sulle sabbie mobili del relativismo e di tradire il suo mandato, che è quello di presentare agli uomini, in nome di Cristo e per amore degli uomini stessi, degli ideali difficili²⁶.

Anche nei confronti dell'aborto Luciani terrà una posizione ferma, ma questa volta pure di dura condanna, scrivendo apertamente nel 1974, sul Bollettino della diocesi di Venezia, le seguenti parole:

Questi sì che sono massacri! [...] La strage degli innocenti no! Pagare con denari dello Stato gli sgherri dei nuovi Erode no! [...] Devo ricordare [...] che non sempre ciò che è legale è anche morale. Pur permesso e pagato dallo Stato, l'aborto davanti a Dio resterà sempre un delitto e l'eutanasia resterà sempre omicidio o suicidio²⁷.

Oggi più che mai occorre ribadire che la vita è sempre degna di essere vissuta; che la qualità della vita da cui nessuno può essere escluso

²⁵ A. LUCIANI, *Appena letta l'enciclica*, cit., p. 301.

²⁶ ID., citato in L. BERTOCCHI, *Giovanni Paolo I e l'aborto*, articolo rinvenibile sulla testata online <http://www.lacroequotidiano.it/articolo/2015/04/07/media/giovanni-paolo-i-e-laborto> (link consultato in data 18/10/218).

²⁷ Ivi.

interpella la responsabilità di tutti; ma ancor più occorre ribadire, in collegamento con alcuni temi di HV ripresi da papa Francesco, che

la difesa della vita nascente è intimamente legata alla difesa di qualsiasi diritto umano. Suppone la convinzione che un essere umano è sempre sacro e inviolabile, in qualunque situazione e in qualunque fase del suo sviluppo. È un fine in se stesso e mai un mezzo per risolvere altre difficoltà. Se cade questa convinzione non rimangono solide e permanenti fondamenta per la difesa dei diritti umani, che sarebbero sempre soggetti alle convenienze contingenti dei potenti di turno²⁸.

Non appare praticabile un cammino educativo per l'accoglienza degli esseri deboli che ci circondano, che a volte sono molesti o importuni, quando non si dà protezione a un embrione umano [...]. “Se si perde la sensibilità personale e sociale verso l'accoglienza di una nuova vita, anche altre forme di accoglienza utili alla vita sociale si inaridiscono”²⁹.

Le riflessioni di papa Francesco colgono con lucidità il nesso tra rispetto della vita nascente e rispetto della dignità dell'uomo; in tal senso ci permettono di apprezzare ancor più anche la radicalità delle ulteriori affermazioni di Luciani quando nel 1978, interpellato da un giornalista, si esprimerà in merito alla nascita della bimba Louise Brown, la prima nata da fecondazione in vitro. Come riporta Lorenzo Bertocchi:

Dopo alcune parole di accoglienza per questa bambina, perché tutti gli esseri umani sono voluti e amati da Dio, il vescovo Luciani dice a chiare lettere che “non è lecito porre l'artificio, perché Dio ha legato la trasmissione della vita umana alla sessualità coniugale”. Si pone poi una domanda che, letta oggi, in epoca di uteri in affitto, suona profetica.

²⁸ FRANCESCO, esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo, *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), in *AAS* 105 (2013), pp. 1-119, n. 213.

²⁹ ID., lettera enciclica sulla cura della casa comune, *Laudato sii* (24 maggio 2015), in *AAS* 107 (2015), pp. 909-910, n. 120. Il passo citato richiama a sua volta una citazione di BENEDETTO XVI, lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 28. Indimenticabili a riguardo anche le intense pagine che compongono l'enciclica *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II, nella quale egli, «senza mai rinunciare a condannare l'aborto come conseguenza di una libertà perversa e iniqua (EV 20) ha saputo anche rivolgere uno sguardo misericordioso alle donne che hanno fatto ricorso all'aborto, invitandole a non abbandonare la speranza e a discernere sul gesto compiuto al fine di diventare “tra i più eloquenti difensori del diritto di tutti alla vita” (EV 99)» (M. MAGLIOCCHETTI, *I grandi anniversari del 2018. Dalla 194 all'Humanae vitae di Paolo VI*, in «Noi Famiglia & Vita», Supplemento di Avvenire, 25 febbraio 2018, p. 33).

“Poste la fame di denaro e la spregiudicatezza morale d’oggi, non ci sarà pericolo che sorga l’industria nuova detta “fabbrica di figli”, magari per chi non può o non vuole contrarre matrimonio valido?” [...]. Non si può negare che Luciani fosse un vescovo “contro i falsi miti di progresso”, perché, come disse sempre a proposito della nascita di Louise Brown, “il progresso è una gran cosa, ma non ogni progresso giova all’uomo”³⁰.

Nello stesso anno, nel conclave del 26 agosto, Luciani divenne papa, ma non modificò la sua posizione pienamente aderente a HV. Non è quindi accettabile la tesi che egli, quando era vescovo di Vittorio Veneto, prima della pubblicazione di HV sostenesse la contraccezione e che solo dopo la promulgazione dell’enciclica si conformò per obbedienza ad essa aiutando i fedeli a fare lo stesso³¹. Risultano invece più accettabili le considerazioni di Renato Marangoni, anche perché paiono in qualche modo offrire una lettura anche di ciò che sta accadendo a seguito della pubblicazione di AL:

Penso che Luciani abbia colto in Paolo VI non tanto la definitività di un pronunciamento, ma la consapevolezza di una posta in gioco che non poteva semplicemente chiudersi con un “no” o un “sì”. L’atteggiamento successivo di Paolo VI di ascolto e di affidamento ai pronunciamenti dei vari episcopati ha aperto una nuova stagione di discernimento che in un qualche modo Luciani aveva tentato di anticipare. La stima e l’apprezzamento di Paolo VI verso di lui è evidente: segnalano inoltre una ricerca di collegialità che caratterizzerà gli anni successivi del pontificato, nonostante l’incomprensione dell’opinione pubblica. Paolo VI e Luciani resteranno legati da una reale fraternità episcopale³².

Oggi, come al tempo di HV, la pretesa da parte di alcuni credenti che tutto si possa risolvere con un “sì” o un “no” privo di una giustificazione

³⁰ L. BERTECCHI, *Giovanni Paolo I e l’aborto*, rivista online «La croce» (07/04/2018), citato in <http://www.lacrocequotidiano.it/articolo/2015/04/07/media/giovanni-paolo-i-e-laborto> (link consultato in data 20/09/2018).

³¹ Cf. a riguardo di tale posizione: V. CICILIOT, *L’episcopato di Albino Luciani a Vittorio Veneto (1959-1970)*, in AA.VV., *Albino Luciani, dal Veneto al Mondo*, atti del convegno di studi nel XXX della morte di Giovanni Paolo I (Canale d’Agordo - Vicenza - Venezia, 24-26 settembre 2008), a cura di G. Vian, Viella 2010, pp. 67-91.

A. TORNIELLI, *Luciani e i vescovi del Triveneto, quell’apertura sulla pillola*, in <http://www.lastampa.it/2018/06/13/vaticaninsider/luciani-e-i-vescovi-del-triveneto-quellapertura-sulla-pillola-iCBruAS3zCNOvkY1WLN8rK/pagina.html> (link consultato in data 15/09/2018).

³² R. MARANGONI, “Ascoltò il dramma degli sposi”. *Attento e leale. Ora attendiamo la beatificazione*, in «Avvenire» (13/06/2018), p. 17.

ponderata e oggettiva, impedisce la giusta metabolizzazione di un magistero che da parte sua non desidera mettere in atto conflitti, ma suscitare processi nuovi di approfondimento dell'unica verità che la Chiesa non produce da sé ma riceve da Cristo stesso e che come degna sposa è invitata ad accogliere, approfondire e custodire.

Circa la verità dell'amore umano e di una adeguata regolazione delle nascite che si iscrive nel valore di una paternità e maternità responsabile, rimane chiaro il fatto che non si possa scindere l'amore unitivo dall'amore procreativo³³ e che anche grazie alle questioni sollevate con umiltà da Albino Luciani, in uno stile di sincero confronto collegiale, oggi siamo in grado di apprezzare meglio tutto il valore di HV.

Il vescovo Luciani, poi cardinale e papa, nel suo itinerario personale ci ha lasciato una testimonianza concreta di come si possa ora procedere ad una riscoperta adeguata di HV, che se da un lato non teme domande e proposte di nuovi sviluppi, derivanti da ulteriori ricerche teologiche e scientifiche, lascia però da parte sterili dibattiti e inutili contrapposizioni.

Riprova della bontà dell'atteggiamento espresso da Luciani sono le parole del segretario di Stato Vaticano, cardinal Pietro Parolin:

Il Magistero non è un monolite immutabile, ma un organismo vivente che cresce e si sviluppa. La sua reale identità non cambia, ma si arricchisce. La Chiesa appassirebbe se non si sviluppasse. Talvolta, poi, sollevare domande è quasi più importante che dare risposte. Come importante è anche capire che non tutte le domande possono ricevere una risposta immediata³⁴.

Come ha fatto notare Luciano Moia a commento di tale riflessione (espressa all'interno di un discorso più ampio su HV), si può ritenere che essa potrebbe venir condensata in un interrogativo: «Come far crescere e sviluppare oggi la dottrina di HV?»³⁵. La riflessione della Chiesa a riguardo è certo in *itinere*; proprio per questo oggi come al tempo di Paolo VI essa non teme di affrontare nuovi interrogativi, nuovi problemi, ma anche nuove proposte di soluzione che devono avere la Rivelazione di Dio e la Tradizione come riferimento primario, insieme ad uno sguardo attento

³³ Cf. D. COGONI, *La Trinità "Grembo" della Relazione Sponsale. La Famiglia, Riflesso del "Volto" Divino, nell'Orizzonte della Rivelazione e di Amoris Laetitia* in «Sacramentaria & Scienze Religiose», 48 (2017), pp. 39-71.

³⁴ P. PAROLIN, citato in L. MOIA, *L'Humanae vitae oggi. "Tanti problemi in più"*, in «Avvenire» (19/10/2018), p. 24.

³⁵ Ivi.

ai segni dei tempi. Ciò significa che non è detto che le nuove proposte di soluzione debbano presentarsi per forza di cose “nuove” nella sostanza; a volte esse possono essere “nuove” grazie ad un modo di comprenderle più approfondito³⁶. In fin dei conti quando Paolo VI auspicò che la teologia e la scienza avrebbero potuto in futuro meglio avvalorare le sue coraggiose affermazioni, confidava certo in nuove scoperte circa la bontà e l’applicabilità dei metodi naturali, cosa che si è verificata ben oltre le sue aspettative³⁷, anche se probabilmente l’irrigidimento sulla questione “pillola sì - pillola no” ha precluso a molti contestatori di accorgersi e di gioire delle consolanti novità che la scienza medica andava via via offrendo agli sposi a supporto della loro necessità di vivere al meglio il loro amore e la loro fecondità. In fin dei conti non si può non riconoscere che a causa di questo irrigidimento sono circolate troppe idee sbagliate e troppi pregiudizi sul valore scientifico dei metodi naturali; pertanto serve un’azione pastorale più incisiva per promuovere scelte coerenti e oggettivamente giustificate in riferimento alla dignità del matrimonio che i metodi naturali si prefiggono di riconoscere, rispettare e promuovere.

Tale irrigidimento portò infatti a perdere di vista il *proprium* del matrimonio cristiano, imprescindibile per un’adeguata ermeneutica di HV e una sua comprensione alla luce degli eventi storici e culturali. Da qui l’interrogativo ineludibile a cui forse AL sta tentando di rispondere: cosa implicano il fondamento biblico del matrimonio e la sua sacramentalità in ordine alla sua attuazione morale nel contesto culturale odierno?

³⁶ Tre testi importanti pubblicati recentemente allo scopo di approfondire la questione sono: R. PUCETTI, *I veleni della contraccezione*, ESD, Bologna 2013; G. MARENGO, *La nascita di un’Enciclica. Humanae Vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, LEV, Città del Vaticano 2018; e infine M. BICCHIEGA, *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*, ESD, Roma 2018. È importante anche tener conto di una delle prime analisi del documento HV: AA.VV., *Polemiche; critiche; consensi; documenti; annotazioni pastorali, morali, mediche*, a cura di F. Lambruschini, ICAS, Roma 1969 (Studi e documenti 15).

³⁷ Nel 1976, nell’Università Cattolica del S. Cuore di Roma nasce il “Centro Studi e Ricerche per la Regolazione Naturale della Fertilità”. La sua attività si diffuse a livello nazionale e internazionale, così che nel 2001 esso è diventato un’unità operativa specializzata e parte integrante dell’Istituto Scientifico Internazionale “Paolo VI” dedito alla ricerca sulla fertilità ed infertilità umana. Il fine che il “Centro” si prefigge è, in linea con HV, l’educazione alla paternità e maternità responsabili, mediante la conoscenza e la diffusione dei metodi naturali di regolazione della fertilità. Il Centro fa capo alla “Confederazione Italiana dei Centri per la Regolazione Naturale della Fertilità” a cui aderiscono altre 22 associazioni che operano sia a livello regionale che provinciale.

3. Dall'*Humanae vitae* ad *Amoris laetitia*: cinquant'anni di coerenza

È significativo come papa Francesco nei capitoli centrali di AL, rivolti particolarmente ai coniugi, recuperi con ponderatezza ed equilibrio pastorale, ma senza alcuna alterazione, i temi decisivi di HV, trattando sia dell'*amore nel matrimonio* (cap. IV, che richiama HV nn. 8-9) che dell'*amore che diventa fecondo* (cap. V, che richiama HV nn. 10-11), avendo una particolare cura a coniugare già dal capitolo III questi due orizzonti dell'amore, nel recupero delle istanze conciliari e dell'intero magistero pontificio precedente. Tale magistero, che va dal Concilio Vaticano II a Benedetto XVI, è stato preso seriamente in considerazione nell'Assemblea generale, prima straordinaria³⁸ poi ordinaria³⁹, del Sinodo dei Vescovi degli anni 2014-2015.

In particolare le citazioni al capitolo III dei documenti *Gaudium et spes* e *Lumen gentium* del Vaticano II, di *Humanae vitae* ed *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, di *Gratissimam sane* e *Familiaris consortio*⁴⁰ di Giovanni Paolo II, come pure di *Deus caritas est* e *Caritas in veritate* di Benedetto XVI⁴¹, delineano l'orizzonte entro il quale i suddetti Sinodi e lo stesso papa Francesco hanno desiderato considerare la vocazione alla famiglia, riferendola alla più ampia riflessione teologica, sacramentale, ecclesiologica ed antropologica del magistero.

Tale scelta di metodo ha il pregio di aver argomentato con un *linguaggio nuovo* i temi più rilevanti dell'amore sponsale e della paternità/maternità responsabile già presenti in HV, svincolandoli da sterili opposizioni ideologiche, ma anche rafforzandone lo spessore in riferimento alla dignità e alla sacralità che gli atti coniugali hanno in sé, come espressione di unità e mutuo perfezionamento degli sposi chiamati ad armonizzare tra loro, con una ponderata valutazione di coscienza, gli aspetti "unitivo" e "procreativo" del loro amore, senza escludere che il riferimento a tale amore richiede una continua conversione.

³⁸ Cf. SINODO DEI VESCOVI, *Relatio Synodi della III Assemblea Straordinaria* (18 ottobre 2014).

³⁹ Cf. ID., *Relatio finalis della XIV Assemblea Ordinaria* (24 ottobre 2015).

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981) in *AAS* 74 (1982), pp. 81-191; d'ora in avanti citata con l'abbreviazione FC e la numerazione interna all'esortazione.

⁴¹ Cf. AL, nn. 67-70.

In particolare in AL si sottolinea *in primis* che HV e FC devono essere riscoperte al fine di incoraggiare gli sposi ad essere “generosi” nella comunicazione della vita così da ridestare in essi «la disponibilità a procreare in contrasto con una mentalità spesso ostile»⁴². La riscoperta di questi due fondamentali documenti del magistero si collega poi alla sottolineatura che tale scelta coraggiosa, generosa e «responsabile della genitorialità»⁴³ si deve coniugare con la “formazione della coscienza”, ribadendo che questa, alla luce di Rm 2,15 e *Gaudium et spes* n. 16, non può che riferirsi a Dio e ai suoi comandamenti.

Inoltre AL sottolinea come la scelta è spettante agli sposi, i quali sono esortati a compierla davanti a Dio per poter essere libera da qualsiasi “arbitrio soggettivo” e dal passivo “adeguamento a comportamenti derivati dall’ambiente”; essa dovrà emergere da un accompagnamento spirituale e dalla considerazione del bene non solo personale, ma anche dei figli, come pure il bene familiare, sociale ed ecclesiale⁴⁴. Infine, nel recupero di HV n. 11 e del Catechismo della Chiesa Cattolica, si “incoraggia” il ricorso ai «metodi fondati sui ritmi naturali di fecondità»⁴⁵.

Circa la sottolineatura di un *linguaggio nuovo* rispetto a HV, si nota dalle parole di Francesco la chiara scelta di evitare termini quali “dovere”, “obbligo”, “permesso” e “proibito”, privilegiando invece la dimensione esortativa dell’*incoraggiamento*, fermo restando il fatto che i riferimenti a HV rimangono ben chiari. Stando al testo dell’esortazione, lo spessore degli argomenti richiamati, in particolare dal capitolo III al capitolo V, imprescindibili per una corretta “formazione della coscienza” e un autentico “discernimento” a cui la stessa è chiamata, risulta tutt’altro che “banale” o “morbido” e certo non risulta che AL voglia in qualche modo scavalcare HV; tantomeno si può rinvenire in AL un tentativo di sminuire il precedente magistero di Paolo VI.

Non vi è dubbio che papa Francesco voglia da parte sua insistere maggiormente sul valore dell’amore unitivo, ma ciò non per screditare l’amore procreativo, bensì perché ritiene che nei secoli passati si sia data - nel contesto della riflessione teologica - più attenzione al secondo che al primo e di conseguenza vi sia oggi la necessità di trovare un maggiore equilibrio. Come egli afferma, abbiamo presentato il matrimonio «in modo

⁴² AL, n. 222.

⁴³ Ivi.

⁴⁴ Cf. ivi.

⁴⁵ Ivi. Cf. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano, n. 2370.

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»⁴⁶. Questa affermazione tuttavia non impedisce a Francesco - in comunione con quanto scritto al n. 63 della *Relatio finalis* del Sinodo dei Vescovi del 2015 - di ricordare comunque che «secondo l'ordine della creazione l'amore coniugale tra un uomo e una donna e la trasmissione della vita sono ordinati l'uno all'altra»⁴⁷. Inoltre, per evitare che si passi ad una accentuazione eccessiva del solo amore unitivo, aggiunge anche, sempre in richiamo al Sinodo dei Vescovi, che la generazione della vita non è una “variabile della progettazione individuale o di coppia”⁴⁸. Proprio per questo l'insegnamento della Chiesa «aiuta a vivere in maniera armoniosa e consapevole la comunione tra i coniugi in tutte le sue dimensioni, insieme alla responsabilità generativa»⁴⁹. Su questo aspetto le parole di papa Francesco sono inequivocabili:

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 vita⁵⁰.

Non mancano tuttavia teologi che attribuiscono ad AL una marginalizzazione della dimensione procreativa e anche, a seguito di rielaborazioni alquanto farraginose di alcuni suoi passaggi teoretici (come le circostanze attenuanti, la responsabilità soggettiva della coscienza e il rapporto norma/discernimento), concludono che quest'ultima segni un punto di svolta su alcune questioni di etica sessuale, come per esempio l'ammissibilità dei metodi contraccettivi, cosa però che non emerge da nessuna parte né in AL né in altri documenti magisteriali attuali.

Già in concomitanza e anche pochi mesi dopo la celebrazione dell'Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi sulla Famiglia, che precede di circa un anno e mezzo l'uscita di AL, alcuni teologi sostenevano che si dovesse procedere a un cambio di approccio ai temi legati alla dimensione unitiva e procreativa. Pertanto anche per quanto riguarda il modo con cui considerare la contraccezione essi

⁴⁶ *Ibid.*, n. 36.

⁴⁷ *Ibid.*, n. 81.

⁴⁸ Cf. SINODO DEI VESCOVI, *Relatio Synodi*, cit., n. 57.

⁴⁹ AL, n. 82.

⁵⁰ *Ibid.*, n. 80.

auspicavano il passaggio da una “teoria etica deduttiva”, che applica le norme morali generali ai casi specifici, ad un approccio “casistico” in cui sono le norme (non più considerate come generali) che devono adattarsi, modulando il loro “rigore”, alle circostanze di coscienza del singolo. A ciò si aggiunge la parallela visione dell’etica induttiva basata sul *consensus umani generis*, cioè la constatazione che una certa regola di condotta possa essere accettabile moralmente se già comune a tutti, con la conseguenza che la contraccezione, in certi casi, potrebbe essere tranquillamente sdoganata⁵¹. Un’esempio emblematico di tali posizioni è la frase richiamata da certi “teologi” a conclusione delle loro riflessioni: «Se il popolo di Dio vuole la pillola, la Chiesa gliela deve dare!»⁵².

Tali convincimenti, riproposti anche diverso tempo dopo l’uscita di AL, rimangono comunque estranei al documento; non sono infatti sostenibili se ci si attiene ad una lettura d’insieme dello stesso, dalla quale si può facilmente notare la collocazione del pensiero di papa Francesco nel solco di una Tradizione e di un magistero di ampio respiro, da cui desumere i criteri “squisitamente biblici” e “squisitamente ecclesiali” per una corretta comprensione sia teologica che pastorale della morale cristiana⁵³. A nostro avviso sembrerebbe che certe prese di posizione “oltre” o “contro” AL siano più che altro derivanti da riletture *culturalmente e ideologicamente influenzate*, dove si finisce per far dire al documento ciò che esso non dice. Emblematica a riguardo di questa distorta procedura ermeneutica è l’espressione di Andrea Volpe:

⁵¹ Cf. per esempio: E. SCHOCKENHOFF, *Intervista del 14 ottobre 2014*, a cura di J. Scaramuzzi, in <https://www.queriniana.it/blog/intervista-a-eberhard-schockenhoff-br-autore-di-la-chiesa-e-i-divorziati-risposati-298> (link consultato in data 11/10/2018); AA.VV., *Famiglia e Chiesa. Un legame indissolubile*, atti del seminario di studio svoltosi a Roma su “Alcune questioni concernenti la pastorale della famiglia” (17 gennaio, 21 febbraio e 14 marzo 2015), a cura del Pontificio Consiglio per la Famiglia, LEV, Città del Vaticano 2015; M. CHIODI, *Rileggere Humane vitae alla luce di Amoris laetitia*, in «Noi, Famiglia & Vita», allegato del quotidiano «Avvenire» del 28 gennaio 2018.

⁵² Cf. M. BICCHIEGA, *Perché i metodi naturali?* relazione tenuta al convegno “*Le meraviglie della fecondità umana: prevenzione e cura dell’infertilità*” organizzato il 29 settembre 2017 dal Movimento per la Vita di Casale Monferrato (AL), in <http://www.puntofamiglia.net/puntofamiglia/2018/09/21/perche-i-metodi-naturali/> (link consultato in data 09/11/2018).

⁵³ La consapevolezza della necessità di rimanere ancorati al testo di AL può andare a beneficio della presente missione evangelizzatrice della Chiesa che, alle più che mai attuali forme di contestazione nei confronti di HV, vede affiancarsi purtroppo anche preoccupanti travisamenti di AL.

I metodi naturali non vengono misconosciuti, ma altri metodi, seppur non citati, vengono subordinati alla *coscienza* degli sposi e al rispetto della dignità delle persone coinvolte⁵⁴.

Come si può fare un discorso su “altri metodi” diversi da quelli naturali e sul fatto che questi presunti “altri metodi” vengono da AL subordinati alla coscienza, se di fatto non sono nemmeno citati nel documento? L'unica cosa che si può ragionevolmente accettare di questa affermazione è che in AL “i metodi naturali non vengono misconosciuti”. Ma occorre aggiungere un aspetto! Proprio a riguardo dei metodi di regolazione della natalità, l'unico modo per valutarne la moralità è di ponderarli in riferimento al messaggio di HV. Come afferma Francesco citando il n. 58 della *Relatio Synodi* del 2014, «va riscoperto il messaggio dell'Enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI, che sottolinea il bisogno di rispettare la dignità della persona nella valutazione morale dei metodi di regolazione della natalità»⁵⁵. Non si tratterebbe dunque di subordinare la valutazione *solo* alla coscienza degli sposi e al rispetto della dignità delle persone coinvolte, ma anche agli insegnamenti di HV, la quale tiene conto proprio della dignità della persona quando propone i metodi di regolazione della natalità che, evidentemente, non sono da iscriversi (se si permane, coerentemente, nella logica di HV) tra i metodi “diversi” da quelli naturali.

Arrivati a questo punto, visto il *mare magnum* interpretativo, non si può non interrogarsi sull'effettiva possibilità di un giudizio di verità. Se questo è possibile, dovrà necessariamente scaturire da una lettura attenta dei pronunciamenti magisteriali, a partire dai quali riarticolare un confronto culturale ponderato, attento ad offrire una presentazione del magistero scevra da pregiudizi, la sola che permetta di stabilire cosa è vero, e cosa non è vero, nella grande e disordinata quantità di interpretazioni ed equivoci⁵⁶, non raramente suscitati da subdole ideologie di mercato alle quali il popolo di Dio purtroppo si sottomette in maniera inconsapevole⁵⁷.

⁵⁴ A. VOLPE, *Procreazione responsabile: questione non solo di «metodo» in Amoris laetitia* (19-05-2016), in <http://www.ilregno.it/moralia/blog/procreazione-responsabile-questione-non-solo-di-metodo-in-amoris-laetitia> (link consultato in data 13/09/2018).

⁵⁵ AL, n. 82.

⁵⁶ A riguardo si tenga conto di G. ZANNONI, *Risalendo all'origine delle interpretazioni di Amoris laetitia*, in «Sacramentaria & Scienze religiose» 48 (2017), pp. 101-130.

⁵⁷ Non si può nascondere la forte censura operata a livello mediatico sui metodi naturali, dovuta al fatto che essi non sono mai stati un prodotto da vendere, ma un percorso affascinante e liberante, che va a disturbare il gigantesco *business* della contraccezione.

4. Il riverbero di *Humanae vitae* in *Amoris laetitia*

Da un punto di vista *strettamente letterale*, le citazioni dirette e indirette di *Humanae vitae* ricorrono solo sei volte in *Amoris laetitia*, ma in tre di esse si afferma esplicitamente che il suo messaggio va “riscoperto”, “ribadito” e “incoraggiato”⁵⁸. Più numerose appaiono invece le citazioni di FC che ricorrono una trentina di volte e anche di questo documento si dice che va “riscoperto”, e ciò insieme a HV.

Di HV si dice che rappresenta un approfondimento della dottrina sul matrimonio e sulla famiglia già sviluppato dal Concilio Vaticano II, soprattutto in riferimento al tema del «legame intrinseco tra amore coniugale e generazione della vita»⁵⁹. Questo giustifica la scelta che del documento si citino soprattutto i numeri 10-14, che si concentrano sulla “generazione responsabile”, sul “rispetto della natura e delle finalità dell’atto matrimoniale”, sulla “inscindibilità dei due aspetti unitivo e procreativo dell’atto sessuale”, sulla “fedeltà al disegno di Dio” e sulle “vie illecite per la regolazione della natalità”. Dimensioni più ampie del magistero di Paolo VI vengono richiamate rimandando all’esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, in particolare in riferimento al tema del «rapporto tra famiglia e Chiesa»⁶⁰. Su quest’ultimo tema i rimandi alla FC e alla *Deus caritas est* permettono un affondo maggiore in continuità con il magistero di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, evocato anche alla luce di altri temi, come la carità coniugale e la chiamata alla santità, mirabilmente sviluppati in AL al capitolo IV. Ma tornando all’HV, occorre affermare con particolare accentuazione che il riverbero di questo documento in AL è assai più ampio di quanto si possa concludere con una lettura frettolosa o relegata solamente alle citazioni dirette o indirette. Di fatto AL ha il pregio di aver recuperato *tutti* i temi presenti in HV.

L’enciclica di Paolo VI, sin dalle prime battute, evidenzia di voler intervenire anzitutto nella riflessione culturale circa il «valore da attribuire all’*amore* coniugale nel matrimonio»⁶¹ come pure evidenzia di voler ribadire «l’apprezzamento da dare al significato degli atti coniugali in relazione con questo *amore*»⁶². Se dunque HV parla della paternità

⁵⁸ Cf. AL, nn. 82, 154 e 222.

⁵⁹ *Ibid.*, n. 68.

⁶⁰ *Ivi.*

⁶¹ HV, n. 2

⁶² *Ivi.*

responsabile lo fa in ordine ad una visione ampia, anzi sarebbe corretto dire *teologica*, dell'amore coniugale; non a caso nell'enciclica si ritiene che non ci si possa appellare a tale amore per giustificare i metodi artificiali di controllo delle nascite, dal momento che proprio tale amore, se rettamente inteso, lo esclude⁶³. Come si afferma:

L'amore coniugale rivela massimamente la sua vera natura e nobiltà quando è considerato nella sua sorgente suprema, Dio, che è "Amore", che è il Padre "da cui ogni paternità, in cielo e in terra, trae il suo nome". Il matrimonio non è quindi effetto del caso o prodotto della evoluzione di inconse forze naturali: è stato sapientemente e provvidenzialmente istituito da Dio creatore per realizzare nell'umanità il suo disegno di amore. Per mezzo della reciproca donazione personale, loro propria ed esclusiva, gli sposi tendono alla comunione delle loro persone, con la quale si perfezionano a vicenda, per collaborare con Dio alla generazione e alla educazione di nuove vite⁶⁴.

Parimenti, anche Francesco, già nelle prime battute del capitolo I della sua esortazione evidenzia come la nuzialità è esattamente la congiunzione tra uomo e donna operata da Dio Trinità per la particolare missione all'*amore* e alla *procreazione*. In tal senso,

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, 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 vivente⁶⁵.

È nell'unità nuziale che gli sposi riconoscono e accolgono questo orizzonte misterico, vivendolo "con" Dio, "in" Dio e "per" Dio, dal momento che «la famiglia non è [...] qualcosa di estraneo alla stessa essenza divina»⁶⁶. Proprio per questo in essa è presente la tensione alla santità vissuta come "amore unitivo e procreativo", santità intesa come predisposizione relazionale in senso sia antropologico che teologico. La centralità del tema dell'amore coniugale, compreso alla luce del Mistero

⁶³ *Ibid.*, n. 7.

⁶⁴ *Ibid.*, nn. 8-9.

⁶⁵ AL, n. 11.

⁶⁶ *Ivi.*

trinitario di Dio Amore e del rapporto d'amore tra Cristo e la Chiesa, non a caso fa da sfondo a tutte le riflessioni di AL, che proprio all'*amore nel matrimonio* e all'*amore che diventa fecondo* dedica, come già detto, i capitoli IV e V⁶⁷.

Se da parte sua HV offre una descrizione concisa ed essenziale dell'amore coniugale indicando che esso è «amore pienamente umano [...], amore totale [...], amore fedele ed esclusivo fino alla morte [...], e infine amore fecondo»⁶⁸, AL, concordemente, ribadisce tale prospettiva in un discorso che però è certamente più ampio e più dettagliato.

D'altra parte l'intenzione primaria di HV era di mettere a fuoco le esigenze etiche del matrimonio cristiano inteso come sacramento, alla luce di quanto era stato appena definito dal Concilio Vaticano II; l'intenzione primaria di AL è stata invece quella di raccogliere «il prezioso poliedro costituito da molte legittime preoccupazioni e da domande oneste e sincere»⁶⁹ emerse dal Sinodo dei Vescovi, alle quali però affiancare anche un'ulteriore proposta per le famiglie cristiane che aiutasse a «stimare i doni del matrimonio e della famiglia»⁷⁰, incoraggiando tutti ad un impegno rinnovato nella e per la pastorale familiare⁷¹.

Il tenore orientativo di AL declinato in prospettiva più pastorale e meno morale, non rinuncia però a prendere comunque in seria considerazione, sin dalle prime battute, quanto è stato a cuore al Concilio Vaticano II e a Paolo VI, facendo ciò in una chiave tra l'altro squisitamente biblica, diversamente da come si presentava invece l'approccio di HV.

Proprio per questo, ripercorrendo il contenuto dei «due grandiosi capitoli iniziali della Genesi [che] ci offrono la rappresentazione della coppia umana nella sua realtà fondamentale»⁷², papa Francesco, sempre nel capitolo I, ribadisce che il frutto dell'unione tra l'uomo e la donna è

⁶⁷ Come nella Trinità la gioia tra il Padre e il Figlio comprende la presenza dello Spirito Santo, così nella famiglia l'amore non si conclude nel reciproco rapporto tra uomo e donna; esso 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), e anche *verso il creato* (inerentemente al compito di accoglierlo e di custodirlo).

⁶⁸ HV, n. 9.

⁶⁹ AL, n. 4.

⁷⁰ *Ibid.*, n. 4.

⁷¹ Cf. *ibid.*, n. 7.

⁷² AL, n. 10. Sono da segnalare a riguardo gli Atti della XLIV Settimana Biblica Nazionale (Roma 12-16 settembre 2016), *Facciamo l'essere umano... maschio e femmina*

“diventare un'unica carne”, sia nell'abbraccio fisico, sia nell'unione dei due cuori e della vita e, forse, nel figlio che nascerà dai due, il quale porterà in sé, unendole sia geneticamente sia spiritualmente, le due “carni”⁷³.

Ecco che allora la relazione sponsale vissuta sul piano umano può dirsi icona della Trinità, là dove uomo e donna sono creati in *unità* (pur mantenendo la loro diversità), ma “*non come dualità chiusa*”; sono creati per vivere un rapporto comunione-sponsale che è in se stesso un rapporto di “*reciprocità aperta*” a colui (il figlio) che è altro rispetto al noi.

Genesi 1-2, nella rilettura che ne fa Francesco, si offre pertanto 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”. L'immagine e la somiglianza si compie 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).

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*. Giustamente papa Francesco afferma che «la presenza dei figli è in ogni caso un segno di pienezza della famiglia»⁷⁴. 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*”. Così,

(Gen 1,26-27). *Declinazioni della polarità uomo-donna nelle scritture*, in «Ricerche Storico Bibliche» 1-2 (2018).

⁷³ *Ibid.*, n. 13.

⁷⁴ *Ibid.*, n. 14.

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 significato⁷⁵.

Riallacciandosi poi a quanto espresso dal Catechismo della Chiesa Cattolica, dall’istruzione *Donum vitae* della Congregazione per la dottrina della fede e dalla *Relatio finalis* del Sinodo dei Vescovi del 2015, Francesco richiama chiaramente il nucleo essenziale di HV:

Il figlio chiede di nascere da un tale amore, e non in qualsiasi modo, dal momento che egli “non è qualcosa di dovuto ma un dono”, che è “il frutto dello specifico atto d’amore coniugale dei suoi genitori”. Perché “secondo l’ordine della creazione l’amore coniugale tra un uomo e una donna e la trasmissione della vita sono ordinati l’uno all’altra (Gen 1,27-28). In questo modo il Creatore ha reso partecipi l’uomo e la donna dell’opera della sua creazione e li ha contemporaneamente resi strumenti del suo amore, affidando alla loro responsabilità il futuro dell’umanità attraverso la trasmissione della vita umana”⁷⁶.

Tale richiamo viene poi rafforzato dall’invito, questa volta esplicito, a riscoprire il messaggio dell’enciclica di Paolo VI, rimarcando come la generazione del figlio non è da intendersi come una semplice variabile dell’amore coniugale. Tale richiamo ripercorre tra l’altro i contenuti esplicitati dal Sinodo dei Vescovi nella *Relatio synodi* del 2014 e si pone, non casualmente, quasi a conclusione del capitolo III di AL:

I Padri sinodali hanno affermato che “non è difficile constatare il diffondersi di una mentalità che riduce la generazione della vita a una variabile della progettazione individuale o di coppia”. L’insegnamento della Chiesa “aiuta a vivere in maniera armoniosa e consapevole la comunione tra i coniugi, in tutte le sue dimensioni, insieme alla responsabilità generativa. Va riscoperto il messaggio dell’Enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI, che sottolinea il bisogno di rispettare la dignità

⁷⁵ *Ibid.*, n. 80.

⁷⁶ *Ibid.*, n. 81.

della persona nella valutazione morale dei metodi di regolazione della natalità [...]. In questo contesto, non posso non affermare che, se la famiglia è il santuario della vita, il luogo dove la vita è generata e curata, costituisce una lacerante contraddizione il fatto che diventi il luogo dove la vita viene negata e distrutta. È così grande il valore di una vita umana, ed è così inalienabile il diritto alla vita del bambino innocente che cresce nel seno di sua madre, che in nessun modo è possibile presentare come un diritto sul proprio corpo la possibilità di prendere decisioni nei confronti di tale vita, che è un fine in sé stessa e che non può mai essere oggetto di dominio da parte di un altro essere umano⁷⁷.

Fecondità, responsabilità generativa, valutazione morale dei metodi di regolazione della natalità, tutela della vita, sono tutti temi esplicitati in HV, che Francesco non esita a riproporre come aspetti imprescindibili del suo magistero impegnato ad annunciare la bellezza dell'amore vissuto nelle famiglie, un amore unitivo e procreativo:

L'amore vissuto nelle famiglie è una forza permanente per la vita della Chiesa. «Il fine unitivo del matrimonio è un costante richiamo al crescere e all'approfondirsi di questo amore. Nella loro unione di amore gli sposi sperimentano la bellezza della paternità e della maternità»⁷⁸.

Nei capitoli IV e V di AL il tema dell'amore unitivo è trattato nell'orizzonte dell'amore procreativo e, viceversa, il tema dell'amore procreativo nell'orizzonte dell'amore unitivo. Papa Francesco definisce questi capitoli «centrali», non solo per la loro collocazione all'interno del testo, ma per il loro contenuto, che egli vorrebbe fosse quello nel quale «i coniugi si riconoscono di più» rispetto al resto di tutto il documento⁷⁹. Nel capitolo IV, il più ampio di tutto il documento, Francesco affronta il tema dell'amore unitivo tra gli sposi prendendo come chiave di volta di tutto il suo argomentare il comandamento della carità, riferendosi in particolare a 1Cor 13,4-7. Dall'esposizione emerge che è la carità propria di ogni esistenza cristiana che permette di comprendere lo specifico della *carità coniugale* espressa dal sacramento del matrimonio.

Essa è l'amore che unisce gli sposi, santificato, arricchito e illuminato dalla grazia del sacramento del matrimonio. È «un'unione affettiva»,

⁷⁷ *Ibid.*, nn. 82-83.

⁷⁸ *Ibid.*, n. 88.

⁷⁹ *Ibid.*, n. 6.

spirituale e oblativa, che però raccoglie in sé la tenerezza dell'amicizia e la passione erotica, benché sia in grado di sussistere anche quando i sentimenti e la passione si indebolissero⁸⁰.

Intesa non come realtà astratta ma assolutamente concreta e storica, la carità coniugale è un processo dinamico più che un'acquisizione statica. Tale processo trova certamente nella celebrazione del "sacramento" il suo centro; da esso scaturisce infatti la consacrazione e l'espansione dell'amore che per gli sposi costituisce una vera e propria missione:

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 il mistero del Matrimonio: Dio fa dei due sposi una sola esistenza. Questo comporta conseguenze molto concrete e quotidiane, perché gli sposi, in forza del Sacramento, vengono investiti di una vera e propria missione, perché possano rendere visibile, a partire dalle cose semplici, ordinarie, l'amore con cui Cristo ama la sua Chiesa, continuando a donare la vita per lei⁸¹.

L'invito ad accrescere sempre più l'esperienza della carità coniugale mette in luce come il matrimonio, segno dell'amore di Cristo per la Chiesa e della Chiesa per Cristo, implichi per gli sposi «un processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio»⁸², crescita sempre possibile, nella consapevolezza della distanza intercorrente tra la realtà e l'ideale che gli sposi sono chiamati a incarnare.

In effetti, la grazia del sacramento del matrimonio è destinata prima di tutto a perfezionare l'amore dei coniugi [...]. L'amore che non cresce inizia a correre rischi e possiamo crescere soltanto corrispondendo alla grazia divina mediante più atti di amore, con atti di affetto più frequenti, più intensi, più generosi, più teneri, più allegri [...]. Il dono dell'amore divino che si effonde sugli sposi è al tempo stesso un appello ad un costante sviluppo di questo regalo della grazia⁸³.

⁸⁰ *Ibid.*, n. 120.

⁸¹ *Ibid.*, n. 121.

⁸² *Ibid.*, n. 122.

⁸³ *Ibid.*, nn. 89 e 135.

Tale amore lungi dal risolversi in una mera esperienza duale, «si vive e si coltiva nella vita che condividono tutti i giorni gli sposi, tra di loro e con i loro figli»⁸⁴, parte integrante di tale amore sponsale; infatti, anche se il matrimonio «non è stato istituito soltanto per la procreazione, ma affinché l'amore reciproco abbia le sue giuste manifestazioni, si sviluppi e arrivi a maturità»⁸⁵, tuttavia esso, in quanto esperienza totalizzante derivante dall'unione degli sposi, non può escludere l'apertura alla vita, non può escludere la gioia di un bene che riversandosi nell'altro, solo con lui e in lui diventa fecondo⁸⁶. «Proprio perché è totalizzante questa unione è anche esclusiva, fedele e aperta alla generazione»⁸⁷ e gli stessi figli, che fioriscono da tale amore come dono, «non solo desiderano che i genitori si amino, ma anche che siano fedeli e rimangano sempre uniti»⁸⁸.

Pertanto se anche papa Francesco insiste sul fatto che «la corporeità sessuata “non è soltanto sorgente di fecondità e di procreazione”, ma possiede “la capacità di esprimere l'amore: quell'amore appunto nel quale l'uomo persona diventa dono”»⁸⁹, bisogna ammettere che dal tenore delle sue riflessioni non è comunque possibile escludere da tale amore il dono della vita, l'apertura alla vita. Qui si comprende il perché il capitolo V si apra con delle affermazioni inequivocabili in piena sintonia con l'HV e con il precedente magistero di Giovanni Paolo II, citato esplicitamente:

L'amore dà sempre vita. Per questo, l'amore coniugale “non si esaurisce all'interno della coppia [...]. I coniugi, mentre si donano tra loro, donano al di là di se stessi la realtà del figlio, riflesso vivente del loro amore, segno permanente della unità coniugale e sintesi viva ed indissociabile del loro essere padre e madre”. La famiglia è l'ambito non solo della generazione, ma anche dell'accoglienza della vita che arriva come dono di Dio⁹⁰.

Se si tiene conto di tutte le volte che nella Sacra Scrittura si ribadisce il dono dell'amore gratuito di Dio come realtà fondante la vita di ogni persona umana, non meraviglia che papa Francesco abbia voluto dedicare diversi passaggi dell'esortazione apostolica AL proprio a questo aspetto.

⁸⁴ *Ibid.*, n. 90.

⁸⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 50, citato in AL, n. 125.

⁸⁶ Cf. AL, n. 129.

⁸⁷ *Ibid.*, n. 125.

⁸⁸ *Ibid.*, n. 123.

⁸⁹ *Ibid.*, n. 151.

⁹⁰ *Ibid.*, nn. 165-166. Cf. FC, n. 14.

Ogni nuova vita “ci permette di scoprire la dimensione più gratuita dell’amore, che non finisce mai di stupirci. È la bellezza di essere amati prima: i figli sono amati prima che arrivino”. Questo riflette il primato dell’amore di Dio che prende sempre l’iniziativa, perché i figli “sono amati prima di aver fatto qualsiasi cosa per meritarlo”. Tuttavia, “tanti bambini fin dall’inizio sono rifiutati, abbandonati, derubati della loro infanzia e del loro futuro. Qualcuno osa dire, quasi per giustificarsi, che è stato un errore farli venire al mondo. Questo è vergognoso! [...]. Se un bambino viene al mondo in circostanze non desiderate, i genitori o gli altri membri della famiglia, devono fare tutto il possibile per accettarlo come dono di Dio e per assumere la responsabilità di accoglierlo con apertura e affetto. Perché “quando si tratta dei bambini che vengono al mondo, nessun sacrificio degli adulti sarà giudicato troppo costoso o troppo grande, pur di evitare che un bambino pensi di essere uno sbaglio, di non valere niente e di essere abbandonato alle ferite della vita e alla prepotenza degli uomini”. Il dono di un nuovo figlio che il Signore affida a papà e mamma ha inizio con l’accoglienza, prosegue con la custodia lungo la vita terrena e ha come destino finale la gioia della vita eterna. Uno sguardo sereno verso il compimento ultimo della persona umana renderà i genitori ancora più consapevoli del prezioso dono loro affidato⁹¹.

Anche nel caso di queste riflessioni, non siamo di fronte ad un’intuizione umana nei confronti di quanto può essere riconosciuto genericamente come “dono”; infatti papa Francesco non vuole semplicemente dire che la vita umana è un dono di Dio al pari di quanto potremmo dire di qualsiasi altra realtà creata. Egli piuttosto desidera affermare una verità che emerge dall’ascolto di ciò che Dio stesso manifesta nei confronti della vita dell’uomo. Questa, sebbene si possa in parte spiegare facendo riferimento ad aspetti come il concepimento, la gravidanza, la nascita, la crescita, tuttavia non è riducibile ad essi.

Ogni donna partecipa “del mistero della creazione, che si rinnova nella generazione umana”. Come dice il Salmo: «Mi hai tessuto nel grembo di mia madre» (139,13). Ogni bambino che si forma all’interno di sua madre è un progetto eterno di Dio Padre e del suo amore eterno: «Prima di formarti nel grembo materno, ti ho conosciuto, prima che tu uscissi alla luce, ti ho consacrato» (Ger 1,5). Ogni bambino sta da sempre nel cuore di Dio, e nel momento in cui viene concepito si compie il sogno eterno del Creatore. Pensiamo quanto vale l’embrione dall’istante in cui è concepito!

⁹¹ *Ibid.*, n. 166.

Bisogna guardarlo con lo stesso sguardo d'amore del Padre, che vede oltre ogni apparenza. La donna in gravidanza può partecipare a tale progetto di Dio sognando suo figlio: "Tutte le mamme e tutti i papà hanno sognato il loro figlio per nove mesi [...]. Non è possibile una famiglia senza il sogno. Quando in una famiglia si perde la capacità di sognare, i bambini non crescono e l'amore non cresce, la vita si affievolisce e si spegne"⁹².

Qui sognare non significa solo "desiderare", "immaginare" il futuro con la propria fantasia, "prevedere" per il proprio figlio un bene che si risolve nell'orizzonte umano. Sognare significa *fare proprio lo sguardo di Dio* sino al punto di accettare di non conoscere affatto il proprio figlio e, dunque, di non conoscere affatto nemmeno noi stessi, se non facendo nostra la conoscenza che Dio ha su di noi. Questo è quanto emerge dalle parole di papa Francesco nel passaggio successivo dell'esortazione.

Con i progressi delle scienze oggi si può sapere in anticipo che colore di capelli avrà il bambino e di quali malattie potrà soffrire in futuro, perché tutte le caratteristiche somatiche di quella persona sono iscritte nel suo codice genetico già nello stadio embrionale. Ma solo il Padre che lo ha creato lo conosce pienamente. Solo Lui conosce ciò che è più prezioso, ciò che è più importante, perché Egli sa chi è quel bambino, qual è la sua identità più profonda. La madre che lo porta nel suo grembo ha bisogno di chiedere luce a Dio per poter conoscere in profondità il proprio figlio e per attenderlo quale è veramente. Alcuni genitori sentono che il loro figlio non arriva nel momento migliore. Hanno bisogno di chiedere al Signore che li guarisca e li fortifichi per accettare pienamente quel figlio, per poterlo attendere con il cuore. È importante che quel bambino si senta atteso. Egli non è un complemento o una soluzione per un'aspirazione personale. È un essere umano, con un valore immenso e non può venire usato per il proprio beneficio. Dunque, non è importante se questa nuova vita ti servirà o no, se possiede caratteristiche che ti piacciono o no, se risponde o no ai tuoi progetti e ai tuoi sogni. Perché "i figli sono un dono. Ciascuno è unico e irripetibile [...]. Un figlio lo si ama perché è figlio: non perché è bello, o perché è così o cosà; no, perché è figlio! Non perché la pensa come me, o incarna i miei desideri. Un figlio è un figlio". L'amore dei genitori è strumento dell'amore di Dio Padre che attende con tenerezza la nascita di ogni bambino, lo accetta senza condizioni e lo accoglie gratuitamente⁹³.

⁹² *Ibid.*, nn. 168-169.

⁹³ *Ibid.*, n. 170.

Ogni uomo è nato dentro questo orizzonte d'amore. Dunque può guardare al dono della propria vita immergendosi nello sguardo di Dio, per comprendere quanto lo sguardo solo umano non potrà mai raggiungere. Così potrà scoprire che ogni esistenza (al di là delle circostanze dalle quali è sorta) è immersa in un amore preveniente che le assicura che nulla è nessuno potrà mai privarla del suo valore e della fioritura nel contesto di una *vocazione* che Dio ben conosce e che solo in Lui può essere *scoperta*:

Benedetto sia Dio [...] che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati di fronte a Lui nella carità [...]. In Lui, mediante il suo sangue, abbiamo la redenzione, il perdono delle colpe, secondo la ricchezza della sua grazia (Ef 1,3-4.7).

Con tali parole l'Apostolo dona ai credenti di immergere lo sguardo nell'amore di Dio che sorpassa ogni conoscenza; un amore vasto, immenso, alto e profondo (cf. Ef 3,17-20). Un amore che motiva la lode e il ringraziamento dell'Apostolo, ma che anche alimenta la sua preghiera affinché ogni credente possa aprire il cuore alla grazia del *discernimento*:

Il Padre della gloria, vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione per una profonda conoscenza di Lui; illumini gli occhi del vostro cuore per farvi comprendere a quale speranza vi ha chiamati, quale tesoro di gloria racchiude la sua eredità fra i santi (Ef 1,17-18).

Il mistero di ogni persona rimane dunque inspiegabile alla stessa se questa rimane schiava della *pretesa del suo auto-comprendersi*. Per discernere il proprio "sé", per sondare le profondità della vita, occorre lasciarsi illuminare da uno sguardo *Altro*, occorre non temere di accettare un'eccedenza di significato che non siamo noi a darci, proprio quell'eccedenza che, fedeli alla Rivelazione, sia Paolo VI che papa Francesco hanno desiderato evidenziare da diverse prospettive.

5. L'integrazione delle diverse dimensioni dell'amore

Si è già detto che sia HV che AL affrontano il tema dell'amore da prospettive e preoccupazioni differenti. In ogni caso non viene trascurato il fatto che ogni amore umano autenticamente coniugale, ha una quadruplice dimensione: *fisica* (tanto da non poter escludere le sensazioni

corporee tipiche dell'attrazione); *affettiva* (dove la persona viene colta e amata per i suoi valori fondamentali che trascendono la sola dimensione fisica e che richiedono un coinvolgimento emotivo); *personale* (tanto da essere chiamato amicizia per il fatto che tale amore coinvolge ben oltre la relazione affettivo corporea, creando un vincolo in cui l'altro è amato per se stesso in quanto persona); *trascendente* e *spirituale* (capace di comprendere che la relazione personale si protende non solo verso una donazione reciproca e verso la generazione dei figli come frutto di questa donazione, ma anche implica un rapporto personale e amicale con Dio nel quale la relazione stessa trova la sua pienezza).

Sia HV che AL sono ben chiare nell'orientare alla consapevolezza che quando non si riesce a superare le prime due dimensioni dell'amore, allora le persone restano ancorate alla dipendenza reciproca e diventano come soggiogate l'una dall'altra nel dinamismo più o meno inconscio di voler saziare le proprie necessità affettive, senza però riuscire ad andare oltre i sentimenti espressi mediante la genitalità o le emozioni. Quanto espresso da Paolo VI cinquant'anni fa e recentemente da papa Francesco, anche da questo punto di vista attesta, pur nella diversità dei linguaggi, un'evidente consonanza, che dice come tutto il magistero pontificio di questi ultimi cinquant'anni abbia avuto a cuore una *visione integrale dell'uomo e dell'amore*. Paolo VI non teme di affermare che il problema

della natalità [...] va considerato, al di là delle prospettive parziali - siano di ordine biologico o psicologico, demografico o sociologico - nella luce di una visione integrale dell'uomo e della sua vocazione, non solo naturale e terrena, ma anche soprannaturale ed eterna⁹⁴.

A ciò papa Francesco aggiunge che la visione integrale della persona deve tener conto che la famiglia stessa va considerata la protagonista di

un'ecologia integrale, perché è il soggetto sociale primario, che contiene [...] i due principi-base della civiltà umana sulla terra: il principio di comunione e il principio di fecondità [...]. L'educazione integrale dei figli è "dovere gravissimo e allo stesso tempo "diritto primario" dei genitori [...]. Quello che interessa principalmente è generare nel figlio, con molto amore, processi di maturazione della sua libertà, di preparazione, di crescita integrale, di coltivazione dell'autentica autonomia⁹⁵.

⁹⁴ HV, n. 7.

⁹⁵ *Ibid.*, nn. 277, 84 e 261.

L'integralità è dunque un pensiero portante dei due pontefici in cui si inquadra il tema dell'amore unitivo e procreativo; «per favorire un'educazione integrale abbiamo bisogno di "ravvivare l'alleanza tra le famiglie e la comunità cristiana"»⁹⁶. È nel desiderio di tale alleanza che il magistero vuole, cinquant'anni fa come oggi, aiutare a riflettere sull'integralità dell'amore. Esso, come attestano HV e AL,

non è quindi semplice trasporto di istinto e di sentimento, ma anche e principalmente è atto della volontà libera, destinato non solo a mantenersi, ma anche ad accrescersi mediante le gioie e i dolori della vita quotidiana; così che gli sposi diventino un cuor solo e un'anima sola, e raggiungano insieme la loro perfezione umana⁹⁷.

L'educazione dell'emotività e dell'istinto è necessaria, e a tal fine a volte è indispensabile porsi qualche limite. L'eccesso, la mancanza di controllo, l'ossessione per un solo tipo di piaceri, finiscono per debilitare e far ammalare lo stesso piacere e danneggiano la vita della famiglia. In realtà si può compiere un bel cammino con le passioni, il che significa orientarle sempre più in un progetto di autodonzione e di piena realizzazione di sé che arricchisce le relazioni interpersonali in seno alla famiglia⁹⁸.

L'autodonzione, al fine di diventare un cuor solo e un'anima sola in un rapporto interpersonale integrale, passa attraverso l'esperienza dell'amicizia, sulla quale sia HV che AL concordano ancora una volta.

[L'amore coniugale] è amore totale, vale a dire una forma tutta speciale di amicizia personale, in cui gli sposi generosamente condividono ogni cosa, senza indebite riserve o calcoli egoistici⁹⁹.

⁹⁶ *Ibid.*, n. 279. Della necessità di questa *alleanza* Paolo VI era ben consapevole dato che richiama tutti ad una comunione di pensiero e di intenti (cf. HV n. 28) a fronte di una situazione in cui «troppe sono le voci [...] che contrastano con quella della chiesa» (*ibid.*, n. 18); Ancora oggi: «I dibattiti che si trovano [...] perfino tra i ministri della Chiesa, vanno da un desiderio sfrenato di cambiare tutto senza sufficiente riflessione o fondamento, all'atteggiamento che pretende di risolvere tutto applicando normative generali o traendo conclusioni eccessive da alcune riflessioni teologiche» (AL, n. 2).

⁹⁷ HV, n. 9.

⁹⁸ AL, n. 148.

⁹⁹ HV, n. 9.

Dopo l'amore che ci unisce a Dio, l'amore coniugale è la "più grande amicizia". [Essa è]: ricerca del bene dell'altro, reciprocità, intimità, tenerezza, stabilità, e una somiglianza tra gli amici che si va costruendo con la vita condivisa. Però il matrimonio aggiunge a tutto questo un'esclusività indissolubile, che si esprime nel progetto stabile di condividere e costruire insieme tutta l'esistenza. Siamo sinceri e riconosciamo i segni della realtà: chi è innamorato non progetta che tale relazione possa essere solo per un periodo di tempo, chi vive intensamente la gioia di sposarsi non pensa a qualcosa di passeggero¹⁰⁰.

Non si tratta ovviamente di un'amicizia platonica, disincarnata. Essa

comprende le note proprie della passione, ma sempre orientata verso un'unione via via più stabile e intensa. [Il matrimonio] "non è stato istituito soltanto per la procreazione", ma affinché l'amore reciproco "abbia le sue giuste manifestazioni, si sviluppi e arrivi a maturità". Questa peculiare amicizia tra un uomo e una donna acquista un carattere totalizzante che si dà unicamente nell'unione coniugale. Proprio perché è totalizzante questa unione è anche esclusiva, fedele e aperta alla generazione¹⁰¹.

L'amicizia tra gli sposi implica anche l'amicizia con Dio. Alle già richiamate considerazioni di HV che afferma che l'amore coniugale rivela in pienezza la sua vera natura e nobiltà quando è considerato in Dio, fanno eco quelle di AL quando afferma che è molto opportuno comprendere che il bene dei coniugi «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 Signore»¹⁰².

6. Dimensione sacramentale dell'amore coniugale in HV e AL

Un ultimo aspetto degno di nota è quello relativo alla sacramentalità, coinvolta a pieno titolo nel dinamismo dell'amore. Sia HV che AL a riguardo evidenziano non solo la sacramentalità del matrimonio in quanto tale, ma anche l'esperienza che questo è chiamato a vivere in relazione a tutti gli altri sacramenti della vita cristiana. Se non si colgono questi aspetti

¹⁰⁰ AL, n. 123.

¹⁰¹ *Ibid*, n. 125.

¹⁰² *Ibid*, n. 77.

è difficile comprendere la differenza che l'approccio ecclesiale può avere nei confronti del matrimonio, rispetto a qualsiasi altro approccio.

HV afferma che «per i battezzati il matrimonio riveste la dignità di segno sacramentale della grazia, in quanto rappresenta l'unione di Cristo e della Chiesa»¹⁰³ ed è esattamente in questa luce che «appaiono chiaramente le note e le esigenze caratteristiche dell'amore coniugale di cui è di somma importanza avere un'idea esatta»¹⁰⁴. È evidente che tali esigenze scaturiscono dall'accoglienza della grazia di Cristo e dalla fedeltà al disegno d'amore di Dio sulla famiglia, che trova il suo compimento nel sacramento del matrimonio, di cui i coniugi sono costituiti "ministri".

La grazia ministeriale del sacramento del matrimonio è inserita in una scelta di santità che si configura nei termini di un servizio all'amore e alla vita dei quali gli sposi sono amministratori e non possessori arbitrari o dominatori. In particolare, le «facoltà generative [...], a motivo della loro ordinazione intrinseca a suscitare la vita, di cui Dio è principio»¹⁰⁵, non possono essere sottratte dall'esigenza evangelica di una sequela di Cristo attraverso la risposta alla vocazione al matrimonio. Tale vocazione, posta a confronto con le dinamiche mondane della gestione della sessualità e della fertilità, non raramente si trova ad essere un "segno di contraddizione", ma non per questo deve sottrarsi dal compito di testimoniare la bellezza di una modalità di amore che trova in Dio la sua giustificazione e che è possibile grazie al suo aiuto «che sorregge e corrobora la buona volontà degli uomini»¹⁰⁶. Proprio per questo la Chiesa,

mentre insegna le esigenze imprescrittibili della legge divina, annunzia la salvezza e apre con i *sacramenti* le vie della grazia, la quale fa dell'uomo una nuova creatura, capace di corrispondere nell'amore e nella vera libertà al disegno del suo Creatore e Salvatore e di trovare dolce il giogo di Cristo. Gli sposi cristiani, dunque, docili alla sua voce, ricordino che la loro vocazione cristiana iniziata col *battesimo* si è ulteriormente specificata e rafforzata col *sacramento del matrimonio*. Per esso i coniugi sono corroborati e quasi consacrati per l'adempimento fedele dei propri doveri, per l'attuazione della propria vocazione fino alla perfezione e per una testimonianza cristiana loro propria di fronte mondo. Ad essi il Signore affida il compito di rendere visibile agli uomini la santità "e la soavità della legge che unisce l'amore vicendevole degli sposi con la loro cooperazione

¹⁰³ HV, n. 8.

¹⁰⁴ *Ibid.*, n. 9.

¹⁰⁵ *Ivi.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, n. 20. Cf. anche n. 18.

all'amore di Dio autore della vita umana. Non intendiamo affatto nascondere le difficoltà talvolta gravi inerenti alla vita dei coniugi cristiani: per essi, come per ognuno, è stretta la porta e angusta la via che conduce alla vita". Ma la speranza di questa vita deve illuminare il loro cammino, mentre coraggiosamente si sforzano di vivere con saggezza, giustizia e pietà nel tempo presente, sapendo che la figura di questo mondo passa. Affrontino quindi gli sposi i necessari sforzi, sorretti dalla fede e dalla speranza che "non delude, perché l'amore di Dio è stato effuso nei nostri cuori con lo Spirito santo, che ci è stato dato"; implorino con perseverante preghiera l'aiuto divino; attingano soprattutto nell'*eucaristia* alla sorgente della grazia e della carità. E se il peccato facesse ancora presa su di loro, non si scoraggino, ma ricorran con umile perseveranza alla misericordia di Dio, che viene elargita con abbondanza nel *sacramento della penitenza*. Essi potranno in tal modo realizzare la pienezza della vita coniugale¹⁰⁷.

Quanto espresso da Paolo VI, ci aiuta a riconsiderare la domanda posta quasi all'inizio di queste nostre riflessioni: che cosa implicano il fondamento biblico del matrimonio e la sua sacramentalità in ordine alla sua attuazione morale nel contesto culturale odierno?

La risposta che si può avanzare è che queste implicano l'esigenza di ponderare le attuazioni morali della vita coniugale alla luce del Vangelo, sottoponendo alla misericordia di Dio tutto ciò che in un cammino di continuo perfezionamento dell'amore (sia esso unitivo che procreativo) possa in qualche modo sottrarsi all'azione della grazia a cui sempre occorre predisporre. Tale grazia, come ancora viene ribadito da HV, è esattamente quella che scaturisce dall'insegnamento di Gesù Cristo e dalla realtà sacramentale, che in particolare la predicazione della Chiesa deve evidenziare per il bene degli sposi, in un atteggiamento di grande misericordia verso le debolezze umane:

Non sminuire in nulla la salutare dottrina di Cristo, è eminente forma di carità verso le anime. Ma ciò deve sempre accompagnarsi con la pazienza e la bontà di cui il Redentore stesso ha dato l'esempio nel trattare con gli uomini. Venuto non per giudicare, ma per salvare, egli fu certo intransigente con il male, ma paziente e misericordioso verso i peccatori. Nelle loro difficoltà, i coniugi ritrovino sempre nella parola e nel cuore del sacerdote l'eco della voce e dell'amore del Redentore. Parlate poi con fiducia, dilette figlie, ben convinti che lo Spirito santo di Dio, mentre assiste il magistero nel proporre la dottrina, illumina internamente i cuori dei

¹⁰⁷ *Ibid.*, n. 24.

fedeli, invitandoli a dare il loro assenso. Insegnate agli sposi la necessaria via della preghiera, e istruiteli convenientemente, affinché ricorrano spesso e con grande fede ai sacramenti dell'*eucaristia* e della *penitenza*, e perché mai si scorraggino a motivo della loro debolezza¹⁰⁸.

Su questa linea di pensiero si posiziona con molta chiarezza anche papa Francesco, permettendoci ancora una volta di cogliere la continuità del suo insegnamento con quello di Paolo VI:

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 loro¹⁰⁹.

Queste considerazioni sono assai pertinenti se si prende atto che molti non colgono che il messaggio della Chiesa su matrimonio e 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 come la samaritana o la donna adultera¹¹⁰.

La vicinanza di Gesù alle persone ferite e fragili è la stessa vicinanza della Chiesa, parimenti è la medesima la grazia che la Chiesa conferisce in nome di Cristo Gesù, soprattutto nelle sue azioni sacramentali; come ribadivano il Concilio Vaticano II e Paolo VI, anche Francesco evidenzia che nella grazia del sacramento nuziale avviene il «radicamento in Cristo degli sposi: Cristo Signore “viene incontro ai coniugi cristiani nel sacramento del matrimonio”»¹¹¹. La stessa verità Francesco la ribadisce inoltre citando il Catechismo della Chiesa Cattolica:

¹⁰⁸ *Ibid.*, n. 29.

¹⁰⁹ *AL*, n. 35.

¹¹⁰ *AL*, n. 38.

¹¹¹ *Ibid.*, n. 67. Cf. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, cit., n. 1642.

Il sacramento del matrimonio non è una convenzione sociale, un rito vuoto o il mero segno esterno di un impegno. Il sacramento è un dono per la santificazione e la salvezza degli sposi [...]. Nella fede è possibile assumere i beni del matrimonio come impegni meglio sostenibili mediante l'aiuto della grazia del sacramento [...]. Il sacramento non è una “cosa” o una “forza”, perché in realtà Cristo stesso “viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio. Egli rimane con loro, dà loro la forza di seguirlo prendendo su di sé la propria croce, di rialzarsi dopo le loro cadute, di perdonarsi vicendevolmente, di portare gli uni i pesi degli altri”. Il matrimonio cristiano è un segno che non solo indica quanto Cristo ha amato la sua Chiesa nell'Alleanza sigillata sulla Croce, ma rende presente tale amore nella comunione degli sposi¹¹².

Non si può dunque non avere a cuore di evidenziare la sacramentalità della vita cristiana e del matrimonio, indicando soprattutto in essa una via radicale che attinge ai valori e alla grazia del Vangelo e dalla quale scaturiscono anche tutte le esigenze etiche dell'amore. Tale amore non può essere affidato al caso, poiché il matrimonio

è una vocazione, in quanto è una risposta alla specifica chiamata a vivere l'amore coniugale come segno imperfetto dell'amore tra Cristo e la Chiesa. Pertanto, la decisione di sposarsi e di formare una famiglia dev'essere frutto di un discernimento vocazionale¹¹³.

Nella scelta matrimoniale, «molti stimano la forza della grazia che sperimentano nella *Riconciliazione* sacramentale e nell'*Eucaristia*, che permette loro di sostenere le sfide del matrimonio e della famiglia»¹¹⁴. Tra queste sfide vi è anche una assunzione santa della vita sessuale, dal momento che anche questa è santificata dalla grazia dei sacramenti:

L'unione sessuale, vissuta in modo umano e santificata dal sacramento, è a sua volta per gli sposi via di crescita nella vita della grazia. È il “mistero nuziale”. Il valore dell'unione dei corpi è espresso nelle parole del consenso, dove i coniugi si sono accolti e si sono donati reciprocamente per condividere tutta la vita. Queste parole conferiscono un significato alla sessualità, liberandola da qualsiasi ambiguità¹¹⁵.

¹¹² *Ibid.*, nn. 72-73.

¹¹³ *Ibid.*, n. 72.

¹¹⁴ *Ibid.*, n. 38.

¹¹⁵ *Ibid.*, n. 74.

Anche nell'affrontare i temi etici è dunque necessario non perdere mai di vista il giusto punto d'osservazione; è necessario procedere dalla considerazione della grazia di Cristo conferita nel sacramento e alla luce di ciò aiutare gli sposi a capire che la loro vita, il loro amore unitivo e procreativo, non può non inserirsi e perfezionarsi nel Mistero; «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»¹¹⁶. La già richiamata “carità coniugale” di cui parla papa Francesco, in fin dei conti non è altro che «l'amore che unisce gli sposi, santificato, arricchito e illuminato dalla grazia del sacramento del matrimonio»¹¹⁷ e ciò comporta delle conseguenze molto concrete¹¹⁸. Per questo bisogna aiutare

a comprendere che il sacramento non è solo un momento che poi entra a far parte del passato e dei ricordi, perché esercita la sua influenza su tutta la vita matrimoniale, in modo permanente. Il significato procreativo della sessualità, il linguaggio del corpo e i gesti d'amore vissuti nella storia di una coppia di coniugi, diventano una “ininterrotta continuità del linguaggio liturgico”, e “la vita coniugale diventa, in un certo senso, liturgia”¹¹⁹.

Qui papa Francesco con particolare intensità innesta la vita coniugale nel cuore della più grande liturgia della Chiesa che trova nell'Eucaristia la sua espressione più alta, aggiungendo che

va sottolineata l'importanza della spiritualità familiare, della preghiera e della partecipazione all'Eucaristia domenicale, incoraggiando le coppie a riunirsi regolarmente per promuovere la crescita della vita spirituale e la solidarietà nelle esigenze concrete della vita [...]. Il cammino comunitario di preghiera raggiunge il suo culmine nella partecipazione comune all'Eucaristia, soprattutto nel contesto del riposo domenicale. Gesù bussa alla porta della famiglia per condividere con essa la Cena eucaristica (cf. Ap 3,20). Là, gli sposi possono sempre sigillare l'alleanza pasquale che li ha uniti e che riflette l'Alleanza che Dio ha sigillato con l'umanità sulla Croce. L'Eucaristia è il sacramento della Nuova Alleanza in cui si

¹¹⁶ *Ibid.*, n. 77.

¹¹⁷ *Ibid.*, n. 120.

¹¹⁸ Cf. M. COZZOLI, *Dall'Humane vitae all'Amoris laetitia. Questioni etiche e pastorali*, in «Studia Moralia» 1 (2018), pp. 7-23.

¹¹⁹ AL, n. 215.

attualizza l'azione redentrice di Cristo (cf. Lc 22,20). Così si notano i legami profondi che esistono tra la vita coniugale e l'Eucaristia. Il nutrimento dell'Eucaristia è forza e stimolo per vivere ogni giorno l'alleanza matrimoniale come "Chiesa domestica"¹²⁰.

Conclusioni

Una domanda ricorrente emerge nei media simultaneamente alle tante riflessioni sorte in occasione dei 50 anni di HV: "Come si può continuare a proporre i metodi naturali se la maggior parte delle coppie praticanti (90% circa) preferiscono i metodi anticoncezionali artificiali?".

La domanda ribadisce certo una chiusura di orizzonti rispetto a quanto Paolo VI e papa Francesco hanno desiderato esprimere in HV e AL, orizzonti verso i quali, nel presente articolo, abbiamo cercato di volgere lo sguardo recuperando quel "di più" che il magistero non smette mai di ribadire anche quando affronta questioni specifiche e circoscritte, che come tali possono essere ben comprese solo in un contesto di totalità.

In questo "di più", che solo può orientare la riflessione, predisponendo ad un'accoglienza più benevola verso il magistero della Chiesa, rientra una pastorale volta a promuovere una migliore acquisizione da parte del popolo di Dio dei fondamenti biblici del matrimonio, della sua sacramentalità, nonché dell'integralità dell'amore, aspetti dai quali non può non scaturire anche la sua "attuazione morale".

Questa migliore acquisizione necessita evidentemente anche di una chiara consapevolezza dei meccanismi insiti nelle logiche del *marketing* che influenzano non poco il costituirsi di una preferenza verso le pratiche anticoncezionali inducendo, con un certo *pressing*, ad una mentalità che considera "arretrati" i metodi naturali e sfavorevole una vita di coppia "invasa" dai figli. Come rivelano alcuni professionisti che si trovano ad operare in stretto contatto con tali logiche:

Ancora oggi nelle aule universitarie si descrive con grande precisione il capolavoro degli equilibri naturali della regolazione e neuroregolazione del ciclo mestruale, ma poi si cede alla propaganda delle case farmaceutiche, sostanzialmente oscurando i "metodi naturali". L'esito è che il medico che dovrebbe curare le malattie diventa chimico e con un composto chimico (etinile-stradiolo-progesterone) trasforma donne fertili, in nonne sterili per

¹²⁰ *Ibid.*, nn. 223 e 318.

una ventina d'anni, con la scusa di proteggerle dalle ansie della gravidanza (infatti si parla di anticoncezionali) [...]. Ha fatto bene quindi Paolo VI a non fidarsi di queste pressioni esterne e, senza bisogno della biologia molecolare di cui oggi disponiamo, è giunto con un significativo anticipo, prendendo il giusto distacco, pregando, soffrendo e attingendo al Deposito della fede, a indicazioni non solo rispettose della persona umana, ma anche dell'ambiente¹²¹.

Sulla scia di questo coraggio espresso da Paolo VI, Giovanni Paolo II ha ribadito che tra i metodi naturali e quelli anticoncezionali c'è

una differenza assai più vasta e profonda di quanto abitualmente non si pensi e che coinvolge in ultima analisi due concezioni della persona e della sessualità umana tra loro irriducibili, [precisando che con i metodi naturali] la sessualità viene rispettata e promossa nella sua dimensione veramente e pienamente umana, non mai invece "usata" come un "oggetto" che, dissolvendo l'unità personale di anima e corpo, colpisce la stessa creazione di Dio nell'intreccio più intimo tra natura e persona¹²².

Come invitano ancora a considerare il chimico Valter Boero e il ginecologo Mario Campanella:

Se i cattolici praticanti sono infedeli rispetto alle indicazioni del magistero sui rapporti sessuali, non significa che il magistero è errato, ma potrebbe essere errata l'azione pastorale, la modalità di comunicare la bellezza della vita, e della sua espressione sessuale. *Amoris laetitia* fa uno sforzo di miglioramento in questa direzione¹²³.

Tale miglioramento è rinvenibile non solo in un linguaggio capace di intercettare le istanze della cultura attuale (mettendone in discussione alcuni suoi elementi problematici e rimotivandone gli aspetti positivi), ma anche nel fatto che al recupero del messaggio biblico sull'amore umano (certamente poco presente in HV), AL abbia voluto affiancare il continuo incoraggiamento ad accogliere il mistero della vita come il dono e il frutto

¹²¹ V. BOERO - M. CAMPANELLA, *Rinnoviamo i modi per comunicare la bellezza dell'amore*, in «Avvenire» (25/07/2018), p. 17.

¹²² GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, cit., n. 32.

¹²³ V. BOERO - M. CAMPANELLA, *Rinnoviamo i modi per comunicare la bellezza dell'amore*, cit., p. 17.

più bello del matrimonio, affrontando, da un altro punto di vista, la questione cruciale del dibattito sviluppatosi intorno ad HV¹²⁴.

Allo sforzo del magistero di proporsi ancora una volta in maniera comprensibile alle persone del proprio tempo si affianca lo sforzo di far sì che tale comprensibilità abbia il sapore della gioia e della bellezza. Ai troppi pregiudizi e alle troppe idee distorte che hanno offuscato la forza profetica di HV circa i metodi naturali, riducendone il contenuto al solo aspetto di sanzione dei metodi contraccettivi, AL sostituisce una visione ampia dell'amore umano, di fatto già presente in HV, ribadendo, a partire da ciò, l'esigenza di un'azione pastorale più incisiva che tiene conto della necessità di rimotivare il popolo dei fedeli su quanto di più nobile e gioioso Dio ha inscritto nel matrimonio, sino al punto di fare di esso la sua dimora:

La Trinità è presente nel tempio della comunione matrimoniale. Così come abita nelle lodi del suo popolo (cf. Sal 22,4), vive intimamente nell'amore coniugale che le dà gioia [...]. In definitiva, la spiritualità matrimoniale è una spiritualità del vincolo abitato dall'amore divino¹²⁵.

Intercettando la sensibilità della cultura contemporanea AL non si muove sul piano di una rigida richiesta di obbedienza cieca al principio dell'autorità del magistero; piuttosto si preoccupa di giustificare alla radice il contenuto di verità che il magistero della Chiesa coerentemente continua ad annunciare e in tale giustificazione non solo riabilita l'enciclica HV, ma anche rende più chiara la bontà di una disposizione ad una adesione ad essa in quella nobile espressione dell'amore che è l'apertura alla vita.

Non si può non ricordare che cinquant'anni fa dilagò un movimento di protesta internazionale, noto in Italia come il *Sessantotto* le cui "eco", amplificate, si sono protrate sino ad oggi. Esso si ribellava a ogni forma di autorità, mettendo in discussione la scuola, l'università, la famiglia, la società, i valori e le istituzioni tradizionali. Accompagnato da una serie di slogan ancora oggi molto noti, urlati o scritti sui muri e sui manifesti durante le contestazioni - come: "*È proibito proibire*", "*È vietato vietare*", "*Godete qui e adesso*" -, il movimento rivendicava anche una totale libertà

¹²⁴ B. COLOMBO, *Discussion on natural fertility regulation: my personal experience and reflections*, in «Anthropotes» 34 (2008), pp. 179-204.

¹²⁵ AL, n. 314.

sessuale, auspicando una trasformazione radicale del modo di concepirla che ebbe ampi influssi anche sull'approccio medico della stessa¹²⁶.

Liberata da ogni freno sociale e familiare e particolarmente stimolata da mode e comportamenti collettivi, la sensualità ebbe una vera e propria esplosione, alimentata dalla diffusione di quella "cultura del desiderio" che muoveva allora i primi passi e che oggi è divenuta criterio dominante. Se i limiti estremi della libertà sessuale furono raggiunti soltanto da poche frange [...] tutti gli aspetti più convenzionali dei rapporti uomo-donna subirono profonde trasformazioni, al punto da realizzare quella che fu definita una vera e propria "rivoluzione sessuale". In breve, parole come *fidanzamento*, *rapporti prematrimoniali*, *matrimonio*, *convivenza*, *adulterio*, persero l'accezione che avevano avuto fino ad allora; alcuni termini, poi, come *verginità*, *celibato*, *astinenza*, furono completamente demonizzati. Ovviamente non mancarono fior di studiosi disposti a dare supporto pseudoscientifico alla nuova morale liberatoria, teorizzando che reprimere le pulsioni sessuali fosse gravemente dannoso, qualunque fosse l'età e la condizione del soggetto. Le correnti femministe introdussero l'elemento ideologico, considerando la morale sessuale il principale strumento di oppressione delle donne nei secoli e la causa prima del prepotere maschile. I *mass media* diedero il loro contributo con le campagne di opinione a favore dell'introduzione del divorzio e della legalizzazione dell'aborto, strumenti indispensabili sia per la diffusione della nuova morale, sia per il radicamento della cultura del desiderio¹²⁷.

Alla luce di questi eventi, HV si pose all'epoca come una risposta alla riduzione, operata dalla cultura sessantottina, del "solo desiderio", nel tentativo di riequilibrare una deriva che cercava nell'esercizio della genitalità la risposta ad un bisogno fisico ed emotivo e che purtroppo equiparava la genitalità alla sessualità, non cogliendo che questa ha un valore molto più ampio e di conseguenza misconoscendo di quest'ultima le sue più ampie implicazioni generative e personalistiche. Anche AL ripercorrerà questi temi riflettendo nell'oggi sul giusto valore del desiderio e dell'erotismo, ricompresi però nell'orizzonte dell'amore inteso come tenerezza, amicizia¹²⁸ e come gioiosa e responsabile apertura alla vita.

¹²⁶ Cf. M. LEVIN, *The physician and sexual revolution*, in «The Linacre Quarterly» 85/3 (2018), pp. 220-224.

¹²⁷ M. CARRESE, *Il '68 - Rivoluzione sessuale*, in «L'altra voce», aprile 2008, citato in <http://www.editorialeilgiglio.it/dottrina-politica-r4-il-681-rivoluzione-sessuale> (link consultato in data 10/07/2018).

¹²⁸ Cf. AL, nn. 127, 145, 149, 163, 209.

Si può forse dire che se c'è una responsabilità ribadita da AL agli sposi in questa ultima direzione, essa ha a che vedere proprio con una positiva e generosa disposizione a favore della vita, e ciò a fronte di una denatalità, soprattutto in Europa, e ancor più in Italia, veramente sconcertante, accompagnata da una diffusa forma di chiusura in se stessi o nel mero rapporto duale entro cui si risolve, purtroppo assai spesso, il nucleo familiare.

Per quanto riguarda l'Italia, se si constata che in oltre 150 anni di unità nazionale non si era mai registrato un bilancio demografico così negativo come oggi¹²⁹, non si può certo misconoscere a Paolo VI di aver avuto l'audacia del vero profeta, che se fosse stato ascoltato avrebbe potuto condurre la nostra nazione ad una situazione ben diversa da quella attuale.

La nuova cultura italiana promotrice del cosiddetto “*childfree life*” ossia di una vita libera dai figli (fenomeno promosso e studiato a livello internazionale) ha più che mai bisogno di riscoprire il messaggio di HV e di AL, anche perché l'intimità tra uomo e donna, quando è sinonimo di chiusura e di esclusione¹³⁰ non può riflettere il Mistero dell'Amore che è alla sua origine; essa purtroppo contraddice l'immagine e somiglianza di Dio Trinità inscritta nella natura dell'uomo. Ecco perché, in nome della *natura* dell'amore e della *bellezza* dell'amore, papa Francesco nelle prime battute, ma anche nelle ultime battute della sua esortazione, sprona ad un amore accogliente, inclusivo, altruistico capace di donare felicità:

Sotto l'influsso dello Spirito, il nucleo familiare non solo accoglie la vita generandola nel proprio seno, ma si apre, esce da sé per riversare il proprio bene sugli altri, per prendersene cura e cercare la loro felicità [...]. L'amore sociale, riflesso della Trinità, è in realtà ciò che unifica il senso spirituale

¹²⁹ Cf. ISTAT, *L'Italia in 150 anni. Sommario di statistiche storiche 1861-2010*, Edizioni Istat, Roma 2011; ISTAT, *La salute riproduttiva della donna*, Edizioni Istat, Roma 2017; ISTAT, *Comunicato stampa sul Bilancio Demografico Nazionale*, in <https://www.istat.it/it/archivio/216999> (link consultato in data 25/10/2018). Nel 2017 i nati sono stati 458.151; si tratta del numero più basso nella storia del Paese.

¹³⁰ Cf. A. CAMPBELL, *Childfree and sterilized. Women's Decisions and Medical Responses*, Cassel, London 1999; R. BULCROFT - J. TEACHMAN, *Ambiguous Constructions: Development of a Childless or Child-Free Life Course*, in AA.VV., *Handbook of contemporary families. Considering the Past, Contemplating the Future*, edited by M. Coleman e L. H. Ganong, Sage Publications, Columbia 2004; E. L. WALKER, *Complete without kids. An insider's guide to childfree living by choice or by chance*, Greenleaf Book Group Press, USA 2011.

della famiglia e la sua missione all'esterno di sé stessa, perché rende presente il *kerygma* con tutte le sue esigenze comunitarie¹³¹.

Questa esortazione finale è ancora una volta, con linguaggio nuovo e prospettiva più ampia, una specie di “eco” delle ultime parole di HV:

l'uomo non può trovare la vera felicità, alla quale aspira con tutto il suo essere, se non nel rispetto delle leggi iscritte da Dio nella sua natura e che egli deve osservare con intelligenza e amore¹³².

È vero che in questi anni le posizioni condotte da parte della Chiesa a favore della vita hanno registrato numerosi discrediti, e certamente ancora ne dovremo subire, tuttavia gli sforzi compiuti hanno contribuito a delineare all'orizzonte un futuro gravido di speranza che gli ultimi pontefici hanno saputo ben additare, impegnandosi in un annuncio del “Vangelo della famiglia” che poi ha costituito come il tratto della loro vocazione alla santità.

Come non riconoscere che dopo la canonizzazione di Giovanni Paolo II, il “papa della famiglia”, è certamente un segno dei tempi l'evento che ha visto salire agli onori degli altari Paolo VI, il “papa della vita”. Una ricorrenza importante che costituirà anche un nuovo avvio, e una nuova presa di posizione nei confronti di uno scenario culturale che non pare smorzare la contestazione su temi etici che, analogamente agli anni passati, sembrano riproporsi più che mai ai giorni d'oggi.

Tornano pertanto necessarie le parole di Paolo VI sui temi dell'amore coniugale, della procreazione responsabile, dei metodi naturali, della natalità, ma anche del discernimento e della misericordia. Tutti temi che papa Francesco, in un contesto sociale ben diverso da quello in cui visse Paolo VI, richiama comunque con costanza, dimostrando di essere forse il miglior interprete del magistero del papa dell'*Humanae vitae*:

Il cammino degli sposi [...] conosce delle tappe e momenti difficili e dolorosi trovano spazio nel corso degli anni. Ma bisogna dirlo con forza: mai l'angoscia né la paura dovrebbero trovare posto nelle anime di buona volontà [...]. Prendere coscienza che non si è ancora conquistata la propria libertà interiore, che si è ancora sottomessi all'impulso delle proprie tendenze, scoprirsi quasi incapaci di rispettare, al momento, la legge

¹³¹ AL., n. 324.

¹³² HV, n. 31.

morale, in un campo così fondamentale, suscita naturalmente una reazione di angoscia. Ma questo è il momento decisivo in cui il cristiano, nel suo turbamento, invece di cedere alla rivolta sterile e distruttiva, accede, in umiltà, alla scoperta sconvolgente dell'uomo davanti a Dio, un peccatore davanti all'amore di Cristo Salvatore. A partire da questa presa di coscienza radicale [...] gli sposi scoprono con "timore e tremore" (Fil 2,12), ma anche con gioia stupefatta, che nel loro matrimonio, come nell'unione di Cristo con la Chiesa, è il mistero pasquale di morte e risurrezione che si compie. Nel seno della grande Chiesa, questa piccola chiesa si riconosce allora per quello che essa è in verità: una comunità debole e a volte peccatrice e penitente, ma perdonata, in cammino verso la santità [...]. Lungi dal sentirsi al riparo da ogni cedimento [...] o dispensati da un impegno perseverante, a volte in condizioni sofferte [...] gli sposi sanno che le esigenze della vita morale coniugale, che la Chiesa ricorda loro, non sono leggi intollerabili e impraticabili, ma un dono di Dio che li aiuta ad accedere attraverso e al di là delle loro debolezze, alle ricchezze di un amore pienamente umano e cristiano. Pertanto, lungi dall'avere l'angosciante sensazione di trovarsi con le spalle al muro, come in un vicolo cieco [...] gli sposi si apriranno alla speranza, nella certezza che tutte le risorse di grazia della Chiesa sono là per aiutarli a incamminarsi verso la perfezione del loro amore¹³³.

Daniele Cogoni
 Eremo Madonna di Valcora,
 62025 Fiuminata (MC)
 daniele.cogoni71@gmail.com

Abstract

Paolo VI e Francesco si misurano con grandi questioni pastorali. Paolo VI con la questione della regolazione delle nascite, Francesco con quella di coppie di sposi e famiglie segnate da molteplici fragilità e ferite. Di entrambe sono qui messi in luce aspetti tra loro affini, ma anche i criteri con cui vengono considerati gli approcci di entrambi i papi e le loro soluzioni etico-pastorali, alla luce del sacramento del matrimonio.

¹³³ PAOLO VI, *Discorso alle "Equipe Notre Dame"* (4 maggio 1970), in ID., *Insegnamenti di Paolo VI*, Editrice Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1981, p. 433.

Paul VI and Francis have faced prominent pastoral issues. Paul VI has dealt with birth control, while Francis with soul-wounded and fragile married couples or families. This contribution sets forth the common aspects of the two issues, as well as the criteria by which the approaches of both popes are considered and their ethical-pastoral solutions in the light of the sacrament of marriage.

Parole chiave

Matrimonio, etica coniugale, sessualità, fecondità, metodi naturali.

Keywords

Marriage, conjugal ethics, sexuality, fertility, natural methods.

“IL MIO AMATO È MIO E IO SONO SUA” (Ct 2,16). ERMENEUTICA BIBLICA ED *HUMANAE VITAE*

Christian Sabbatini*

Introduzione

La ricorrenza del cinquantesimo anno dalla pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae* ha promosso una nuova ondata di ricerche e di pubblicazioni su un tema che, in realtà, non ha mai cessato di attrarre attenzione¹. Il 1968, infatti, è divenuto celebre come spartiacque globale: rappresenta l'anno in cui si coagularono molteplici proteste sociali e politiche, istanze spesso rivendicate da un'inedita ed internazionale contestazione giovanile².

*HV*³ si inserì proprio in questo grave contesto intensificandone la complessità: l'enciclica disattese molte aspettative ecclesiali e la sua ricezione fu problematica⁴. Quelle che inizialmente apparivano come

* Licenziato al Pontificio Istituto Biblico di Roma, collaboratore presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ Come esempio: *Call for Papers. Special Issue in Commemoration of the Fiftieth Anniversary of Humanae Vitae*, in «The Linacre Quarterly» 84 (2017), p. 407.

² Cf.: M. KLIMKE - J. SCHARLOTH, *1968 in Europe. An Introduction*, in AA.VV., *1968 in Europe. A History of Protest and Activism, 1956–1977* (a cura di M. Klimke - J. Scharloth), Palgrave Macmillan, New York NY 2008 (Palgrave Macmillan Transnational History Series), pp. 1-9; C. FINK - P. GASSERT - D. JUNKER, *Introduction*, in AA.VV., *1968: The World Transformed* (a cura di C. Fink - P. Gassert - D. Junker), German Historical Institute Washington, D. C. - Cambridge University Press, Washington D. C. 1998 (Publications of the German Historical Institute Washington, D.C.), pp. 1-27.

³ D'ora in avanti abbreviazione per *Humanae vitae*.

⁴ Emblematico a riguardo è il titolo di una recente pubblicazione a cui facciamo riferimento per due contributi. Il primo, di K. Ebner e M. Mesner tematizza la ricezione di *HV* in Austria e nella Germania dell'Ovest. Le studiose riportano che l'enciclica incontrò forti resistenze non solo fra il laicato, ma anche fra i membri della gerarchia ecclesiastica; cf. K. EBNER - M. MESNER, *Attempted Disobedience: Humanae Vitae in West Germany and Austria*, in AA. VV., *The Schism of '68. Catholicism, Contraception and Humanae Vitae in Europe, 1945–1975* (a cura di A. Harris), Palgrave Macmillan, New York NY 2008 (Genders and Sexualities in History), pp. 122s. 143-146. Il secondo contributo di F. Vassalle e M. Faggioli analizza la ricezione italiana di *HV*: secondo questa ricerca i vescovi italiani non ebbero tentennamenti nell'aderire all'enciclica, ma gran parte del laicato si distaccò dalla linea magisteriale. Cf. F. VASSALLE - M. FAGGIOLI,

resistenze iniziali si consolidarono fino a determinare la situazione odierna: la concezione cattolica della sessualità sembra essere stata marginalizzata, mentre l'influenza della cosiddetta rivoluzione sessuale degli anni '60-'70 si rivela sempre più schiacciante⁵. L'ermeneutica biblica, disciplina apparentemente estranea a quanto appena descritto, offre in realtà un punto di vista privilegiato per evidenziare le dinamiche sopra elencate. Lo scopo dell'esegesi biblica, infatti, è quello di far emergere il significato del testo scritturistico rendendolo comprensibile ai fruitori odierni. Il rischio sempre connesso a questa operazione, però, è quello di influenzare - o addirittura alterare - il testo biblico con l'introduzione di ideologie culturali estranee⁶. In questo articolo si procederà al confronto

A Kind of Reformation in Miniature. The Paradoxical Impact of Humanae Vitae in Italy, in AA.VV., *The Schism of '68. Catholicism, Contraception and Humanae Vitae in Europe, 1945-1975* (a cura di A. Harris), Palgrave Macmillan, New York NY 2008 (Genders and Sexualities in History), pp. 211-228. La percezione della problematica accoglienza di *HV* da parte delle comunità ecclesiali era già chiara al suo trentacinquesimo anniversario. Cf. M. REARDEN, *Grave Matter: Humanae Vitae Thirty-five Years Later*, in «Irish Theological Quarterly» 68 (2003), p. 155.

⁵ Cf.: S. GARTON, *Histories of Sexuality*, Equinox Publishing, London 2004 (Critical Histories of Subjectivity and Culture), p. 210s; F. DABHOIWALA, *The Origins of Sex. A History of the First Sexual Revolution*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, p. 80; J. ROOF, *Pornography*, in *Encyclopedia of Sex and Gender*, III, Detroit-New York 2007, p. 1178. Alla luce di quanto detto non sorprende leggere nell'enciclopedia appena citata la seguente estrema semplificazione della concezione cattolica della sessualità: «The Church tells the faithful that sex is not sinful if contained within marriage and for reasons of procreation, but is a capital sin if practiced outside of marriage» (G. DI SCIPIO, *Catholicism*, in *Encyclopedia of Sex and Gender*, I, Detroit-New York 2007, p. 244s). Offriamo, d'ora in avanti, in nota, le traduzioni dei principali testi inglesi citati: «la Chiesa dice al fedele che il sesso non è peccaminoso se contenuto nel matrimonio e per ragioni di procreazione, ma è un peccato capitale se praticato al di fuori del matrimonio». Aggiungendo “and for reasons of procreation” l'autore mostra di ignorare il contenuto di *HV*, che infatti omette dall'articolo pur citando *Ordinatio Sacerdotalis, Pacem in Terris e Lumen Gentium*. È opportuno chiarire inoltre, anche nei limiti di questa panoramica introduttiva, che la questione della ricezione ecclesiale di *HV* deve essere considerata non solo nel contesto immediato dei mutamenti culturali degli anni '60-'70, ma alla luce dell'antica frattura esistente tra la concezione cattolica e il pensiero moderno. Cf. J. WERBICK, *Essere Responsabili della Fede. Una Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002 (BTC 122), pp. 13-106.

⁶ È importante notare che l'ermeneutica biblica ha implicazioni esistenziali profonde e non si limita alla speculazione astratta: per i cristiani la Sacra Scrittura non è soltanto la fonte della Rivelazione, il fondamento della fede, ma è anche un'imprescindibile punto di riferimento morale. La Scrittura, per i credenti, è la prima fonte di indicazioni e norme per il retto agire e per il raggiungimento della vita piena. Cf. CARD. W. LEVADA,

dell'ermeneutica biblica di due recenti studi esegetici con quella che è alla base di *HV*: l'analisi permetterà di discernere la componente coerente con il testo biblico, da quella ideologica estranea al testo.

1. Mister, Miss o Mixer *T^ehôm*?

Il termine *t^ehôm* è presente 36 volte nel TM⁷, ma la sua prima e più celebre comparsa è quella in Gen 1,2 ove è abitualmente tradotto come abisso⁸. D. Guest si serve di questa ricorrenza per avallare un'ideologia completamente estranea al testo, stravolgendo il senso di Gen 1⁹. Secondo l'Autrice, l'interpretazione ordinaria di Gen 1 condurrebbe inevitabilmente a fondare e a legittimare un'ideologia discriminatoria e violenta. Per Guest, la dinamica letteraria seguita dall'agiografo nel rappresentare la genesi del cosmo attraverso delle separazioni e la conseguente costituzione di diadi, sarebbe il vero peccato originale da

Prefazione, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire morale*, LEV, Città del Vaticano 2008, p. 2.

⁷ D'ora in avanti abbreviazione per Testo Masoretico.

⁸ La traduzione italiana utilizzata è, salvo diverse indicazioni, la CEI 2008. Semanticamente, nell'ebraico biblico, *t^ehôm* (תְּהוֹם) è legato alla profondità acquatica: il lemma può significare mare, oceano, diluvio o sorgente, intesi nella loro profondità sotterranea. Nel contesto cosmogonico di Gen 1,2 *t^ehôm* indica l'abisso delle acque primordiali. Cf.: L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, תְּהוֹם, in *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament*, II, Brill, Leiden 2001, p. 1690s; D. J. A. CLINES (a cura di), תְּהוֹם, in *The Dictionary of Classical Hebrew*, VIII, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011, p. 593s. *T^ehôm* viene reso dalla LXX attraverso 5 termini (presentiamo un esempio per ciascuno): abisso (ἄβυσσος) per la quasi totalità delle ricorrenze, come in Gen 1,2; terra (γῆ) - sotterranea dal contesto - in Gen 49,25; onda (κύμα) - alterando un po' il senso del TM - in Es 15,8; cielo (οὐρανός) - correggendo la cosmogonia semitica - in Pr 8,28; mare (πόντος) in Es 15,5. Cf.: J. STRONG, תְּהוֹם, in *Strong's Hebrew Dictionary*, AGES Software, Albany OR 1999 (The Ages Digital Library Reference), p. 763s; ID., תְּהוֹם, in *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, Hendrickson Publishers, Peabody MA, 2009, #H8415; E. HATCH - H. A. REDPATH (a cura di), תְּהוֹם, in *A Concordance to the Septuagint. And the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, I-III-Supplement, Baker Book House, Oxford 1897-1906, pp. 1b. 240c. 799a. 1031b. 1189a.

⁹ Cf. D. GUEST, *Troubling the Waters: Transgender, and Reading Genesis Backwards* in AA. VV., *Transgender, Intersex and Biblical Interpretation* (a cura di T. J. Hornsby - D. Guest), SBL Press, Atlanta GA 2016 (Semeia Studies 83), pp. 21-44. L'Autrice sviluppa in modo progressivo le sue tesi, per questo, al di là delle citazioni, non offriremo altri riferimenti alle singole pagine: il lavoro va considerato nella sua interezza.

estirpare¹⁰. La divisione del genere umano fra maschile e femminile istituirebbe, per la Studiosa, un'arbitraria riduzione e mistificazione della realtà: Gen 1 negherebbe *ab origine* alle persone LGBT il diritto ad un'esistenza piena.

L'ermeneutica biblica di Guest si rivela profondamente radicale: le tesi sostenute nel suo scritto non la conducono ad un semplice rifiuto del testo biblico, ma ad una sua riscrittura. Secondo l'accademica inglese, l'originale - e di riflesso ispirato - significato di Gen 1 dovrebbe essere ricercato superando il testo dell'agiografo. Quest'ultimo, infatti, temendo l'effetto destabilizzante dell'alterità e della stranezza presenti nel caos primordiale, avrebbe optato per una rigida figura divina appaiatrice. Per l'Autrice, al contrario, il divino sarebbe da ricercare al di là del rozzo tentativo dell'agiografo di imbrigliarne la fisionomia: «The queer God is fluid, unstable, and multiple and will always be somewhat opaque, because God is both beyond us and radically here in and among us»¹¹.

La vera essenza divina trasparirebbe proprio dal termine *ʿhôm* e sarebbe l'analisi filologica a dimostrarlo. Secondo Guest *ʿhôm* non dovrebbe essere inteso come un nome comune, bensì come un nome proprio. Esso rappresenterebbe la personificazione originaria, l'archetipo di ciò che travalica ogni rigida dualità e ogni rigido confine. Inoltre, poiché *ʿhôm* nel TM è un sostantivo che ricorre sia con il genere maschile, sia con quello femminile, l'accademica decide di identificarlo come Mixer *Tʿhôm*¹².

In realtà è proprio la filologia, nonché l'ermeneutica biblica, a confutare le tesi di Guest. Riguardo la personificazione, l'articolo riprende una vecchia questione, oramai superata: effettivamente in Gen 1 riecheggiano degli elementi mitici, ma rappresentano il patrimonio

¹⁰ Rispettivamente da Gen 1,1 in avanti, semplificando, il testo demarca le seguenti differenze: cielo/terra; luce/tenebre; sera/mattina; acque superiori/acque inferiori; terra/mare; flora/fauna; sole/luna; uomo/donna.

¹¹ D. GUEST, *Troubling the Waters: טהרה, Transgender, and Reading Genesis Backwards*, cit., p. 41 «il Dio strano è fluido, instabile e multiplo e sarà sempre in qualche modo opaco perché Dio è sia al di là di noi, sia radicalmente qui in e fra di noi».

¹² Recentemente, il 12/09/2018, la città di New York ha modificato la legge sui certificati di nascita, allineandosi alla California, all'Oregon e allo stato di Washington in cui si era già legiferato a riguardo: il genere del neonato potrà essere dichiarato come maschile, femminile, oppure X. Il rispettivo pronome impiegato non sarà he o she, ma they e il rispettivo titolo di cortesia non sarà Mister (Mr.) o Miss (Ms.), ma Mixer (Mx.). Cf. <https://www.nytimes.com/2018/09/27/nyregion/gender-neutral-birth-certificate.html>, consultato l'1/10/2018 alle ore 15:00.

culturale comune al VOA¹³ che l’agiografo, lungi dal riprendere pedissequamente, rielabora per ideare un’originale visione teologica¹⁴. Il *ʿhôm* biblico di Gen 1,2, infatti, non è in alcun modo personificato, ma si limita ad essere uno degli elementi statici del palcoscenico in cui si manifesta l’attività divina¹⁵.

Per quanto riguarda invece le ragioni grammaticali utilizzate dalla Guest per suffragare la sua concezione, bisogna chiarire che esse vengono addotte tendenziosamente. Dato che nell’ebraico biblico un nome proprio non assume mai l’articolo, specialmente se di persona, la Studiosa interpreta la sua assenza dalle ricorrenze di *ʿhôm* come un ulteriore conferma dell’utilizzo personificato del termine¹⁶. In realtà la questione è ben diversa: la tesi della personificazione è indifendibile per le ragioni testuali già esposte, inoltre, l’assenza dell’articolo da *ʿhôm* non rappresenta una difficoltà insuperabile¹⁷. Nella grammatica ebraico biblica

¹³ D’ora in avanti abbreviazione per Vicino Oriente Antico.

¹⁴ L’ebraico *ʿhôm* di Gen 1,2 potrebbe far ricordare la divinità mesopotamica *Tiāmat*, dea dell’acqua salata dell’oceano (ricordiamo l’associazione di *ʿhôm* all’acqua cf. sopra nota 8), oppure il Tannîn, il drago biblico marino di Is 27,1, che sembra proprio ripreso dal Tunnanu ugaritico (Nel ciclo ugaritico di Baal quest’ultimo si oppone al ‘*Lotan* e al *Tunnanu*, così come JHWH in Is 27,1 si oppone al Leviatàn e al *Tannîn*). Cf.: J. BLENKINSOPP, *Creation, Un-Creation, Re-Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1–11*, T&T Clark, London-New York 2011, pp. 14-16. 36-37; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton NJ 1969, p. 130s; M. S. SMITH - W. T. PITARD, *The Ugaritic Baal Cycle. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4*, II, Brill NV, Leiden-Boston 2009 (VT.S 114), pp. 249-258.

¹⁵ Cf.: E.-J. WASCHKE, תְּהוֹם, in *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, IX, Paideia, Brescia 1988-2010, pp. 989-991; L. KOEHLER, - W. BAUMGARTNER, תְּהוֹם, cit., p. 1690s; C. WESTERMANN, תְּהוֹם, in *Theological Lexicon of the Old Testament*, III, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 1997, pp. 1747-1752.

¹⁶ Ovvero *ʿhôm* nella Scrittura compare per 34 volte su 36 senza articolo, ad eccezione di Is 63,13 e Sal 106,9.

¹⁷ Seppur l’ebraico biblico presenti, specialmente a livello morfologico, un’apprezzabile uniformità, è necessario rammentare che si tratta di un sistema linguistico eterogeneo che ha conosciuto, facendo riferimento ai testi del TM, cinque secoli circa di sviluppo: per questo spesso le sue regole grammaticali presentano numerose eccezioni. Cf.: P. JOÜON - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew. Third Reprint of the Second Edition with Corrections*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011 (Subsidia Biblica 27), §3.a; C. SABBATINI, *Pluralità nella Scrittura: Trattati ed Esempi*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose», 48 (2017), pp. 198-206.

l'articolo non viene utilizzato sempre coerentemente: il caso di *ʿhôm* non è isolato, le irregolarità sono molteplici¹⁸.

Riguardo alla questione del genere del termine *ʿhôm*, l'operazione dell'Autrice è puramente arbitraria: i lessicografi sono riusciti ad individuare il genere di solamente metà dei sostantivi del TM¹⁹. Nel caso di *ʿhôm*, che ricorre sia al femminile che al maschile, il termine sfugge alla regola secondo cui i termini riferiti alla terra e alle sue regioni

¹⁸ Cf. B. K. WALTKE, - M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1990, §13.7a. Riguardo all'assenza dell'articolo in *ʿhôm* avanziamo 2 possibili spiegazioni: 1) Secondo il paragrafo di Waltke e O'Connor appena citato, la poesia è proprio il genere letterario che annovera le maggiori irregolarità in fatto di articoli e *ʿhôm*, come evidenziato da Westermann, ricorre maggiormente in testi poetici; Cf.: C. WESTERMANN, תְּהוֹם, cit., p. 1748; M. KRAUSE, *Hebräisch. Biblisch-hebräische Unterrichtsgrammatik* (a cura di M. Pietsch - M. Rösel), De Gruyter, Berlin-Boston 2012 (De Gruyter Studium), p. 99; 2) Questa seconda motivazione riabilita, in parte, la tesi di Guest. Joüon e Muraoka non offrono una spiegazione per l'omissione dell'articolo in *ʿhôm*, ma lo accostano ad altri due lemmi che condividono la stessa singolarità, ovvero *tēḫēl* (תְּהַל) terraferma e *šē'ōl* (שְׁאוֹל) mondo sotterraneo, che, a differenza di *ʿhôm*, non compaiono mai con l'articolo senza alcuna eccezione. Koehler e Baumgartner motivano l'omissione dell'articolo per tutti e tre i termini citando il lavoro di R. Meyer: secondo quest'ultimo i termini *ʿhôm*, *tēḫēl* e *šē'ōl*, insieme ad altri, nacquero come termini comuni ma finirono per diventare dei nomi propri. Se il testo e il contesto di Gen 1,2 escludono in toto la personificazione di *ʿhôm*, l'assenza dell'articolo potrebbe verosimilmente rimandare ad un nome proprio: l'Abisso. È probabile che *ʿhôm* sia diventato un nome proprio per ragioni enfatiche: l'abisso, la terraferma e il mondo sotterraneo non sono, infatti, luoghi qualsiasi. Nella mentalità del VOA, *ʿhôm* con le sue acque primordiali evoca l'origine del cosmo, *tēḫēl* come terraferma abitabile e coltivabile richiama le condizioni di possibilità per la vita, infine, lo *šē'ōl*, l'Ade per i greci, è il luogo sotterraneo che raccoglie le anime dei defunti. Data la portata semantica dei termini non è strano che essi abbiano subito un processo di determinazione enfatica diventando nomi propri: in fondo l'ebraico biblico, per le medesime ragioni enfatiche, annovera dei plurali maiestatis e di intensità. Possiamo quindi considerare *ʿhôm*, *tēḫēl* e *šē'ōl* come elementi fondamentali della concezione cosmologica dell'agiografo: analogamente all'idea trascendentale kantiana del mondo, la funzione dei tre termini è di fondare la possibilità dell'esperienza del mondo, pur veicolando dei concetti che rimangono al di là della possibilità storica di farne un'esperienza piena. Cf.: P. JOÜON - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, cit., §136d.f. 137t; L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, תְּהוֹם, cit., p. 1690; ID., שְׁאוֹל, in *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament*, II, Brill, Leiden 2001, p. 1369; ID., תְּהַל, in *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament*, II, Brill, Leiden 2001, p. 1682; R. MEYER, *Hebräische Grammatik*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1992 (de Gruyter Studienbuch), §96.2a; H. HOLZHEY - V. MUDROCH, *World*, in *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, The Scarecrow Press, Lanham MD 2005, p. 288.

¹⁹ Cf. P. JOÜON - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, cit., §134a.

sarebbero femminili²⁰. In ogni caso la soluzione ideata da Guest non può che essere artificiosa: un genere misto non esiste nel TM. Ancor più, la tesi della personificazione e quella del genere misto sono antitetichhe: se *t^ehôm* fosse stato un nome proprio di persona, logicamente sarebbe dovuto essere femminile, sulla scia di Tiāmat, la divinità babilonese dell’acqua salata e del caos²¹. Dal momento che *t^ehôm* può essere considerato al massimo in Gen 1,2 un nome proprio di una componente geografica dell’ambiente, diventa irrilevante la discussione sul suo genere.

L’articolo di Guest può essere considerato un valido esempio di ermeneutica biblica ideologica: la Studiosa muove da alcune considerazioni esegetiche, peraltro parziali, per condurre il testo verso delle tesi che rappresentano il puro riflesso delle sue precomprensioni iniziali. In questo senso, a differenza dell’utilizzo che *HV* fa della Scrittura, Guest avanza delle tesi radicali suffragandole attraverso un utilizzo del testo biblico analogo a quello dei *dicta probantia* neoscolastici: dei singoli termini estrapolati, o considerati nel loro mero contesto immediato, finiscono per diventare cardini di teorie precostituite, a discapito del senso globale inteso dall’agiografo. Nel caso di Guest questa operazione viene svolta apertamente, per l’accademica una creazione che si limiti alla dualità maschile/femminile è inadeguata nonché pericolosa: «we have an ethical responsibility to challenge collusion with texts that diminish the lives of people. If we are not to consign Gen 1 to the waste bin, then ways of working with the text have to be found»²².

Al termine di questa analisi dell’ermeneutica biblica di Guest, diventa necessario contestualizzare maggiormente il pensiero della studiosa, per evitarne un’indebita demonizzazione. La posizione della

²⁰ Cf. *ibid.*, §134h.

²¹ Cf.: C. WESTERMANN, תְּהוֹמִים, cit., p. 1751.

²² D. GUEST, *Troubling the Waters: תְּהוֹמִים, Transgender, and Reading Genesis Backwards*, cit., p. 43 «abbiamo la responsabilità etica di sfidare la collusione con i testi che riducono la vita delle persone. Se non vogliamo consegnare Gen 1 al cesto dei rifiuti, allora devono essere ricercate delle vie di approccio al testo». Questa tesi dell’incompatibilità tra la concezione biblica della sessualità e la pienezza di vita è accaloratamente difesa anche dall’altra coautrice del testo che comprende l’articolo di Guest. T. J. Hornsby ascrive agli scritti paolini il demerito di aver canonizzato «two, and only two, complementary genders, and that these two genders are fixed»; «due, e solamente due, generi complementari e che questi due generi sono fissi» (T. J. HORNSBY, *The Dance of Gender: David, Jesus, and Paul in AA.VV., Transgender, Intersex and Biblical Interpretation*, a cura di T. J. Hornsby - D. Guest, SBL Press, Atlanta GA 2016 (Semeia Studies 83), p. 84).

Ricercatrice è decisamente su un altro piano rispetto all'insegnamento del Magistero sulla sessualità, ma è evidente che scaturisca come reazione a delle strumentalizzazioni del testo biblico che hanno determinato una «... situation where, historically, trans folk, alongside lesbian, gay, and bisexual persons, have been told that God hates them...»²³. Diventa così precipuo - e questo nostro lavoro intende perseguire tale direzione - cercare di sottolineare l'irriducibile complementarità esistente tra il maschile e il femminile così come risulta da Gen e dal Ct, senza che questo sia finalizzato alla squalifica di coloro che non si riconoscono in tale dualità.

2. Cunnilinctus in Ct 2,16b?

Il secondo lavoro che consideriamo, a differenza del contributo appena esaminato, è di taglio strettamente filologico e, almeno in apparenza, si prefigge di far emergere il significato letterale del testo biblico, senza partire da nessuna fuorviante precomprensione iniziale. Secondo la tesi di M. L. Case in Ct 2,16b i due amanti sarebbero dediti alla pratica del cunnilinctus ed escluderebbero volutamente ogni riferimento alla dimensione procreativa della sessualità²⁴. Qualora queste ricerche venissero confermate, l'esegesi cattolica sarebbe costretta a relativizzare questo passo del Ct, ma tale operazione si rivelerebbe problematica dato che la frase in questione di 2,16b, ovvero “Egli pascola fra i gigli” (בְּשׂוֹשַׁנִּים (הֶרְפָּה), non solo ricorre anche in Ct 6,3b, ma in entrambi i casi è collocata di seguito ad un'espressione fondamentale del libro. La celebre formula d'unione di 2,16a, “Il mio amato è mio e io sono sua” (דֹּדִי לִי וְאֲנִי לוֹ), rappresenta uno dei vertici letterari e poetici del libro, inoltre, poiché compare, anche se con lievi differenze, in 6,3 e 7,11, assume anche un

²³ D. GUEST, *Troubling the Waters: תהום, Transgender, and Reading Genesis Backwards*, cit., p. 38 «situazione ove, storicamente, alla gente trans, insieme alle persone lesbiche, gay e bisessuali è stato detto che Dio li odia».

²⁴ Cf. M. L. CASE, *Cunning Linguists: Oral Sex in the Song of Songs* in «Vetus Testamentum» 67 (2017), p. 171. Gli studi sul rapporto tra la sessualità e il Ct sono numerosi: abbiamo scelto questo articolo per la portata delle tesi difese dalla Studiosa, perché è stato pubblicato recentemente, nonché per il prestigio internazionale della rivista.

ruolo nella strutturazione del testo²⁵. Di seguito riportiamo le argomentazioni di Case²⁶:

1) Il termine ebraico שושן (*šūšān*) di 2,16b può essere tradotto come giglio o come loto, quest'ultimo è da preferire dato che era celebre nell'iconografia egizia e che i temi del Ct richiamano i testi egizi;

2) Il loto nei testi egizi non veicola direttamente dei significati erotici, ma era un simbolo di fecondità e fertilità come la lattuga: quest'ultima invece assumeva un significato erotico sia nei testi egizi, per i quali era afrodisiaca, che in quelli sumeri ove rappresentava i genitali femminili;

3) Sia la lattuga che il loto si assomigliano avendo delle foglie/petali che si diramano dal centro: in questo ricordano i genitali femminili;

4) Un poema erotico sumero attesta la lattuga come genitali femminili e riporta degli elementi del Ct: l'amato nominato attraverso la madre, il miele, che nel poema sumero è accostato ai genitali femminili, e l'ombelico;

5) Un altro poema sumero fa riferimento al cunnilinctus attraverso l'accostamento della sfera alimentare a quella sessuale: in Ct 5,1 si verifica lo stesso accostamento e lo stesso riferimento al cunnilinctus in quanto il termine giardino è da leggere come un eufemismo per i genitali femminili;

6) 2,16b si riferisce al cunnilinctus e non ad un rapporto sessuale ordinario, né ad un bacio, come vorrebbe 5,13 in cui le labbra dell'amato sono paragonate a dei loto. Ct 5,13 non confuta la tesi del cunnilinctus in 2,16b in quanto il linguaggio simbolico può esprimere diverse immagini attraverso il medesimo termine e quindi i loto possono diventare le labbra dell'amato in 5,13 e i genitali femminili in 2,16b e 6,3b. Al contrario 5,13 può rafforzare la tesi del cunnilinctus in 2,16b: per definizione le labbra e le *labia majora* si assomigliano, inoltre, 5,5 sembra riferirsi all'autoerotismo femminile, quindi anche 5,13 si riferirebbe al cunnilinctus;

7) Il termine שר (*šor*) di 7,3a, ovvero l'ombelico, già evocato al punto 4), dovrebbe essere tradotto come vagina: in questo modo si avrebbe un'ulteriore riferimento al cunnilinctus, infatti, 7,3b nomina i loto.

²⁵ Cf.: G. BARBIERO, *Song of Songs. A Close Reading*, Brill, Leiden-Boston 2011 (VT.S 144), p. 103; L. A. SCHÖKEL, *Manuale di Poetica Ebraica*, Queriniana, Brescia 1989 (Biblioteca Biblica 1), p. 101.

²⁶ Non offriamo riferimenti alle singole pagine dell'articolo per ogni tesi dell'Autrice esposta per ragioni di sintesi.

Le tesi di Case, apparentemente scaturite dal rigore filologico, non sono in realtà così solide: appaiono evidenti delle lacune di metodo e di contenuto. Ancor prima di procedere all'analisi delle singole argomentazioni è necessario fare due considerazioni metodologiche.

In primo luogo l'Autrice procede alla vivisezione della poesia del Ct: ogni immagine, metafora e allusione viene considerata come un riferimento diretto alla sfera sessuale. È evidente che questo procedimento rimanda al problema dell'identificazione del genere letterario del Ct. La lettura della *Studiosa* può risultare sconvolgente per l'interpretazione tradizionale e canonica del testo: in fondo il Ct è stato sempre interpretato allegoricamente fino al XVII secolo come lirica amorosa del rapporto tra Dio ed Israele per gli ebrei e tra Cristo e la Chiesa per i cristiani²⁷. Da quando però il testo è stato sottoposto all'indagine storico-critica, che ha sottolineato il primo livello di lettura, quello letterale, in cui emerge un dialogo amoroso tra un uomo e una donna, è sorto il problema dell'identificazione del genere letterario. Per Case il Ct è un poemetto erotico analogo a quelli della letteratura egizia e sumera, ma questa equivalenza viene svolta in modo acritico: il confronto dei testi biblici con quelli del VOA è ineludibile, ma non senza i dovuti distinguo. Senza dubbio la conoscenza della letteratura del VOA, ed in particolare di quella egizia, è fondamentale per un'adeguata comprensione del Ct, ma è necessario tenere conto dell'identità specifica di questo testo. I legami letterari del Ct con la letteratura egizia sono molteplici, ma non tali da richiedere necessariamente una dipendenza diretta²⁸. Sono di matrice egizia: le forme letterarie del *wasf* (la descrizione del corpo dell'amata/o, spesso attraverso l'impiego di metafore e di similitudini tratte dalla sfera naturale) e del *paraklausithyron* (l'attesa struggente davanti alla porta chiusa dell'amata); i temi dell'amore che irretisce e che conduce alla malattia, il bacio connesso al profumo, la notte amorosa, la reciprocità fra

²⁷ Cf. R. E. MURPHY, *Song of Songs, Book of* in *Anchor Bible Dictionary*, VI, New York 1992, p. 154s.

²⁸ Cf.: A. LOPRIENO, *Searching for a Common Background. Egyptian Love Poetry and the Biblical Song of Songs* in AA. VV., *Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung* (a cura di A. C. Hagedorn), Walter de Gruyter, Berlin-New York 2005 (BZAW 346), p. 108. 132. Barbiero sembra invece optare per una dipendenza diretta del Ct con i testi egizi: anche se ciò fosse vero la nostra tesi dell'assenza del cunnilinctus da 2,16b non ne verrebbe indebolita, Barbiero stesso esclude dal Ct i riferimenti espliciti dei testi del VOA. G. BARBIERO, *Song of Songs. A Close Reading*, cit., pp. 26. 31.

gli amanti e l'appellativo sorella per l'amata²⁹. Loprieno offre un'interessante analisi di queste continuità letterarie: la poesia amorosa egizia, risalendo al XIII-XI secolo a. C., era un genere che non veniva più prodotto all'epoca del Ct, ma continuava ad esercitare la sua profonda influenza letteraria³⁰. Una dipendenza diretta tra i testi egizi e il Ct non è quindi l'unica possibilità che possa spiegare i tratti condivisi dai due testi: in ogni caso, come già detto, un contatto culturale non implica un'assimilazione sociologica e religiosa. Case, infatti, ritiene di poter dedurre dal testo del Ct la pratica del sesso orale nell'antico Israele, ma questa conclusione è infondata: nonostante tale pratica sia documentata per l'area mesopotamica, egizia e greca, dal Ct non è possibile giungere a questo dato³¹.

La seconda considerazione metodologica riguarda il dato della canonicità del Ct: dalle conclusioni di Case sembrerebbe che le allusioni del testo siano abbastanza esplicite, ma quindi, dato un tale contenuto come è possibile che un testo del genere sia diventato canonico? Se per l'Accademica americana un repentino confronto con la letteratura del VOA farebbe subito emergere la portata pornografica del linguaggio utilizzato, come è possibile che degli scribi ebrei del Secondo Tempio non notarono questo riferimento? Eppure il contesto culturale respirato dall'agiografo non poteva essere così distante da quello dei suoi connazionali che vollero il rotolo del Ct destinato alla lettura pasquale, soprattutto se si considera che questo scritto viene oramai datato prevalentemente tra la fine del periodo persiano e l'inizio di quello greco:

²⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 28-34. Barbiero annovera anche le affinità tematiche con la cultura ellenistica pur ammettendo una continuità letteraria maggiore con quella egizia.

³⁰ Cf. A. LOPRIENO, *Searching for a Common Background. Egyptian Love Poetry and the Biblical Song of Songs*, cit., pp. 105-110.

³¹ Cf.: J. L. CRENSHAW, *Riddles in Anchor Bible Dictionary*, V, New York 1992, pp. 721s; J. H. ELLENS, *Sex in the Bible. A New Consideration*, Praeger, Westport CT 2006 (Psychology, Religion, and Spirituality), p. 128. M. BRETTLER, *Unresolved and Unresolvable: Problems in Interpreting the Song in AA.VV., Scrolls of Love. Reading Ruth and the Song of Songs*, a cura di P. S. Hawkins - L. C. Stahlberg, Fordham University Press, New York 2006, p. 196. Non altrettanto equilibrata è la posizione di C. E. Walsh per il quale il semplice accostamento dell'ambito erotico a quello alimentare, tipico del genere *wasf*, implica del sesso orale. C. E. WALSH, *In the Absence of Love in AA. VV., Scrolls of Love. Reading Ruth and the Song of Songs*, a cura di P. S. Hawkins - L. C. Stahlberg, Fordham University Press, New York 2006, p. 289.

l'interpretazione allegorica non avrebbe potuto celare l'evidenza³². J. Barton, infatti, ha confutato il luogo comune secondo il quale ci furono delle diatribe sulla canonicità del Ct fra i rabbini a motivo del suo contenuto erotico: manca qualsiasi evidenza a riguardo³³. La disputa, in realtà, riguardò anche Qo e probabilmente verté sull'assenza del tetragramma sacro: in ogni caso l'unica breve fonte indipendente che tratta di questo argomento, ovvero la *Mishnah Yadaim* al punto 3.5, finisce per celebrare la superiore santità del Ct su quella degli altri Scritti (Est, Rut, Qo e Lam)³⁴. Gli autori cristiani, allo stesso modo dei rabbini ebrei, si approcciarono al Ct in modo allegorico: ma ancora una volta, questa operazione non avrebbe potuto distoglierli completamente dal testo. Origene, di forma mentis platonica, non poté che mettere in guardia dai rischi connessi all'interpretazione letterale del Ct³⁵: lo ritenne, infatti, inadeguato e addirittura pericoloso per i neofiti sostenendo di ispirarsi alla prassi giudaica che lo riservava alla maturità spirituale, ma allo stesso tempo non esitò a definirlo «*istud perfectum quis et mysticum canticum*»³⁶. Il contenuto erotico del Ct era chiaramente evidente, ma l'erotico non equivale al pornografico, altrimenti questo testo non avrebbe avuto una

³² Cf.: R. E. MURPHY, *Song of Songs, Book of*, cit., p. 150s; G. BARBIERO, *Song of Songs. A Close Reading*, cit., pp. 31-37; F. W. DOBBS-ALLSOPP, *Late Linguistic Features in the Song of Songs* in AA.VV., *Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung* (a cura di A. C. Hagedorn), Walter de Gruyter, Berlin-New York 2005 (BZAW 346), p. 73; J. B. BURTON, *Themes of Female Desire and Self-Assertion in the Song of Songs and Hellenistic Poetry* in AA. VV., *Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung* (a cura di A. C. Hagedorn), Walter de Gruyter, Berlin-New York 2005 (BZAW 346), pp. 180-183.

³³ Cf. J. BARTON, *The Canonicity of the Song of Songs* in AA.VV., *Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung* (a cura di A. C. Hagedorn), Walter de Gruyter, Berlin-New York 2005 (BZAW 346), pp. 1-6.

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 3.

³⁵ Cf.: *ibid.*, p. 1s; ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I (a cura di L. Brésard - H. Crouzel), Cerf, Paris 1991 (SC 375), p. 84s. (§1.6); ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici* (a cura di M. Simonetti), Città Nuova, Roma 1976 (Collana di Testi Patristici), p. 34s. Non bisogna dimenticare la formazione platonica di Origene per la quale lo stesso erotico era sicuramente sconveniente: eppure lo Studioso non esitò ad utilizzare le immagini del Ct per esemplificare il rapporto tra l'anima e il Logos. Cf. J. W. TRIGG, *Origen (Person)* in *Anchor Bible Dictionary*, V, New York 1992, pp. 42-48.

³⁶ ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, cit., p. 148 (§4.5) riferimento citato in J. C. KING, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture. The Bridegroom's Perfect Marriage-Song*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005 (Oxford Theological Monographs), p. 26 che però erra nel riportare il testo latino scrivendo "*istud perfectum quia mysticum canticum*".

tale considerazione fra i rabbini prima e fra i Padri poi: Ambrogio, allo stesso modo, non l'avrebbe utilizzato così spesso per trattare dell'ecclesiologia e della sacramentaria³⁷. Per questo riteniamo sensato, data l'assenza di documenti che provino il contrario, affermare con Barton che nel Ct: «allegorical reading was a consequence, not a cause, of canonicity³⁸». L'interpretazione allegorica del Ct, seppur molto antica, non è certamente da ascrivere all'intenzione originale dell'agiografo³⁹. Quest'ultimo, infatti, pensò il testo come poema erotico-amoroso senza però scadere nell'oscenità⁴⁰.

L'analisi delle argomentazioni di Case mostrerà quanto appena affermato: nonostante l'apparente perizia filologica, è evidente una marcata precomprensione nel lavoro dell'Autrice.

Riguardo la tesi 1), per E. Kingsmill la scelta di rendere *šûšan* come loto piuttosto che come giglio tradirebbe già l'intenzione postmoderna di voler erotizzare le immagini del Ct, ma in realtà in questo aspetto Case dimostra di conoscere bene il testo⁴¹. Non solo la questione della traduzione di *šûšan* si rivela genuina e non ideologica, ma è lungi dall'essere una polemica recente sollevata *ad hoc*: Erodoto nel V secolo a. C. riporta la stessa confusione, ovvero che i greci definivano gigli, quelli che gli egizi chiamavano loto⁴². La LXX riporta, infatti, κρίνον, ovvero

³⁷ Cf. C. JACOB, *The Reception of the Origenist Tradition in Latin Exegesis* 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. 693s.

³⁸ J. BARTON, *The Canonicity of the Song of Songs*, cit., p. 3. «La lettura allegorica fu una conseguenza, non una causa, della canonicità».

³⁹ Cf. G. BARBIERO, *Song of Songs. A Close Reading*, cit., pp. 2-4 e 38-42.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 26s. Al di là dell'antitesi riduzionista tra l'interpretazione materialistico-letterale e quella allegorico-spirituale, è necessario, come nota Barbiero, ribadire il significato integrale del Ct: il mistero dell'amore umano celebrato nel testo può rimandare al mistero divino da sé stesso, senza l'ausilio di alcuna lettura facilitatrice. Cf. *ibid.*, pp. 30. 40-42. 314 (nota 278).

⁴¹ Cf. E. KINGSMILL, *The Song of Songs and the Eros of God. A Study in Biblical Intertextuality*, Oxford University Press, Oxford 2009 (Oxford Theological Monographs), pp. 114s.

⁴² Cf.: J. C. EXUM, *Song of Songs. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 2005 (The Old Testament Library), pp. 113s; J. M. MUNRO, *Spikenard and Saffron. The Imagery of the Song of Songs*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995 (JSOTS 203), pp. 81s. L'autore cita il riferimento di Erodoto senza fornire il seguente testo greco: “κρίνεα πολλά τὰ Αἰγύπτιοι καλέουσι λωτόν”. ERODOTO, *The Persian Wars*.

giglio, in 2,16b, e così la Vulgata, scrivendo *lilium*, inaugurò la lunga tradizione che permane ancor oggi⁴³. La traduzione perciò più corretta per rendere il termine ebraico *šûšan* è quella di loto (*nymphaea lotus/caerulea/alba*) e non di giglio (*lilium candidum*)⁴⁴. Le ragioni sono le seguenti e conducono alla tesi 2) dell'Autrice. Come già anticipato il Ct condivide numerose affinità con le tematiche delle poesie amorose egizie: il loto era un'immagine celebre dell'iconografia egizia. Case si limita a descriverlo come un simbolo di fecondità e di fertilità, ma in realtà nell'arte e nella poesia del VOA assumeva un'ampia gamma di significati, come quello della vita, della creazione, della fecondità, della rinascita e dell'amore⁴⁵. La Studiosa stessa attesta che «unfortunately, the lotus does not seem to have had any specifically erotic meaning in Egypt»⁴⁶, ma per suffragare la sua teoria finisce per focalizzarsi su un unico testo della poesia egizia, tra l'altro frammentario, in cui il loto sembra essere accostato ai genitali femminili⁴⁷. Procedendo in questo modo Case non

Books I-II. With an English Translation, I (a cura di A. D. Godley), Harvard University Press - William Heinemann, Cambridge MA-London 1975 (LCL 117), p. 376 (§2.92).

⁴³ Anche i lessici raramente si mostrano aggiornati sullo stato di questa ricerca: Clines offre solamente giglio come traduzione, Koehler e Baumgartner presentano entrambe le alternative optando per giglio nonostante concordino nel far derivare il termine ebraico dall'egizio *ššn*. Cf.: L. KOEHLER, - W. BAUMGARTNER, *ששן*, in *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament*, II, Brill, Leiden 2001, p. 1454s; D. J. A. CLINES (a cura di), *ששן*, in *The Dictionary of Classical Hebrew*, VIII, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011, pp. 314s.

⁴⁴ Cf.: J. C. EXUM, *Song of Songs. A Commentary*, cit., pp. 113s; J. M. MUNRO, *Spikenard and Saffron. The Imagery of the Song of Songs*, cit., pp. 81s.

⁴⁵ Cf. J. C. EXUM, *Song of Songs. A Commentary*, cit., p. 114.

⁴⁶ M. L. CASE, *Cunning Linguists: Oral Sex in the Song of Songs*, cit., p. 175 «sembra sfortunatamente, che il loto non abbia avuto alcun significato erotico specifico in Egitto».

⁴⁷ Il papiro Harris 500, contenendo il genere *wasf*, è uno dei testi egizi considerati più vicini al Ct. Case cita la prima edizione del libro di Simpson del 1973 riportando a p. 175 «[the mouth] of my girl is a lotus bud». La terza edizione del 2003 lo ricostruisce invece così «[The lips] of my beloved are the bud of a lotus». Il contesto è il seguente: «[The lips] of my beloved are the bud of a lotus, her breasts are mandrakes, and her arms are ornate [...]. Behold, her forehead is a snare of willow, and I am a goose. My [hands are in] her hair as a lure, held fast in the snare of willow». La poesia, come notato da Case, propone un movimento ascendente lungo il corpo della donna (seno, braccia, fronte, capelli) per cui è strano che l'edizione di Simpson ricostruisca la prima parola come labbra/bocca. In ogni caso però, il termine manca dal papiro e l'ipotesi di Case pur essendo probabile non è certa: il loto era un termine polivalente per gli egizi e, se il Ct si rivela così vicino a questo testo, è necessario ricordare che in 7,3b offre un riferimento allo stesso modo generico evocando un ventre circondato dai *šûšan*. Cf.: M. L. CASE,

riporta il significato simbolico più importante del loto: secondo la mitologia egizia Ra, il dio del sole, nacque proprio da un fiore di loto che galleggiava sull’acqua⁴⁸.

Un’obiezione all’identificazione del termine *šûšan* con il loto che è una pianta acquatica, rispetto al giglio che è terrestre potrebbe venire dalla maggior parte delle ricorrenze nel Ct, ovvero 2,1-2.16b; 4,5 e 6,2-3 che rimandano all’area terrestre con verbi come pascolare o animali come i cerbiatti. Ancora una volta però il termine loto è da preferire: il contesto poetico non impedisce di associare un fiore acquatico a delle figure terrestri, inoltre, Ct 5,13 lega esplicitamente *šûšan* alla liquidità, mentre le valli immaginate in 2,1 potrebbero essere state munite di fiumi, i cerbiatti di 4,5 pensati nell’atto di abbeverarsi e il giardino di 6,2-3 provvisto di fontane⁴⁹. Il dato più convincente rimane comunque la forte simbologia egizia connessa alla pianta del loto, in particolare nell’aspetto della fecondità e dell’amore⁵⁰.

Case, non avendo gli elementi per giustificare il cunnilinctus in 2,16b dal loto, cerca di ripiegare nelle tesi 2), 3), 4) e 5) sulla letteratura sumera che, come è noto, è sessualmente molto più esplicita di quella egizia⁵¹. I brani del Ct e i testi sumeri scelti dall’accademica americana sono però separati da circa 2000 anni e soprattutto la lingua sumera non appartiene al ceppo semitico: il sumero ha avuto contatti con l’accadico, antica lingua semitica orientale, ma questo naturalmente non è sufficiente per postulare una dipendenza fra i due testi⁵². La tesi 3) di Case, infatti, in cui cerca di assimilare la lattuga dei testi sumeri al loto di quelli egizi in virtù della loro somiglianza esteriore è grottesca. Parimenti, gli stessi tentativi compiuti dalla Studiosa nelle tesi 4) e 5) si rivelano infondate in quanto giustificano il legame tra le espressioni sumere e il Ct appellandosi ad elementi generali dell’esperienza antropologica dell’amore. Ad esempio, esaltare la bellezza maschile tramite il riferimento alla relativa

Cunning Linguists: Oral Sex in the Song of Songs, cit., p. 175 (nota 17); W. K. SIMPSON (a cura di), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Yale University Press, New Haven-London 2003, p. 309.

⁴⁸ Cf. G. BARBIERO, *Song of Songs. A Close Reading*, cit., pp. 84.

⁴⁹ Cf. J. M. MUNRO, *Spikenard and Saffron. The Imagery of the Song of Songs*, cit., p. 82.

⁵⁰ Cf. G. BARBIERO, *Song of Songs. A Close Reading*, cit., pp. 12. 28. 82-84. 122.

⁵¹ Cf. J. C. EXUM, *Song of Songs. A Commentary*, cit., p. 53.

⁵² Cf.: T. JACOBSEN, *The Harps that once. Sumerian Poetry in Translation*, Yale University Press, New Haven-London 1987, pp. 85. 94; A. H. JAGERSMA, *A Descriptive Grammar of Sumerian. Doctoral Thesis*, Leiden University, Leiden 2010, p. 2s; D. O. EDZARD, *Sumerian Grammar*, Brill, Leiden-Boston 2003 (HO 71), pp. 173s.

madre è una prassi antica quanto odierna⁵³. L'accostamento della sfera alimentare a quella amorosa appartiene allo stesso modo all'esperienza antropologica universale: non è raro nel dialogo amoroso che l'amata/o venga definita/o come un cibo succulento, quindi Ct 5, 1 non può essere utilizzato come allusione al cunnilinctus⁵⁴.

Riguardo alla tesi 6), Ct 5,13 esplicitamente associa il loto acquatico alle labbra maschili: la mirra liquida quindi è semplicemente un riferimento al bacio⁵⁵. Ct 5,5 invece non ha nulla a che fare con l'autoerotismo femminile perché riprende il genere del *paraklausithyron* utilizzando un'immagine presente anche in Pr 7,17 in cui una donna profuma il letto per l'amore cospargendolo di mirra, aloè e cinnamomo: data l'elevata intertestualità del Ct è probabile che l'agiografo abbia attinto questo elemento proprio da Pr⁵⁶. Infine, riguardo la tesi 7), in nessun caso il termine *šor* di Ct 7,3a significa vagina, Case in questo caso forza evidentemente il testo⁵⁷. Sostenere che l'ombelico non sarebbe abbastanza capiente per contenere il vino significa non aver compreso il carattere poetico del testo che mai tratta di anatomia, tanto più che in 7,3b ricorre il termine *בֶּטֶן* (*beten*) che significa ventre, addome⁵⁸.

In conclusione, in Ct 2,16b l'espressione «egli pascola fra i gigli/loto» in alcun modo può essere intesa come un riferimento al cunnilinctus. Per Exum non è nemmeno necessario che si individui un significato univoco alla frase data la polivalenza di *šûšan* nel Ct⁵⁹. Chiaramente in 2,16b, nel contesto dell'intero Ct, l'espressione può fare riferimento al corpo dell'amata in generale, oppure, riferendosi più

⁵³ Cf.: M. L. CASE, *Cunning Linguists: Oral Sex in the Song of Songs*, cit., p. 176; T. JACOBSEN, *The Harps that once. Sumerian Poetry in Translation*, cit., p. 94. Anche l'aspetto fisico di Gesù è celebrato con un riferimento a Maria in Lc 11,27.

⁵⁴ Cf. F. C. BLACK, *The Artifice of Love. Grotesque Bodies in the Song of Songs*, T&T Clark, London-New York 2009 (LHB 392), p. 136.

⁵⁵ Cf. G. BARBIERO, *Song of Songs. A Close Reading*, cit., pp. 294s.

⁵⁶ Cf.: J. C. EXUM, *Song of Songs. A Commentary*, cit., pp. 195s; G. BARBIERO, *Song of Songs. A Close Reading*, cit., pp. 42. 44. 314.

⁵⁷ Cf. L. KOEHLER, - W. BAUMGARTNER, שֹׁר, in *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament*, II, Brill, Leiden 2001, pp. 1650s.

⁵⁸ Cf. L. KOEHLER, - W. BAUMGARTNER, בֶּטֶן, in *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament*, I, Brill, Leiden 2001, p. 121.

⁵⁹ Cf. J. C. EXUM, *Song of Songs. A Commentary*, cit., pp. 130s.

specificamente all’area pubica, può alludere al rapporto sessuale, ma in nessun caso il testo allude al sesso orale⁶⁰.

3. *Humanae vitae* e Ct 2,16

L’analisi degli studi di Guest e di Case ha mostrato la profonda influenza dei mutamenti culturali della seconda metà del XX secolo, specialmente della cosiddetta “rivoluzione sessuale”, sulla stessa ermeneutica biblica. Al di là dell’opera dichiaratamente ideologica di Guest, anche lo studio filologico di Case si è rivelato inattendibile: piuttosto che far emergere i significati del testo, la Studiosa vi ha proiettato le proprie convinzioni⁶¹. In particolare, colpisce quanto affermato da Guest nella conclusione del suo lavoro: «The complete disregard for procreation with regards to sexual activity also suggests a more-egalitarian view. The female is not just a human incubator, nor is sex just a means to an end. The female is a lover, and all sexual activities are for the mutual delight of the partners»⁶². Dalle parole dell’Autrice emerge l’incomprensione di una realtà cara ad *HV*: non solo il significato unitivo non è contrapposto a quello procreativo, ma la loro considerazione unitaria ne garantisce una maggiore pienezza. Riteniamo che proprio il testo di Ct 2,16 possa far emergere quanto anticipato.

Il primo aspetto notevole di 2,16 è la formula d’unione iniziale: “Il mio amato è mio e io sono sua” (*dôdî lî wa ’ăni lô*). Attraverso questa espressione poetica, impreziosita dall’allitterazione della vocale î, l’agiografo raggiunge l’acme della sua lirica. La frase può essere considerata il vertice del TM sull’amore fra uomo e donna: la mutua appartenenza ed esclusività espressa da 2,16a rimanda alla narrazione di Gen 2,18.20. In questi versetti la reciprocità tra l’uomo e la donna viene

⁶⁰ Cf.: G. BARBIERO, *Song of Songs. A Close Reading*, cit., p. 122; E. ASSIS, *Flashes of Fire. A Literary Analysis of the Song of Songs*, T&T Clark, London-New York 2009, p. 88.

⁶¹ Lucidamente Davidson denuncia la tendenza odierna di ipersessualizzare il Ct. Cf. R. M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*, Hendrickson Publishers, Peabody MA 2007, p. 615.

⁶² M. L. CASE, *Cunning Linguists: Oral Sex in the Song of Songs*, cit., p. 185 «la completa noncuranza della procreazione, in riferimento all’attività sessuale, suggerisce anche un’ottica più egalitaria. La femmina non è solo un’incubatrice umana, né il sesso è solo un mezzo per un fine. La femmina è un amante e tutte le attività sessuali sono per il mutuo piacere dei partner».

resa mediante l'espressione עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ (*'ēzer k^enegdô*): *'ēzer* significa aiuto, mentre *k^enegdô* è una particella che esprime l'idea di un'alterità che si (contrap)pone di fronte a, che corrisponde ad, che è opposta ad⁶³. Il testo viene di solito tradotto come “un aiuto che gli corrisponda”, ma potrebbe essere reso con il vocabolo dirimpetto, che rende bene il senso del testo ebraico⁶⁴. Qualcuno che si pone dirimpetto, si (im)pone di fronte a, accade nella sua alterità irriducibile e quindi non può e non deve essere svalutato. La donna e l'uomo in Gen vengono posti di fronte, quasi contrapposti nella loro singolarità inalienabile: la differenza irriducibile che li (contrap)pone è allo stesso tempo la condizione di possibilità del loro incontro.

L'uomo come immagine di Dio viene spesso pensato o in senso individuale o collettivo. Gen sembra invece pensare l'immagine di Dio come coppia. Ciò indicherebbe che l'uomo da solo non basta a “rappresentare Dio”, a renderlo “visibile” nel mondo. Secondo Gen è il mistero dell'alterità e della comunione tra il maschile e il femminile a dischiudere la presenza di Dio⁶⁵.

Quanto detto rispetto ai due che sono dirimpetto può ovviamente essere esteso per riferirsi alla relazione con l'alterità in generale, ma senza dimenticare lo specifico di Gen 1-2: la coppia in questione è quella formata da un uomo e una donna che sono benedetti per generare la vita⁶⁶.

Il testo di 2,16b «egli pascola fra i loto» richiama proprio l'aspetto della procreazione, della generatività, significato già in nuce in 2,16a ed

⁶³ Cf. L. KOEHLER, - W. BAUMGARTNER, עֵזֶר, in *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament*, I, Brill, Leiden 2001, p. 666s.

⁶⁴ Storicamente *ēzer k^enegdô* è stato spesso utilizzato per suffragare e legittimare l'inferiorità della donna rispetto all'uomo. In questo caso le precomprensioni degli autori e della loro cultura influenzarono la ricezione del testo che di per sé asserisce l'esatto contrario, ovvero la reciprocità e la parità fra l'uomo e la donna. Calvin deduce da *ēzer k^enegdô* una condizione di inferiorità della donna, che considera alla stregua di un'appendice dell'uomo o di un collaboratore di rango subalterno. Le traduzioni moderne inglesi hanno reso la questione di nuovo attuale. In esse *ēzer*, cioè aiuto, è di solito tradotto come 'helper'. Questo participio inglese, così come l'italiano 'aiutante', racchiude in sé una velata sfumatura negativa. 'L'aiutante' è in fondo qualcuno di subordinato ed inferiore. Cf. R. M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*, cit., pp. 29s. 37.

⁶⁵ Cf.: M. ALIOTTA, *Il Matrimonio*, Queriniana, Brescia 2011² (Nuovo Corso Di Teologia Sistemática, 11), p. 15s; F. G. BRAMBILLA, *Antropologia Teologica*, Queriniana, Brescia 2009³ (Nuovo Corso Di Teologia Sistemática, 12), pp. 406-409.

⁶⁶ Cf. D. COGONI, *La Trinità “Grembo” della Relazione Sponsale. La Famiglia, Riflesso del “Volto” Divino, nell'Orizzonte della Rivelazione e di Amoris Laetitia* in «Sacramentaria & Scienze Religiose», 48 (2017), p. 64.

ora sottolineato dalla sfumatura erotica dell'espressione e dalla simbologia del loto. Contro ogni mistificazione, non è la negazione del significato procreativo, sottolineata da Case, a poter garantire una maggiore equità nella coppia: anzi, come evidenzia *HV* 17, è proprio la sua esclusione ad evocare questo pericolo⁶⁷.

Christian Sabbatini
Via Santa Maria, 87
60013 - Corinaldo (AN)
christiansabbatini89@gmail.com

Conclusioni

Il percorso compiuto ha permesso di considerare due concezioni opposte, quella di *HV* e quella postmoderna, anticipata dalla celebre rivoluzione sessuale degli anni '60-'70. L'analisi esegetica condotta sul Ct ha rivelato che la stessa ermeneutica biblica non è esente dai condizionamenti e dalle precomprensioni dell'attuale scenario culturale. Il focus condotto sui testi biblici ha cercato di mostrare che *HV*, pur non fornendo citazioni scritturistiche specifiche, attinge al cuore dell'insegnamento biblico sull'amore.

Abstract

Nel contesto del cinquantesimo anniversario di *Humanae vitae*, questo articolo cerca di individuare le precomprensioni sulla sessualità soggiacenti ai tentativi di ermeneutica biblica. Lo studio si concentrerà sulla singolare esegesi di *l'êhôm* compiuta da D. Guest e soprattutto sull'analisi dello studio di M. L. Case su Ct 2,16. L'esegesi dei testi mostrerà *contra* Guest che Gen non personifica il termine *l'êhôm* e *contra* Case, che in Ct 2,16 non è possibile individuare un esempio di sesso orale. L'articolo si conclude sottolineando come Ct 2,16 possa corrispondere alla dottrina di *Humanae vitae* sull'inscindibilità dei significati unitivo e procreativo.

⁶⁷ Oltre a negare il significato procreativo Case, con l'enfasi sul cunnilinctus, finisce per svalutare anche quello unitivo.

In the context of the fiftieth anniversary of *Humanae vitae*, this article tries to identify the pre-comprehension on sexuality subjacent to biblical hermeneutics attempts. The paper is focused on the curious exegesis of the word *t^ehôm* by D. Guest, and especially on M. L. Case's analysis of Song 2:16. The study of the texts shows that in Genesis the word *t^ehôm* is not personified (*contra* Guest), and that it is not possible to identify an instance of oral sex in Song 2:16 (*contra* Case). The article eventually underlines that Song 2:16 may correspond to *Humanae vitae* doctrine's foundation of the inseparable connection between unitive and procreative significance.

Parole chiave

Humanae vitae, *t^ehôm*, Ct 2,16, *šûšan*, giglio/loto, sesso orale.

Keywords

Humanae vitae, *t^ehôm*, Sg 2:16, *šûšan*, lily/lotus, oral sex.

G.E.M. ANSCOMBE LEGGE L'*HUMANAE VITAE*. UNA RIPROPOSTA ATTUALE?

Sebastiano Serafini*

Nell'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia*, papa Francesco invita a riscoprire «il messaggio dell'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI, che sottolinea il bisogno di rispettare la dignità della persona nella valutazione morale dei metodi di regolazione della natalità»¹. Questo invito, a prima vista, appare in linea con la riflessione della filosofa inglese Gertudre Elizabeth Margareth Anscombe², la quale, a breve distanza dalla pubblicazione dell'enciclica e nel clima delle polemiche da essa suscitate nel mondo cattolico, pubblica quattro articoli in cui vengono difese le tesi in essa contenute³. Stephan Kampowski, docente presso l'Istituto Giovanni Paolo II, sostiene che le riflessioni della Anscombe, nonostante siano state redatte negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione dell'enciclica di Paolo VI, «non hanno perso nulla della loro forza»⁴.

Ella - continua il teologo tedesco - chiarisce in modo convincente la vera posta in gioco del documento, dimostrando come il problema della contraccezione incida sull'intera proposta cristiana sulla vita matrimoniale

* Docente di teologia morale e bioetica presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ FRANCESCO, esortazione apostolica post-sinodale sull'amore nella famiglia, *Amoris laetitia*, introduzione di C. Giaccardi e M. Magatti, LEV, Città del Vaticano-Milano 2016, n. 82.

² Gertudre Elizabeth Margaret Anscombe (1919-2001) ha insegnato all'Università di Oxford e poi a Cambridge, dove ottenne la cattedra di Filosofia. Discepolo di Ludwig Wittgenstein, ne ha curato e tradotto gran parte delle opere. Fra le sue pubblicazioni: *Intention*, Oxford 1957; *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londra 1959; *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*, Oxford 1961.

³ I quattro saggi, scritti tra il 1975 e il 1978, dedicati all'*Humanae vitae* sono stati recentemente tradotti e pubblicati in lingua italiana. Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *Contraccezione e castità*, in ID., *Una profezia per il nostro tempo: ricordare la sapienza di Humanae vitae*, a cura di S. Kampowski, Cantagalli, Siena 2018, pp. 61-103; ID., *Sulla Humanae vitae*, in ID., *Una profezia per il nostro tempo*, cit., pp. 105-117; ID., *Discorso al clero sulla contraccezione e la pianificazione familiare naturale*, in ID., *Una profezia per il nostro tempo*, cit., pp. 119-131; ID., *Contraccezione, castità e vocazione al matrimonio*, in ID., *Una profezia per il nostro tempo*, pp. 133-146.

⁴ S. KAMPOWSKI, *Premessa*, in ANSCOMBE, *Una profezia per il nostro tempo*, cit., p. 5.

e familiare. Le sue osservazioni sono state testate dal tempo, e gli sviluppi degli ultimi decenni le hanno dato piena ragione⁵.

Il presente contributo intende analizzare il modo in cui la Anscombe legge l'*Humanae vitae*, e si propone, inoltre, di valutare l'affermazione secondo la quale il tempo ha "dato piena ragione" alle tesi sostenute dalla filosofa inglese, e di analizzare la pertinenza dell'affermazione di Kampowski secondo la quale esse sono in "sintonia" con "gli sviluppi degli ultimi decenni".

1. Elizabeth Anscombe e lo sfondo teorico dell'*Humanae vitae*

La riflessione della Anscombe muove dall'affermazione dell'esistenza di una radicale opposizione tra morale pagana e morale cristiana. A suo avviso, infatti, la «vita cristiana imponeva specifiche restrizioni»⁶, e scegliere di essere cristiani significava separarsi dalle usanze del paganesimo. Il cristianesimo condanna la pratica della fornicazione, dell'infanticidio, dell'idolatria, e delinea una diversa visione del matrimonio e della sessualità. Queste differenze sono, secondo la Anscombe, la «misura della separazione fra cristianesimo e mondo pagano»⁷. Ella rileva, inoltre, l'esistenza di una contrapposizione ancora più aspra «tra il cristianesimo e la morale post-cristiana, pagana di oggi, che è emersa per effetto della contraccezione»⁸. Sostiene infatti che

se nei rapporti sessuali contraccettivi non vi è nulla di intrinsecamente sbagliato, e se essi possono diventare una pratica diffusa [...] allora è assai difficile vedere l'obiezione a questa morale [...], poiché alla base della condanna della fornicazione e dell'adulterio c'era l'assunto che i rapporti sessuali sono giusti soltanto nel tipo di cornice che solitamente assicura ai figli un padre e una madre che si curino di loro⁹.

La messa in mora di questo assunto morale trasforma il rapporto sessuale in cosa diversa dall'atto riproduttivo. Da ciò deriva secondo la Anscombe la seguente domanda circa la pratica dell'atto sessuale: «perché

⁵ KAMPOWSKI, *Premessa*, cit., p. 7.

⁶ ANSCOMBE, *Contraccezione e castità*, cit., p. 62.

⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁹ *Ivi.*

mai, se si può modificarlo, andrebbe limitato ai coniugati?»¹⁰. Se, inoltre, non è la riproduzione lo scopo fondamentale del matrimonio non vi è ragione, sostiene la filosofa inglese, che «il matrimonio debba essere soltanto fra persone di sesso opposto»¹¹. Per la Anscombe, dunque, l'aspetto procreativo risulta essere il senso essenziale del matrimonio. Se si teorizza la scissione tra unione sessuale e fecondità si ha, come conseguenza, la sconnessione tra atto sessuale e unione coniugale, una prospettiva che ha come esito, secondo la Anscombe, la progressiva espansione di una società composta in gran maggioranza da persone che «avranno rapporti sessuali con scarso senso di responsabilità e assenza di limiti»¹². Infatti, se i rapporti sessuali contraccettivi sono consentiti, allora, si chiede, la filosofa inglese,

quale obiezione potrebbe esservi, in fondo, contro la masturbazione reciproca, oppure la sodomia, il sesso anale, quando la copula normale è impossibile o sconsigliabile. Se cose del genere sono accettabili, diventa completamente impossibile trovare qualcosa da ridire nei confronti dei rapporti omosessuali¹³.

Non vi sarebbe, secondo, la Anscombe, «alcuna ragione salda per obiettare a queste cose»¹⁴, né si potrebbe «additare il fatto noto che il cristianesimo ha fatto uscire le persone dal mondo pagano dicendo sempre di no a queste cose. Perché se difendete la contraccezione, avrete rifiutato la tradizione cristiana»¹⁵.

Nei nostri tempi, continua la Anscombe, le persone non vedono che i rapporti sessuali contraccettivi, pur essendo una scelta che non comporta necessariamente atti fisici devianti, ricadono comunque «sotto la medesima condanna»¹⁶. In essi si intende infatti compiere un atto che viene reso intenzionalmente infecondo, dunque programmaticamente disconnesso dalla generazione, cosa che, per la Anscombe, è una scelta moralmente inaccettabile.

Con l'affermarsi sempre più massiccio della contraccezione la pressione sugli sposi cattolici si è fatta sempre più forte. Si è offerta loro

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹¹ *Ivi.*

¹² *Ivi.*

¹³ *Ibid.*, p. 87.

¹⁴ *Ivi.*

¹⁵ *Ivi.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 88.

la possibilità di ricorrere alla limitazione dei rapporti sessuali ai periodi infecondi «per gravi motivi»¹⁷. Dapprima lo si è raccomandato in modo cauto, poi in modo più aperto. Con questo metodo l'atto sessuale non viene modificato in modo da renderlo infecondo, quindi non si applica ad esso la condanna riservata ai rapporti sessuali praticati in regime di contraccezione, giudicati dalla Anscombe «perversi» e lesivi della castità matrimoniale¹⁸. Ai cattolici viene inoltre insegnato che i metodi non naturali sono contro la legge morale naturale, una categoria che è intesa dalla filosofa inglese come «un modo di riferirsi alla morale nel suo insieme».

I precetti generali della morale - scrive - sono leggi promulgate da Dio nostro Creatore nell'illuminato intelletto umano quando riflette in termini generali su quali siano le azioni buone e quali le cattive. Questo vuole dire che le scoperte della riflessione e del ragionamento quando pensiamo rettamente a queste cose sono la legislazione di Dio per noi¹⁹.

In quanto connesso alla legge morale naturale l'insegnamento sulla contraccezione risulta un riferimento invariante, non soggetto ad evoluzione. Coloro che ne desiderano il cambiamento, come i critici della *Humanae vitae*, sostengono che l'insegnamento del papa non è «autorevole in quanto mancante del carattere formale di un documento infallibile»²⁰. La filosofa inglese sostiene, al contrario, che il papa non fa altro che confermare «molto solennemente l'unico e costante insegnamento della Chiesa»²¹, e afferma, inoltre, che il fatto che un'enciclica non sia un documento infallibile dimostra soltanto che essa manca di uno degli argomenti che avvalorano la verità del suo insegnamento, ma non dimostra che il suo messaggio sostanziale possa essere sbagliato.

Giovanni XXIII e Paolo VI affidarono ad una Commissione Pontificia il compito di studiare le problematiche connesse alla contraccezione prodotte dalle nuove conoscenze intervenute in materia di fisiologia e di contraccettivi orali, e dai mutamenti verificatesi nei modi di

¹⁷ ANSCOMBE, *Sulla Humanae vitae*, cit., p. 106.

¹⁸ Cf. ID., *Contraccezione e castità*, cit., pp. 92-103.

¹⁹ *Ibid.*, p. 78.

²⁰ *Ibid.*, p. 81.

²¹ *Ivi.*

pensare la condizione e il ruolo della donna nella società contemporanea²². Effettivamente, secondo la Anscombe, «la nuova conoscenza costituisce il migliore argomento che io conosca in grado di essere ideato per affermare che, dopotutto, i contraccettivi siano permissibili secondo la morale cristiana tradizionale»²³. Tale argomento si basa sul fatto che

non vi è una grande tradizione antica che condanni la contraccezione come peccato a sé stante. Le condanne giunte fino a noi dai tempi remoti erano quasi tutte rivolte nei confronti dell'aborto nelle prime fasi della gravidanza (chiamata omicidio) o nei confronti del vizio contro natura. Ma la contraccezione, se è cosa cattiva, è distinta da quei peccati, e quindi in realtà la questione rimane aperta. L'autorità dell'insegnamento che la condanna - continua - in realtà è soltanto l'autorità di alcune encicliche papali recenti e della pratica pastorale dei tempi moderni²⁴.

Tuttavia, questo argomento ha soltanto, secondo la Anscombe, la capacità di dimostrare l'esigenza di uno sviluppo dell'insegnamento riguardante la contraccezione, ma non dimostra che Paolo VI volesse aprire la strada alla liceità di rapporti sessuali in cui si fa uso di contraccettivi. «Come poteva egli - scrive la Anscombe - distanziarsi dalla tradizione che proibisce da una parte il vizio contro natura e dall'altra l'aborto intenzionale, sia pure nella fase iniziale della gravidanza?»²⁵.

La difesa teologica dell'insegnamento della Chiesa nei tempi moderni non ha dunque assimilato la contraccezione all'aborto, ma l'ha definita come una sorta di perversione dell'ordine naturale. Questo argomento risulta, per la Anscombe, piuttosto fragile, poiché, in generale, non è sbagliato interferire nei processi naturali. Tuttavia,

²² Sui lavori della Commissione, J.-M. PAUPERT, *Controllo delle nascite e teologia. Il dossier di Roma*, ed. it. a cura di L. Rossi, Queriniana, Brescia 1967; F. V. JOANNES, *L'Humanae Vitae. Inchiesta a cura di F. V. Joannes*, Mondadori, Milano 1968, pp. 35-40; M. ROUCHE, *La préparation de l'encyclique "Humanae vitae. La commission sur la population, la famille e la natalité*, in AA.VV., *Paul VI e la modernité dans l'Église*, École Française de Rome, Roma 1984, pp. 361-384; R. BLAIR KAISER, *Il controllo di Roma sul controllo delle nascite. Retrosceca della commissione pontificia e Paolo VI*, AA.VV., *Contro il tradimento della Chiesa. Dove va la Chiesa cattolica?*, a cura di H. Küng e N. Greinacher, Claudiana, Torino 1987, pp. 255-277; R. MCCLORY, *Turning Point*, Crossroad, New York 1995; B. COLOMBO, *Discussioni sulla regolazione della fertilità: esperienze personali e riflessioni*, in «Teologia» 28 (2003), pp. 72-98.

²³ ANSCOMBE, *Contraccezione e castità*, cit., p. 82.

²⁴ *Ivi*.

²⁵ *Ibid.*, p. 83.

finché la contraccezione assumeva la forma di una manomissione degli organi genitali o dell'atto stesso, la posizione aveva una qualche plausibilità, perché in realtà equivaleva ad assimilare i rapporti contraccettivi agli atti di vizio contro natura (e alcuni lo erano), e così erano considerati. Ma quella plausibilità si è ridotta con l'invenzione di contraccettivi femminili sempre più raffinati, ed è venuta meno del tutto con l'invenzione della pillola anticoncezionale²⁶.

In tal senso, ciò che rende cattivo secondo la Anscombe l'uso della pillola anticoncezionale non è la violazione di un ordine naturale, ma "l'intenzione contraccettiva" con cui viene praticato il rapporto sessuale. Infatti, afferma la filosofa inglese:

se il rapporto contraccettivo era cattivo, a essere cattiva era l'intenzione contraccettiva: non è che l'atto sessuale in tali circostanze sia fisicamente distorto. Ciò richiedeva, secondo la Anscombe, una riflessione, e questa riflessione è stata condotta dall'*Humanae vitae*²⁷.

Per meglio comprendere e contrastare "l'intenzione contraccettiva", la Anscombe pone la questione secondo la quale l'intenzione con la quale vengono assunti contraccettivi orali sembra essere esattamente la stessa di quando il rapporto sessuale è intenzionalmente limitato ai periodi infecondi. «In un certo senso - scrive - questo è vero, e la sua verità è additata dalla *Humanae vitae*. Ma in un altro senso non è vero»²⁸. Vi è infatti nell'atto contraccettivo un tipo di intenzionalità che modifica il senso del rapporto sessuale. Il rapporto sessuale contraccettivo e il rapporto sessuale che approfitta dei periodi infecondi possono sembrare uguali in riferimento all'intenzione di evitare possibili gravidanze. Questo Paolo VI lo ha osservato. Egli ha delineato, secondo la Anscombe, una situazione del genere in *Humanae vitae*: «È vero che, nell'uno e nell'altro caso, i coniugi concordano con mutuo e certo consenso di evitare la prole

²⁶ *Ibid.*, pp. 83-84. «Era ovvio, infatti, che se ad una donna capitava naturalmente di trovarsi nello stato fisico in cui la pone artificialmente quel tipo di contraccettivo, nessuno teologo avrebbe pensato che il fatto, o la sua conoscenza, o l'uso della sua conoscenza rendesse cattivo il rapporto sessuale» (*ibid.*, p. 84).

²⁷ *Ivi.*

²⁸ *Ibid.*, p. 85.

per ragioni plausibili cercando la sicurezza che essa non verrà»²⁹. Tuttavia, i due casi differiscono. Nel primo, i coniugi usufruiscono legittimamente di una disposizione naturale. Nel secondo, impediscono lo svolgimento dei processi naturali. È vero che in ambedue i casi i coniugi intendono evitare nuove nascite. Nel primo, però, rinunciano all'uso del matrimonio nei periodi fecondi, quando, per giusti motivi, la procreazione non è desiderabile. In tal senso, secondo la Anscombe, il rapporto sessuale contraccettivo risulta biasimevole

non a causa di questa ulteriore intenzione, ma a causa del tipo di atto intenzionale che si compie. L'azione non è più il tipo di atto mediante il quale si trasmette la vita. Piuttosto essa è resa volutamente infeconda, e quindi trasformata in un tipo di atto completamente diverso³⁰.

L'atto della coppia che usa contraccettivi ha dunque un carattere diverso dalla coppia che si astiene nei periodi fecondi, poiché si tratta di un rapporto sessuale reso deliberatamente infecondo. La presenza o l'assenza di questa intenzione è ciò che determina la differenza fra giusto e sbagliato.

Per la Anscombe, dunque, il rapporto sessuale è un atto riproduttivo. Atti sessuali non riproduttivi sono «mera lussuria, oppure un sostituto, un tentativo di conseguire quell'unione che soltanto un vero impegno, il matrimonio, può promettere»³¹. Paolo VI ha evidenziato il nesso esistente tra atti coniugali e amore coniugale, e ha sottolineato, inoltre, la stretta connessione che si dà tra significato procreativo e significato unitivo degli atti coniugali. A tal proposito, scrive la Anscombe:

Significato procreativo non significa necessariamente che l'atto sia in effetti procreativo. Ha il significato di essere quel tipo di atto, che conduca alla procreazione o no: sono gli atti che chiamiamo atti generativi [...]. Compiere passi per rendere infecondo l'atto, nel caso che possa essere fecondo, significa snaturarlo nelle proprie intenzioni³².

Quindi, se i *partner* praticano un atto sessuale cui è conferito un significato procreativo praticano un atto di alto significato. È il tipo di atto

²⁹ PAOLO VI, lettera enciclica sulla regolazione della natalità *Humanae vitae* (25 luglio 1968), in EV 3, EDB, Bologna 1980¹¹, pp. 280-319, qui n. 16.

³⁰ ANSCOMBE, *Contraccezione e castità*, cit., p. 86.

³¹ *Ibid.*, pp. 90-91.

³² ANSCOMBE, *Sulla Humanae vitae*, cit., p. 114.

con il quale i due possono diventare padre e madre del loro figlio. Il ricorso deliberato ai periodi infertili della donna non cambia la loro struttura intenzionale dell'atto. Ciò che essi scelgono è infatti un tipo di atto che può avere conseguenze procreative, ed hanno sempre davanti agli occhi la loro possibile genitorialità. È proprio per queste potenziali conseguenze che, secondo la Anscombe, gli atti sessuali sono così significativi, e richiedono, di conseguenze, uno speciale contesto. Al loro significato procreativo è connessa la ragione principale in forza della quale, secondo l'insegnamento della Chiesa, gli atti sessuali hanno un loro contesto adeguato soltanto nel matrimonio.

Per la Anscombe, inoltre, se si muta il significato dell'atto sessuale rendendolo intenzionalmente infecondo, atti come i rapporti omosessuali diverrebbero «soltanto un po' devianti»³³, anziché essere «atti di grave dissolutezza»³⁴. A ciò va aggiunto che per la Anscombe rinunciare allo «sfondo concettuale» di una teoria in cui le pratiche sessuali sono oggetto di una precisa valutazione, «comporta il venir meno dell'etica sessuale cristiana». La *Humanae vitae*, secondo la filosofa inglese, evita questo esito che farebbe ripiombare nella visione pagana della sessualità. Essa evidenzia infatti il nesso inscindibile esistente tra significato unitivo e significato procreativo dell'atto sessuale, che ha il matrimonio come proprio sfondo di riferimento.

2. Considerazioni sull'ermeneutica della Anscombe

La filosofa inglese sostiene che lo sfondo dell'etica matrimoniale, come pure dell'etica in generale, è la metafisica, un sapere ampiamente delegittimato in epoca moderna, da lei invece riproposto per dar forma a un'etica plausibile. Questa etica si sostanzia di proibizioni e di divieti assoluti. Essa indica i confini tra virtù e vizio collocandoli nello spazio dell'unico sfondo che rende gli individui umani e li abilita di agire moralmente. La filosofa inglese non intende quindi soltanto articolare un certo orizzonte di comprensione della vita umana, quello difeso dalla Chiesa cattolica, ma si propone delucidare «l'unico sfondo che articola la nostra umanità», ed è capace di consentire una vita morale.

³³ ANSCOMBE, *Discorso al clero sulla contraccezione e la pianificazione familiare naturale*, cit, p. 123.

³⁴ Ivi.

Del pensiero della Anscombe è da condividere la tesi secondo la quale le considerazioni morali si muovono su sfondi. Risulta discutibile, però, la sua tesi “assolutista”, che ci sia, cioè, un unico modo di garantire uno sfondo plausibile all'azione umana, in assenza del quale si perde la misura della propria e della altrui umanità.

Si deve rifiutare - scrive il filosofo Piergiorgio Donatelli - la tesi secondo cui l'unico modo di essere umani, l'unica base di risposta umana e l'unico modo di aver alle spalle uno sfondo naturale (nascere, morire, amarsi) sia quello costituito dall'intreccio delle tre tesi, finalistica, teologico, sociale³⁵.

A suo avviso, invece, «la nozione di sfondo indica un materiale mutevole fatto della qualità della vita personale e della storia umana e della sua eterogeneità»³⁶. Occorre dunque prender atto del cambiamento avvenuto nelle società occidentali dopo la seconda guerra mondiale con l'affermarsi del pluralismo degli sfondi che regolano lo strutturarsi dei comportamenti umani, come pure dei loro intrecci, elementi che costituiscono l'attuale paesaggio morale nel quale va sempre più affievolendosi il ruolo delle proibizioni assolute e si affermano nuovi modi di vivere la sessualità.

L'impostazione teorica della Anscombe, che vede nella metafisica l'unico sfondo possibile per articolare un'etica sessuale, non considera inoltre la dimensione della coscienza personale, elemento centrale della riflessione teologico-morale conciliare, come pure la struttura relazionale e sociale della persona umana. Il riferimento a queste coordinate consentirebbe di uscire da una etica sessuale “piegata” sulla dimensione oggettivistica e deduttivistica, concentrata sulle categorie di legge morale naturale e di divieti assoluti, per fare spazio alle considerazioni della soggettività e di uno sfondo teorico ispirato al personalismo. Questa sembra essere l'intenzione di papa Francesco, il quale, auspicando la riscoperta del messaggio dell'enciclica *Humanae vitae*, non fa riferimento ad essa come un apparato dottrinale o come fonte di norme, ma come fonte di riscoperta e di valorizzazione della generatività. In tal senso, l'operazione di Kampowski risulta inopportuna. Egli si serve, infatti, delle tesi della Anscombe per riproporre una impostazione teorica che ha poco a che fare con la prospettiva delineata dal papa argentino. Per questo ritengo importante analizzare il rapporto esistente tra l'insegnamento della

³⁵ P. DONATELLI, *La vita umana in prima persona*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 44.

³⁶ Ivi.

Humanae vitae con quanto nel 2014 e nel 2015 è stato detto nei due Sinodi dei vescovi sul matrimonio e la famiglia, e con il discorso portato avanti da papa Francesco nella *Amoris laetitia*.

3. L'*Humanae vitae* nell'orizzonte dell'*Amoris laetitia*

Prima di entrare nel merito di ciò che papa Francesco dice in rapporto all'*Humanae vitae*, è opportuno esaminare il ruolo che tale documento ha avuto nel corso dei lavori di preparazione dei due Sinodi dei vescovi. Nella domanda “sull’apertura degli sposi alla vita”, contenuta nel questionario preparatorio per il Sinodo straordinario (5-19 ottobre 2014), si fa riferimento alla *Humanae vitae* come attestato dalle seguenti domande:

- a) Qual è la reale conoscenza che i cristiani hanno della dottrina della *Humanae vitae* sulla paternità responsabile? Quale coscienza si ha della valutazione morale dei differenti metodi di regolazione delle nascite? Quali approfondimenti potrebbero essere suggeriti in materia dal punto di vista pastorale?
- b) È accettata tale dottrina morale? Quali sono gli aspetti più problematici che rendono difficoltosa l'accettazione nella grande maggioranza delle coppie?
- c) Quali metodi naturali vengono promossi da parte delle chiese particolari per aiutare i coniugi a mettere in pratica la dottrina della *Humanae vitae*?³⁷.

Le risposte a queste domande manifestano la scarsa recezione dell'insegnamento della *Humanae vitae* constatabile in parti consistenti del corpo ecclesiale.

Le risposte relative alla conoscenza della dottrina della Chiesa sull'apertura alla vita degli sposi, con particolare riferimento alla *Humanae vitae*, descrivono realisticamente il fatto che essa, nella stragrande maggioranza dei casi, non è conosciuta nella sua dimensione positiva. Coloro che affermano di conoscerla appartengono per lo più ad associazioni e gruppi ecclesiali particolarmente impegnati nella

³⁷ III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'Evangelizzazione. Documento preparatorio* (ottobre 2013), III, n. 7, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_it.html [accesso 8.08.2018].

frequentazione delle parrocchie o in cammini di spiritualità familiare. Nella stragrande maggioranza delle risposte pervenute si evidenzia come la valutazione morale dei differenti metodi di regolazione delle nascite venga oggi percepita dalla mentalità comune come un'ingerenza nella vita intima della coppia e una limitazione all'autonomia della coscienza³⁸.

Nel testo della Relazione finale del Sinodo del 2014, nel quadro di problematiche connesse alla “trasmissione della vita e della sfida della denatalità”, si trova un riferimento alla *Humanae vitae* che viene formulato in questi termini: «Va riscoperto il messaggio dell'enciclica *Humanae Vitae* di Paolo VI, che sottolinea il bisogno di rispettare la dignità della persona nella valutazione morale dei metodi di regolazione della natalità»³⁹. Non si parla di rifiuto della contraccezione per mezzo dei metodi artificiali. Si parla invece di “messaggio”, non di dottrina o norma della *Humanae vitae*, il cui contenuto viene sintetizzato nella richiesta di “rispettare la dignità della persona nella valutazione dei metodi di regolazione della natalità”. Questo tipo di linguaggio verrà poi ripreso nei documenti dei due Sinodi e nell'esortazione *Amoris laetitia* al n. 82.

Anche i *Lineamenta* per il Sinodo dei vescovi del 2014 presentano domande che contengono riferimenti alla *Humanae vitae*.

Quali i passi significativi che sono stati fatti - si legge nel documento - per annunciare e promuovere efficacemente l'apertura alla vita e la bellezza e la dignità umana del diventare padre e madre, alla luce ad esempio della *Humanae vitae* del beato Paolo VI? Come promuovere il dialogo con le scienze e le tecnologie biomediche in maniera che venga rispettata l'ecologia umana del generare?⁴⁰.

Nel documento non si parla, ad esempio, della “valutazione morale dei metodi di regolazione della natalità”, ma piuttosto della “bellezza e

³⁸ III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris* (26 giugno 2014)», III, n. 123, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_it.html [accesso 9.08.2018].

³⁹ III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, «*Relatio Synodi* (18 ottobre 2014), III, n. 58, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_it.html [accesso 10.08.2018].

⁴⁰ XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta* (09 dicembre 2014), III, n. 41, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_it.html [accesso 10.08.2018].

dignità del diventare padre e madre”, nonché dell’ “ecologia umana del generare”. C’è qui un cambiamento linguistico, come è accaduto anche nell’*Instrumentum laboris* del 2014.

Dal punto di vista pastorale, le risposte, in moltissimi casi, indicano il bisogno di una maggiore diffusione - con linguaggio rinnovato, proponendo una coerente visione antropologica - di quanto affermato nella *Humanae vitae*, non limitandosi ai corsi prematrimoniali, ma anche attraverso percorsi di educazione all’amore⁴¹.

Il linguaggio rinnovato produce un riequilibrio di contenuti legato anche al fatto che certe cose non vengono dette. A tal proposito, Herbert Schlögl fa notare che

in un altro contesto ciò può sembrare di poca importanza. Per l’interpretazione dei testi e documenti della chiesa invece è qualcosa di assai importante. Infatti, la recezione e il cambiamento della chiesa si costituiscono dal modo in cui si intendono i documenti precedenti⁴².

Non viene espressamente ribadita la distinzione tra metodi naturali e artificiali di regolazione delle nascite. Le risposte al *Questionario* del 2013 hanno evidenziato che non solo molti teologi, ma anche i fedeli considerano problematica tale distinzione. A tal riguardo, nell’*Instrumentum laboris* del 2014, si legge:

Soprattutto nelle osservazioni, si evidenzia la fatica di cogliere la distinzione tra i metodi naturali di regolamentazione della fertilità e la contraccezione, tanto che generalmente tale differenza viene tradotta mediaticamente nella terminologia di metodi contraccettivi “naturali” e “non naturali”⁴³.

La valutazione etica dei metodi di regolazione delle nascite viene inoltre operata confrontandosi con i criteri della “dignità” e dell’“ecologia umana del generare”. Nell’ambito di tali problematiche, l’enciclica

⁴¹ III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris* (26 giugno 2014), III, 128.

⁴² H. SCHLÖGL, *Humanae Vitae nach den Bischofssynoden zur Familie und Amoris laetitia*, in «Theologieder Gegenwart» 59/4 (2016), p. 302.

⁴³ III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris* (26 giugno 2014), III, n. 124.

Humanae vitae funge ancora da canone, ma la sua incondizionata normatività non viene nuovamente ribadita.

L'*Instrumentum laboris* del 2015 evidenzia la necessità di riscoprire il messaggio dell'*Humanae vitae*, nonché la richiesta di rispettare la dignità della persona nella valutazione etica dei metodi di regolazione delle nascite⁴⁴. Ciò è da fare tenendo conto della «ricchezza di sapienza contenuta nella *Humanae vitae*», nella quale

in relazione alle questioni da essa trattate emergono due poli da coniugare costantemente. Da una parte il ruolo della coscienza intesa come voce di Dio che risuona nel cuore umano educato ad ascoltarla; dall'altra, l'indicazione morale oggettiva, che impedisce di considerare la generatività una realtà su cui decidere arbitrariamente, prescindendo dal disegno divino sulla procreazione umana. Quando prevale il riferimento al polo soggettivo, si rischiano facilmente scelte egoistiche; nell'altro caso, la norma morale è avvertita come un peso insopportabile, non rispondente alle esigenze e alle possibilità della persona. La coniugazione dei due aspetti, vissuta con l'accompagnamento di una guida spirituale competente, potrà aiutare i coniugi a fare scelte pienamente umanizzanti e conformi alla volontà del Signore⁴⁵.

In questo testo si far riferimento alla problematica della tensione esistente fra norma e coscienza, che accompagna il dibattito intorno alla

⁴⁴ «Anche in questo ambito occorre partire dall'ascolto delle persone e dar ragione della bellezza e della verità di una apertura incondizionata alla vita come ciò di cui l'amore umano ha bisogno per essere vissuto in pienezza. È su questa base che può poggiare un adeguato insegnamento circa i metodi naturali per la procreazione responsabile. Esso aiuta a vivere in maniera armoniosa e consapevole la comunione tra i coniugi, in tutte le sue dimensioni, insieme alla responsabilità generativa. Va riscoperto il messaggio dell'Enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI, che sottolinea il bisogno di rispettare la dignità della persona nella valutazione morale dei metodi di regolazione della natalità. L'adozione di bambini, orfani e abbandonati, accolti come propri figli, è una forma specifica di apostolato familiare (cf. *AA*, 11), più volte richiamata e incoraggiata dal magistero (cf. *FC*, 41; *EV*, 93). La scelta dell'adozione e dell'affido esprime una particolare fecondità dell'esperienza coniugale, non solo quando questa è segnata dalla sterilità. Tale scelta è segno eloquente dell'amore familiare, occasione per testimoniare la propria fede e restituire dignità filiale a chi ne è stato privato» (XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris* (23.06.2015), IV, 136, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_it.html [accesso 11.08.2018].

⁴⁵ XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, «*Instrumentum laboris* (23.06.2015), IV, n. 137.

Humanae vitae. Essa è stata presente fin dalla pubblicazione dell'enciclica, ma finora non era stata presente in documenti ufficiali della Chiesa. Al fatto che qui si sia toccato un punto nevralgico della riflessione teologico-morale trova conferma nella petizione rivolta a papa Francesco da parte di un gruppo di filosofi e teologi, tra i quali lo stesso Stephan Kampowski, con la quale si invita a cancellare il già citato n. 137 dall'*Instrumentum laboris*, e di confermare l'insegnamento della *Humanae vitae* e della *Veritatis splendor*⁴⁶. Questo passo, che secondo i fautori della petizione sarebbe in contraddizione con l'insegnamento della Chiesa espresso nella *Veritatis splendor*, produrrebbe un deprecabile contrasto fra coscienza personale e norma oggettiva.

Sebbene la *Relazione finale* del Sinodo dei vescovi del 2015 non citi questo passo e non parli più di "due poli" dell'agire morale, in essa «il rapporto fra "ordine morale" e coscienza viene inteso come relazione ricca di tensioni»⁴⁷.

I coniugi si apriranno alla vita - si legge nel documento in questione - formandosi «un retto giudizio: tenendo conto sia del proprio bene personale che di quello dei figli, tanto di quelli nati che di quelli che si prevede nasceranno; valutando le condizioni sia materiali che spirituali della loro epoca e del loro stato di vita; e, infine, tenendo conto del bene della comunità familiare, della società temporale e della Chiesa stessa» (GS, 50; cf. VS, 54-64). Conformemente al carattere personale e umanamente completo dell'amore coniugale, la giusta strada per la pianificazione familiare è quella di un dialogo consensuale tra gli sposi, del rispetto dei tempi e della considerazione della dignità del *partner*. In questo senso l'Enciclica *Humanae vitae* (cf. 10-14) e l'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio* (cf. 14; 28-35) devono essere riscoperte al fine di ridestare la disponibilità a procreare in contrasto con una mentalità spesso ostile alla vita⁴⁸.

⁴⁶ D. S. CRAWFORD - S. KAMPOWSKI - et al., *An Appeal. Recalling the Teaching of Humanae Vitae (and Veritatis Splendor)*, in <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/09/an-appeal> [accesso 13.08.2018].

⁴⁷ H. SCHLÖGL, *Humanae Vitae nach den Bischofssynoden zur Familie und Amoris laetitia*, cit., p. 303.

⁴⁸ XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, «*Relatio finalis* (24.10.2015), II, 63, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_it.html [accesso 13.08.2018].

Il dialogo consensuale fra i coniugi, il rispetto dei tempi e della dignità del *partner*, sono indicati come elementi di riferimento per la pianificazione familiare e come sostegno dei coniugi nel formare un giudizio appropriato. Tali elementi fanno riferimento agli aspetti menzionati in *Gaudium et spes* al n. 50. Appare inoltre significativo l'orientamento che scorge il senso dell'*Humanae vitae* e della *Familiaris consortio* non nella ingiunzione di una norma morale, ma nell'opera di sostegno di una mentalità favorevole alla trasmissione della vita. Viene inoltre ribadita l'importanza alla formazione della coscienza:

La scelta responsabile della genitorialità presuppone la formazione della coscienza, che è “il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità” (*GS* 16). Quanto più gli sposi cercano di ascoltare nella loro coscienza Dio e i suoi comandamenti (cf. *Rm*2,15), e si fanno accompagnare spiritualmente, tanto più la loro decisione sarà intimamente libera da un arbitrio soggettivo e dall'adeguamento ai modi di comportarsi del loro ambiente⁴⁹.

Nella relazione finale del Sinodo dei Vescovi vi è dunque un'esortazione rivolta agli sposi finalizzata al superamento dell'“arbitrio soggettivo” e dell'“adeguamento” passivo a comportamenti egemoni dell'ambiente. Essi vengono inoltre invitati a considerare, “nella loro coscienza, Dio e i suoi comandamenti”, alla pratica del dialogo, alla ricerca di un accompagnamento della persona che aiuta a riconoscere la volontà di Dio. In questo modo non vengono contrapposte la norma, come polo oggettivo dell'agire, e la coscienza come polo soggettivo. Pertanto il giudizio di coscienza non è solo il “ricongiungimento” tra polo oggettivo e polo soggettivo. Esso è anche, e soprattutto, il luogo della ricerca di soluzioni che siano giustificabili alla luce della norma oggettiva e, allo stesso tempo, adeguate alla situazione. In altre parole, in questo testo non si manifesta, al contrario di quanto sostiene Kampowski, una contraddizione tra norma e coscienza personale, ma, come sostiene Alain Thomasset, si va alla ricerca di una «complementarietà»⁵⁰ dei due poli dell'agire morale. Infatti, la vita morale e pastorale «ha bisogno a volte di un richiamo alle norme universali della vita morale [...] e di una pratica

⁴⁹ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit, n. 222.

⁵⁰ A. THOMASSET, *Introduction*, in A. THOMASSET - J.M. GARRIGUES, *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia*, Cerf, Paris 2017, p. 20.

misericordiosa di tale dottrina tenendo in considerazione la dimensione singolare della decisione personale»⁵¹.

Il “ricongiungimento” tra norma e coscienza consente di evitare la lettura rigida come pure la lettura lassista della vita morale, e di accedere ad un’ottica di “complementarietà” nella quale l’*Amoris laetitia* viene letta in rapporto all’*Humanae vitae* e alla *Veritatis splendor*.

Per quanto riguarda il riferimento all’*Humanae vitae*, l’*Amoris laetitia* si attiene alla *Relazione finale* del sinodo dei vescovi del 2015. I passi in cui viene menzionata l’enciclica sono infatti citazioni della *Relazione finale*⁵², che riprendono l’argomentazione in essa esposta. Sostenendo che l’atto sessuale non può negare il significato della fecondità, Francesco fa riferimento all’*Humanae vitae*. Dice infatti che un figlio

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 (cf. *HV* 11-12), benché per diverse ragioni non sempre possa di fatto generare una nuova vita⁵³.

Nel paragrafo su sessualità, violenza, manipolazione il papa cita il passo della *Humanae vitae* in cui viene evidenziato che un vero atto di amore deve sempre compiersi nel rispetto delle condizioni, dei sentimenti e delle esigenze del *partner*.

Non è superfluo ricordare che anche nel matrimonio la sessualità può diventare fonte di sofferenza e di manipolazione. Per questo dobbiamo ribadire con chiarezza che “un atto coniugale imposto al coniuge senza nessun riguardo alle sue condizioni ed ai suoi giusti desideri non è un vero atto di amore e nega pertanto un’esigenza del retto ordine morale nei rapporti tra gli sposi” (*HV* 13). Gli atti propri dell’unione sessuale dei coniugi rispondono alla natura della sessualità voluta da Dio se sono “compiuti in modo veramente umano” (*GS* 49)⁵⁴.

⁵¹A. THOMASSET, Introduction, cit., p. 20.

⁵² Cf. FRANCESCO, *Amoris laetitia*, cit., nn. 68.82.222.

⁵³ *Ibid.*, n. 80.

⁵⁴ *Ibid.*, n. 154.

In *Amoris Laetitia* viene sottolineata l'importanza dell'apertura alla trasmissione della vita, senza parlare, però, del divieto di contraccezione artificiale. «Il ricorso ai metodi fondati sui “ritmi naturali di fecondità” (HV 11) andrà incoraggiato»⁵⁵, scrive papa Francesco. Occorre dire, infatti, che il riferimento alla coscienza svolge un ruolo centrale nella *Amoris laetitia*.

In particolare, riguardo alla questione della trasmissione della vita e della pianificazione familiare responsabile, papa Francesco rimanda espressamente alla coscienza e alla sua adeguata formazione. «Questo giudizio - scrive - in ultima analisi lo devono formulare, davanti a Dio, gli sposi stessi»⁵⁶.

Egli fa poi autocritica e riconosce che in passato la Chiesa ha erroneamente sottostimato la competenza della coscienza dei fedeli.

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 schemi⁵⁷.

La coscienza non è dunque soltanto un'istanza normativa, ma lo “spazio” in cui incontrare Dio, nel quale il credente conosce la verità morale e prende coscienza della sua situazione davanti a Dio. «Siamo chiamati a formare le coscienze - si legge in *AL* - non a pretendere di sostituirle»⁵⁸. Annullare la coscienza dell'altro o sostituirsi ad essa è un atto sbagliato, poiché priva l'altro di ogni senso di sé.

In tal modo si evidenzia la «differenza» dell'*Amoris Laetitia* rispetto all'impostazione teorica che fa da sfondo all'*Humanae vitae*, che trova conferma nella *Veritatis splendor*, un documento mai menzionato dall'*Amoris laetitia*. La *Amoris laetitia* riconosce infatti l'osservazione di una norma non può essere il criterio esclusivo per stabilire la corrispondenza di un'azione con la volontà di Dio. Infatti,

è meschino soffermarsi a considerare solo se l'agire di una persona risponda o meno a una legge o a una norma generale, perché questa non

⁵⁵ *Ibid.*, n. 222.

⁵⁶ *Ivi.*

⁵⁷ *Ibid.*, n. 37.

⁵⁸ *Ivi.*

basta a discernere e ad assicurare una piena fedeltà a Dio nell'esistenza concreta di un essere umano⁵⁹.

Antonio Autiero, nel suo studio sulla concezione della coscienza in *Amoris laetitia*, giunge alla conclusione che

il collegamento, esplicito o implicito, al Concilio Vaticano II è una forza caratterizzante di *Amoris laetitia* e fa emergere di nuovo la visione antropologicamente densa e aperta della coscienza morale, dopo che questa è stata un po' retrocessa in seconda linea in altri documenti del magistero⁶⁰.

La valorizzazione della coscienza morale risulta dunque un elemento decisivo nell'articolazione del discorso morale della *Amoris laetitia*. Tuttavia, tale sottolineatura, non va interpretata come tentativo di contrapporre la singolarità e la storicità del soggetto al richiamo alle norme universali e ai principi oggettivi indicato dall'*Humanae vitae* e confermato dalla *Veritatis splendor*.

Tra questi documenti non si dà infatti contraddizione, ma "complementarietà", poiché ciascuno di essi esercita la propria forza magisteriale, sottolineando aspetti della teologia morale e della pastorale che è necessario tenere insieme.

In tale prospettiva, la tesi di Kamposkwi, secondo la quale la lettura della *Humanae vitae* proposta dalla Anscombe può costituire un modello per l'oggi, non può trovare a nostro avviso una facile accoglienza. Il teologo dell'Istituto Giovanni Paolo II rimane infatti ancorato ad una contrapposizione che non gli consente di apprezzare positivamente il magistero morale del papa argentino.

Egli, proponendo come modello la lettura dell'*Humanae vitae* proposta dalla Anscombe, compie di fatto un "passo indietro" che, non solo lo induce a imboccare una direzione difforme da quella indicata da papa Francesco, ma lo porta a baipassare con disinvoltura le acquisizioni conciliari riguardanti la rilevanza della coscienza nell'agire morale e l'evidenziazione della storicità dell'esistenza umana, e a riproporre una visione oggettivistica e normativistica della vita morale e della legge morale naturale difforme dal dettato conciliare.

⁵⁹ *Ibid.*, nn. 303-304.

⁶⁰ A. AUTIERO, *Amoris laetitia e la coscienza etica. Una questione di prospettiva*, in AA.VV., *Amoris Laetitia - Un punto di svolta per la teologia morale*, a cura di S. Goertz e C. Witting, Cinesello Balsamo (MI) 2017, pp. 87-88.

Il problema dell'etica cattolica non è, in ultima analisi, fare un "passo indietro" verso l'oggettivismo di un ordine morale ontologicamente fondato, ma è piuttosto fare un "passo in avanti" verso una teoria etica che, senza trascurare l'aspetto normativo, non prescinde tuttavia dall'esistenza della coscienza, della struttura relazione della vita umana, della storicità dell'esistenza, dei riflessi che le acquisizioni delle scienze della natura e delle scienze umane hanno nella comprensione delle dinamiche dell'agire morale.

Sebastiano Serafini
c/o Parrocchia San Tommaso di Canterbury
Via Ugo La Malfa, snc.
63900 Fermo
serafinidonsebastiano@gmail.com

Abstract

A partire dall'invito di papa Francesco di riscoprire "il messaggio dell'enciclica *Humanae vitae*", l'articolo intende analizzare il modo in cui la Anscombe interpreta il documento di Paolo VI. Esso intende inoltre valutare se lo sfondo teorico entro cui la filosofa inglese colloca le proprie tesi sull'etica sessuale coniugale e sulla contraccezione può costituire, come indicato ultimamente da alcuni teologi, un modello per l'oggi, e se tali tesi sono in "sintonia" con lo sviluppo indicato dal magistero morale di papa Francesco presente, in particolare, nell'Esortazione Apostolica post-sinodale *Amoris laetitia*.

Following Pope Francis's invitation to rediscover "the message of the encyclical *Humanae vitae*", this article has the aim to analyse the way Anscombe understands Paul VI document. It also evaluates if the theoretical background on which the English philosopher has based her ideas about conjugal sexual ethics and contraception may constitute a current model, as recently pointed out by some theologians. The paper investigates as well if these theses align with the development indicated by the moral magisterium of Pope Francis, in particular in his post-synodal Apostolic Exhortation *Amoris laetitia*.

Parole chiave

Humanae vitae, Amoris laetitia, G.E.M. Anscombe, etica sessuale, etica coniugale, contraccezione.

Keywords

Humanae vitae, Amoris laetitia, G.E.M. Anscombe, sexual ethics, conjugal ethics, contraception.

**CINCUENTA AÑOS DE LA *HUMANAE VITAE*.
VEINTE CUESTIONES PARA PENSAR UNA NUEVA
TEOLOGÍA MORAL EN EL ÁMBITO DE LA SEXUALIDAD**

Francisco Javier de la Torre Díaz*

Quisiera con estas líneas trasladar algo de los aprendizajes de estos últimos quince años que como teólogo moral y laico he adquirido al trabajar estos temas con cierto interés. Mi pretensión no es tanto centrarme en el tema de la anticoncepción como en lo que han supuesto estos cincuenta años desde la *Humanae vitae*¹ de aprendizaje para lograr que el mensaje moral de la Iglesia y el de Jesús de Nazaret penetre más profundamente en el corazón de los seres humanos.

No entraré en la cuestión de los métodos sino del modelo de teología que necesitamos en la moral sexual para decir algo significativo a los hombres y mujeres de hoy. No entraremos en el detalle en muchas cuestiones sino que las sugeriremos a modo de pregunta o apunte, remitiendo en algunas ocasiones a obras de referencia o artículos que lo desarrollan. Los cincuenta años de HV² reflejan en la práctica muchos de los desafíos y limitaciones de la moral católica actual. Es la ventana más adecuada para observarlos y, en este sentido, intentar modificarlos. Expondremos esos desafíos en forma de preguntas abiertas que nos hagan pensar.

Queremos dejar claras dos cuestiones claras y que son incuestionables a mi juicio. La HV tiene muchas dimensiones positivas y proféticas: profundiza la importancia del amor en la vida matrimonial (cf. n. 9), reafirma la paternidad responsable (cf. n. 10), reconoce la existencia de motivos (físicos, económicos, sociales, psicológicos) serios para regular la natalidad (cf. n. 10), rechaza con coraje las imposiciones políticas y económicas sobre las parejas a la hora de planificar los nacimientos (cf. n. 17), rechaza con claridad el aborto (cf. n. 14). La otra cuestión que debe quedar clara es la imponente figura de Pablo VI, el primer papa moderno de nuestra historia, persona de una cultura amplia y

* Director de la Cátedra de Bioética y del Máster de Bioética. Profesor de Teología Moral. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

¹ Cf. PABLO VI, carta enc. *Humanae vitae* (25 julio 1968): *AAS* 60 (1968), pp. 481-503.

² HV = *Humanae vitae*.

una sensibilidad social (*Populorum progressio*), reformador de la Curia Romana, primer papa que se abre al diálogo ecuménico y que realiza viajes al extranjero con enorme repercusión y que lanza un claro discurso de paz en Naciones Unidas.

1. ¿Hemos abandonado el paradigma piano de teología moral?

El paradigma piano de teología moral que abarca claramente el período entre Pío VII y Pío XII (1800-1958) se caracteriza a juicio de K. Rahner, en su apertura a la modernidad, por ser una Iglesia que se afirma a sí misma, cierta autarquía, una mentalidad conservadora y defensiva ante el mundo cambiante y una concepción jerárquica y clerical. Un ejemplo paradigmático es Pío X cuando en *Vehementer Nos* en 1906 afirmó sobre el ser de la Iglesia:

Esta sociedad es, por tanto, en virtud de su misma naturaleza, una sociedad desigual (inegual); es decir, una sociedad compuesta de distintas categorías de personas: los pastores y el rebaño, esto es, los que ocupan un puesto en los diferentes grados de la jerarquía y la multitud de los fieles. Y estas categorías son de tal modo distintas unas detrás, que sólo en la categoría pastoral residen la autoridad y el derecho de mover y dirigir a los miembros hacia el fin propio de la sociedad; la obligación, en cambio, de la multitud no es otra que dejarse gobernar y obedecer dócilmente las directrices de sus pastores³.

¿Cuánto nos queda de esta actitud en muchos ámbitos? Lo que es claro es que el papa Francisco con *Amoris laetitia*⁴ ha dejado a un lado el paradigma piano. En el tercer capítulo, al hablar de la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia, empieza con el Concilio Vaticano II. Además Pío XI y Pío XII no aparecen en el texto. Estos dos pontífices sólo aparecen en dos citas a pie de página y como referencia colateral y sin importancia (AL nn. 75 y 215)⁵.

Estamos pues en un documento que va más allá de la *Casti connubii*⁶ de 1930 y que tanto peso tuvo en las discusiones del Concilio y de la

³ Pío X, carta enc. *Vehementer Nos* (11 febrero 1906): *AAS*, 39 (1906) pp. 8-32.

⁴ FRANCISCO, exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia*, (19 marzo 2016): *AAS* 108 (2016), pp. 311-446.

⁵ AL = *Amoris laetitia*.

⁶ Pío XI, Carta enc. *Casti connubii* (31 diciembre 1930): *AAS* 22 (1930), pp. 562-592.

Humanae vitae. El papa Francisco claramente hace un planteamiento postconciliar que no se entretiene en discusiones del pasado, que no quiere responder a preguntas que la mayoría de las personas ya no se hacen, a cuestiones de finura teológica sino a cuestiones relevantes para la vida de los cristianos.

2. ¿Hemos abandonado el paternalismo, el clericalismo y el verticalismo en teología moral y en especial en la moral sexual conyugal?

Durante muchos siglos, en muchos ámbitos, la moral ha sido paternalista. El paternalismo médico, el paternalismo político-jurídico y el paternalismo eclesiástico han sido simbólicamente las tres referencias claves pues sus criterios gobernaban el cuerpo humano, la ciudad y el alma. En todo el mundo antiguo y medieval, casi todos los órdenes eran jerárquicos y piramidales. En la modernidad se fue conquistando un modelo democrático de gobierno en la *polis*, en el siglo veinte se fue integrando en el ámbito médico el consentimiento informado de los pacientes y en el ámbito cristiano católico no fue hasta el Concilio Vaticano II cuando se pusieron los primeros cimientos de una eclesiología de comunión, menos jerárquica y más atenta a la sinodalidad del primer milenio. Lo cierto es que para muchos este cambio de vivencia religiosa adulta les está costando.

Están acostumbrados a hacer lo que manda la santa Madre Iglesia, a un estilo marcial y militar de obedecer y muchos clérigos están acostumbrados a mandar y dirigir. Si en muchos ámbitos pueden resultar desfasados ya ciertos discursos paternalistas, lo que ya parece a la mayoría de los ciudadanos y católicos es el paternalismo eclesial en temas de moral sexual conyugal por parte de clérigos y célibes. ¿No resuena nuestra moral sexual a una moral clerical?⁷ ¿No hay que evitar un discurso que se perciba como una injerencia en la intimidad de los otros desde la distancia y la teoría? ¿Sabemos hablar horizontalmente de afectos y sexualidad clérigos y laicos? ¿Aprendemos unos y otros de nuestras fortalezas y fragilidades?

⁷ Cf. J. DE LA TORRE, *Humanae vitae 14: una propuesta desde Amoris laetitia*, Sal terrae, Santander 2018, pp. 616-622.

3. ¿Partimos de la realidad y cercanía de la vivencia de los cristianos o estamos cada día más lejanos de las preocupaciones de las personas con nuestras reflexiones? ¿No aparecen cada vez más nuestras reflexiones y nuestro lenguaje como incomprensibles?

Máximos IV, patriarca de Antioquia, en la sesión conciliar del 29 de octubre de 1964 señaló con claridad:

Seamos realistas; veamos el real desajuste que hay entre la doctrina oficial de la Iglesia y la práctica contraria de la inmensa mayoría de los cristianos. Muchos cristianos se ven obligados por este problema a vivir fuera de la ley de la Iglesia, lejos de los sacramentos, en una angustia constante. Y todo porque no encuentran una solución viable que les permita responder simultáneamente a dos imperativos hoy contradictorios: lo que les manda su conciencia de cristianos y lo que les exige su vida conyugal moral [...]. Preguntémonos si en nuestras posiciones no somos tributarios de ciertas concepciones anticuadas, de nuestra propia psicología de solteros ajenos al problema, del peso de ciertas condiciones maniqueas que veían la obra de la carne como mala en sí y soportable únicamente porque conducía a la procreación. Pero ¿acaso puede ponerse la rectitud biológica como criterio de moralidad, independientemente de la vida del hogar, de su clima moral, conyugal y familiar y de los graves imperativos de la prudencia?⁸.

El *Cardenal Léger*, en esa misma sesión, plantea las dificultades de los fieles, de los pastores, de los teólogos.

Ansiedades y dudas acerca del matrimonio se expresan en muchas regiones y por parte de personas de todas las condiciones. Los creyentes - incluso los más fervorosos - se ven sometidos a la presión cotidiana de dificultades; buscan soluciones que se hallen en consonancia con su fe, pero las respuestas que se les han dado hasta ahora no satisfacen a sus conciencias. Los pastores, especialmente los confesores, han llegado a sentir dudas e incertidumbres; en muchos casos no saben cómo pueden y deben responder a los fieles. Muchos teólogos ven cada vez más clara la necesidad de investigar de manera nueva y más profunda los principios fundamentales de la doctrina acerca del matrimonio⁹.

⁸ C. SIMÓN VÁZQUEZ, *Estudio histórico-crítico del concepto y del término de Planificación Familiar*, Fundación Universitaria San Antonio, Murcia 2004, nota 91, p. 282.

⁹ *Ibid.*

De igual modo y en el mismo día, el *Cardenal Alfrink*, de Utrecht, señaló “las dificultades que atraviesan en la vida matrimonial muchos fieles de buena voluntad”, dificultades que a menudo conducen a un “alejamiento de la Iglesia”, dificultades a menudo derivadas del conflicto entre el valor de la procreación y el de la educación. El alejamiento de la realidad de ciertos discursos de moral sexual es una constante en la mayoría de las reflexiones de muchos católicos. Las Conferencias Episcopal alemana, suiza, belga y francesa, por ejemplo, han recalcado con diferentes palabras esta lejanía de la realidad en sus contestaciones a la encuesta realizada por el papa para preparar el Sínodo extraordinario sobre la familia de octubre de 2014: desconocimiento, incompreensión, rechazo, alejamiento, rigorismo, ruptura, etc. La lejanía de la realidad de la Iglesia en estos temas es lo que resalta como más preocupante el viejo cardenal Martini al final de la vida a propósito de la HV:

Lo más triste es que la encíclica es, en parte, culpable de que muchos ya no tomen más en serio a la Iglesia como interlocutora o maestra. Pero sobre todo a los jóvenes de nuestros países occidentales ya casi ni se les ocurre acudir a representantes de la Iglesia para consultarlos en cuestiones atinentes a la planificación familiar o la sexualidad. Debo admitir que la encíclica *Humanae vitae* ha suscitado también un desarrollo negativo. Muchas personas se han alejado de la Iglesia, y la Iglesia se ha alejado de los hombres. Se ha producido un gran perjuicio [...]. Es en cierto modo trágico que la Iglesia se haya alejado tanto de los afectados por estas cuestiones y de los que buscan respuestas para ellas¹⁰.

El Documento de trabajo (*Instrumentum laboris*)¹¹ del Sínodo de 2014 reconocía claramente la existencia de «una distancia preocupante entre la familia, entre las formas como se la conoce hoy, y la enseñanza de la Iglesia al respecto» (n. 31). El documento es consciente de la «enorme brecha entre la doctrina de la Iglesia y la sociedad civil [...] de la diferente antropología de fondo» (n. 126). Como afirma el cardenal Kasper: «Muchos cristianos no pueden comprender ya algunos aspectos de la moral sexual, matrimonial y familiar de la Iglesia. A nadie con experiencia pastoral le sorprendió ese resultado»¹².

¹⁰ C. M. MARTINI, *Coloquios nocturnos en Jerusalén*, San Pablo, Madrid 2008, p. 141.

¹¹ III ASAMBLEA GENERAL EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Instrumentum laboris* (1 noviembre 2013).

¹² W. KASPER, *El mensaje de Amoris laetitia. Un debate fraterno*, Sal terrae, Santander 2018, p. 22.

4. ¿Es la doctrina en algunos puntos para minorías selectas y muy motivadas o para el conjunto del pueblo de Dios?

Desde el siglo XIX claramente se ha percibido como gran cantidad de cristianos católicos no cumplían determinados puntos de la moral sexual conyugal católica. El siglo XIX supuso un cambio notable por la industrialización, los cambios en los modos y horarios de trabajo, la incorporación de la mujer al mundo laboral, la emigración a las ciudades y la hacinación en viviendas pequeñas de una gran parte de la población. La mayoría de las jóvenes parejas en muchos contextos urbanos no desean una prole excesiva, escribe el famoso obispo de Le Mans, Juan Bautista Bouvier en 1842 a la Sagrada Penitenciaría. Al Santo Oficio y la Sagrada Penitenciaría llegan estas décadas muchas preguntas de mujeres sobre cómo actuar cuando los maridos quieren evitar la concepción¹³. Lo cierto es que a lo largo del siglo XIX y XX irá descendiendo la natalidad en toda Europa. El Magisterio de la Iglesia también irá en estos siglos aceptando la legitimidad del *coitus interruptus* y de las relaciones sexuales en días agénésicos, prohibidas durante siglos.

Lo que acontece con la prohibición por parte de Pablo VI en *Humanae vitae* 14 de los métodos artificiales es algo distinto. Como afirma la Conferencia Episcopal Alemana en su contestación al cuestionario para preparar el Sínodo de 2014 «Una minoría, inferior al 3% se inclina a favor de los métodos de control de natalidad natural y los practica por convicción personal, aunque a menudo también lo hace por motivos de salud»¹⁴. También reconoce que muchas diócesis alemanas ofrecen cursos de planificación natural pero que la participación en ellos es relativamente pequeña.

El *Instrumentum laboris* del Sínodo reconoce con respecto a la HV:

Quienes afirman que la conocen pertenecen casi siempre a asociaciones y grupos eclesiales que frecuentan las parroquias o participan activamente en caminos de espiritualidad familiar. En la gran mayoría de las respuestas,

¹³ Cf. C. LANGLOIS, *Le Crime d'Onan. Le Discours Catholique sur la limitation des naissances (1816-1930)*, Les Belles Lettres, Paris, 2015; DE LA TORRE, *Humanae vitae 14: una propuesta desde Amoris laetitia*, cit., pp. 73-84.

¹⁴ CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN, *Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización. Sínodo de los Obispos. Traducción al español de las respuestas a las 39 preguntas de las Iglesias en Alemania, Bélgica, Francia, Japón y Suiza*, Santiago de Chile 2014, p. 23.

se pone de relieve que hoy la mentalidad común percibe como una injerencia en la vida íntima de la pareja y una limitación a la autonomía de la conciencia la valoración moral de los diferentes métodos de regulación de matrimonios (n. 123).

Además, señala este mismo documento, «cuesta entender la *distinción entre los métodos naturales de regulación de la fertilidad y la contracepción* y los métodos naturales se consideran simplemente ineficaces e impracticables» (n. 124).

En el Sínodo, el 15 de octubre de 2015, Sharon Cole, Presidenta de los *Parents Centres* de Nueva Zelanda, expresó claramente la necesidad de reexaminar la enseñanza del matrimonio y la sexualidad de la HV y reconocer como para muchas parejas no es practicable. Los métodos naturales son sólo efectivos para parejas motivadas. La mayoría tienen dificultades que les llevan durante un periodo de tiempo a usar anticonceptivos artificiales en el ejercicio de su paternidad responsable. Colateralmente en la intervención de María Gomez, responsable de la pastoral familiar parroquial en Dubai, reconoce que los estilos de vida hacen que se encuentre la planificación familiar natural tediosa y la procreación sea pospuesta por el uso de contraceptivos.

Esto no es algo nuevo. Ya en 1980, en el Sínodo de la Familia convocado por Juan Pablo II, J. R. Queen, arzobispo de San Francisco, en su primera intervención – oral – subrayó los problemas de recepción eclesial que estaba teniendo la HV. El arzobispo, en su segunda intervención escrita, informó de que el 80% de las mujeres católicas usaban anticonceptivos en USA, y que solo el 29% de los sacerdotes consideraban inmoral tal práctica. El arzobispo planteó con respeto y claridad los problemas de recepción de la HV.

Hasta el propio Benedicto XVI reconoce que el camino de la HV es seguido sólo por “minorías íntimamente convencidas”. En el libro de entrevistas de 2010, *Luz del mundo*, realiza una valoración de la HV:

Las perspectivas de la HV siguen siendo válidas, pero otra cosa es encontrar caminos humanamente practicables - asegura el papa -. Creo que habrá siempre minorías íntimamente convencidas de la exactitud de esas perspectivas y que, viviéndolas, quedarán plenamente satisfechas, de modo

que podrán ser para otros un fascinante modelo a seguir. Somos pecadores¹⁵.

5. ¿No es un ideal demasiado elevado para todos? ¿No es una exigencia desproporcionada?

Precisamente la lejanía de la realidad de los contextos matrimoniales, sociales, laborales, económicos hace plantear un discurso excesivamente idealista carente, en muchas ocasiones, de la más necesaria prudencia y responsabilidad. La distancia, ruptura, brecha, lejanía, hacen que la norma de la HV 14 se viva como una exigencia desproporcionada en muchas situaciones. Hay una gran ruptura entre la realidad (el es, lo que hay) y lo debido (lo normativo, lo que se debe). Este salto se supera apelando a la gracia, la virtud y la misericordia cuando no se puede alcanzar. Lo curioso para muchos, es que esta distancia no les lleva a replantear el sentido profundo de la norma.

Juan Pablo II en un mensaje de 1988 afirma con claridad:

La Iglesia es consciente de las diversas dificultades que pueden encontrar los esposos, sobre todo en el actual contexto social, no solo en la aplicación, sino también en la comprensión de la norma moral que les concierne. Como madre, la Iglesia se acerca a las parejas que tienen dificultades para ayudarles; pero lo hace recordándoles que el camino para hallar la solución a sus problemas no puede menos de pasar por el respeto pleno a la verdad de su amor. “No menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo - decía Pablo VI - es una forma de caridad eminente hacia las almas” (HV 29)¹⁶.

El “acercarse” de la Iglesia se reduce, en cierto sentido, a recordar, a ayudar a comprender la norma moral. Este modelo de acercamiento ha sido asumido predominantemente por los Pontificios Institutos Juan Pablo II para estudios del matrimonio y la familia, tan presentes en muchas diócesis, que durante años parecían marcados con el sello de la exclusividad de la ortodoxia. La asunción de este modelo ha supuesto el

¹⁵ BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, Heder, Barcelona 2010.

¹⁶ JUAN PABLO II, *Mensaje al Congreso a un congreso sobre Regulación de la Fertilidad* (27 febrero 1998) en https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1998/february/documents/hf_jp-ii_spe_19980227_fertilidade.html.

olvido de la distancia de la Iglesia con la realidad de la sexualidad matrimonial y prematrimonial, el abandono de los procesos de acompañamiento de tantos matrimonios jóvenes y parejas de hecho en sus procesos de crecimiento y la renuncia a una escucha más plural de todos los representantes de las comunidades eclesiales y sus diversos modelos de crecimiento afectivo-sexual.

Por eso no es suficiente con reafirmar la doctrina y apelar a la virtud, aunque buscando nuevos caminos y lenguajes, pues el mundo ha cambiado enormemente, y en especial el mundo de la juventud. El lenguaje de la corporalidad es más comprensible que el de la HV - como reconoce Benedicto XVI-, pero muchos se preguntan si la finalidad procreativa y la «misión» procreativa no se subrayan más radicalmente desde un idealismo de la entrega, de la donación y de la castidad de ciertos discursos todavía muy lejanos de la realidad, de los límites y de los condicionamientos de las personas. ¿No predomina todavía un esquema deontológico, de normas y de obligación de obediencia y de apelación a la virtud y al esfuerzo? ¿Puede ser lo central de la moral cristiana los deberes, la norma, el esfuerzo en una cultura del crepúsculo del deber?

6. **¿Si una doctrina no es acogida por la mayoría de los fieles después de varias décadas no carece entonces de una clara recepción?**

Un autor tan ponderado como el jesuita B. Sesboüé afirma:

Muchos católicos sinceros estiman en conciencia que tienen derecho a no seguir al pie de la letra una enseñanza moral de la Iglesia, por más que se imparta de manera insistente y repetitiva. Esta directriz moral no se comprende y no ha conseguido el consenso popular. Sea lo que fuere de la cuestión de la infabilidad de este punto doctrinal, parece urgente que pueda instaurarse un nuevo diálogo eclesial y hacerse oír la voz de los hogares¹⁷.

D. Mieth, en una reflexión hace diez años, ya señalaba que «entre los cristianos y cristianas jóvenes, teólogas incluidas, la agitación ha amainado. La HV no les afecta ya existencialmente ni a ellos ni a su

¹⁷ B. SESBOÜÉ, *La infabilidad en la Iglesia. Historia y teología*, Sal terrae, Santander 2014, p. 363.

conducta”»¹⁸. La conclusión es clara: «cuarenta años sin recepción de una prohibición detallada deberían bastar para considerar una revisión»¹⁹.

La Conferencia Episcopal alemana, así como otras muchas como la francesa, belga, suiza o japonesa, en la respuesta al cuestionario mandado por el papa para preparar el Sínodo afirmó:

Las respuestas recibidas de las diócesis, dicen unánimemente que la utilización de métodos artificiales para el control de natalidad no es juzgada como un pecado y por lo tanto no es materia de confesión. Más bien, la cuestión de la culpa y el pecado se presenta con un mayor análisis respecto de la relación entre los dos miembros que componen la pareja. Son considerados como pecado la infidelidad, la falta de amor o la falta de respeto²⁰.

¿Por qué nos cuesta tanto admitir que algún punto concreto de la HV no ha sido acogido por la mayoría de los fieles después de cincuenta años?

7. ¿No es más la HV una invitación a repensar el magisterio moral de la Iglesia?

Por todos estos motivos, el problema para muchos no es tanto la anticoncepción o la regulación de la natalidad sino el magisterio moral de la Iglesia. Es lo que ya angustiaba en el Concilio a algunos padres conciliares. Un texto muy significativo es del *Cardenal Ruffini*:

Por respeto, no me extenderé aquí. Pero creo que debemos imitar a San Agustín, que no temía decir que los esposos que no usan cristianamente el matrimonio caen en el estupro y la prostitución. *No tengamos miedo a decir la verdad. Y la verdad es que en este punto no hay nada nuevo que decir: la verdad católica fue ya bien clarificada en la *Casti connubii* de Pío XI y por el discurso de Pío XII a las comadronas en 1951. Repitamos aquello y dejemos este asunto*²¹.

¹⁸ D. MIETH, *Cuarenta años de la Humanae vitae*, in «Concilium» 324 (2008), pp. 149-150.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN, *Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización*, cit., pp. 23-24.

²¹ Citado en: DE LA TORRE, *Humanae vitae 14: una propuesta desde Amoris laetitia*, cit., pp. 115-116.

La Iglesia, para cierta concepción de catolicismo, tiene la verdad, la Iglesia proclama la verdad, la verdad está recogida en las intervenciones de los papas anteriores y lo que hay que hacer es repetir estas expresiones y dejar a un lado los debates. La Iglesia no puede errar en su doctrina. Estas palabras son todo un símbolo de una postura inmovilista: “hay que volver a san Agustín”, “hay que decir la verdad”, “la verdad la tenemos nosotros”, “la verdad ha sido dicho por los pontífices anteriores, y nuestra tarea es callar diferencias y repetir lo dicho anteriormente”. Junto con esta postura está el miedo a estar equivocado el Magisterio después de tantos siglos. Esta postura está muy bien reflejada en ciertas posturas del Cardenal Ottaviani:

He de decir que no me agradan las afirmaciones en las que se dice que los padres han de fijar el número de sus hijos. Esto es cosa inaudita en la doctrina secular de la Iglesia. ¿Qué quedaría del precepto “creced y multiplicaos”? Y no se diga que se contrapone al de “seréis dos en una sola carne”. ¿Por qué oponer un mandamiento al otro? [...] Seamos prudentes. ¿Vamos a dar la impresión de que la Iglesia cambia de doctrina después de veinte siglos? ¿Acaso se ha errado hasta ahora? Seamos prudentes: no nos desviemos de la santa doctrina²².

La doctrina para muchos autores no puede ser cuestionada, pues existe una constante enseñanza de la Tradición y del Magisterio. Por eso esta doctrina no está abierta a la libre discusión²³. La cuestión de fondo es si la Iglesia tiene la verdad o si, como afirma el Concilio Vaticano II, camina hacia la verdad: «la iglesia, en el decurso de los siglos, *tiende constantemente a la plenitud de la verdad*, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios»²⁴. Estar en camino es una actitud muy distinta de sentirse poseedor de la verdad y más en los temas de la afectividad y sexualidad.

²² *Ibid.*, pp. 126-127.

²³ Cf. JUAN PABLO II, *discurso a los participantes en el II Congreso internacional de teología moral, 12 de noviembre de 1988*, en «L'Osservatore Romano» (22.01.1989), p. 9, n. 4.

²⁴ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *constitución dogmática sobre la divina revelación Dei Verbum* (18 noviembre 1965), n. 8.

8. **¿No son estos cincuenta años una invitación a profundizar en el sentido del desarrollo de la doctrina del magisterio papal?**

Es un tema sobre el que ya hoy pocos parecen tener dudas. El Magisterio romano ha ido a lo largo de la historia profundizando sus orientaciones sobre la guerra, la pena de muerte, la exégesis bíblica, la evolución, la democracia, los derechos humanos, la usura, la esclavitud, etc²⁵. Todos vivimos en una época histórica con unas ciertas limitaciones. También la Iglesia.

La propia Congregación para la Doctrina de la Fe ya reconocía en 1973 la historicidad y la limitación de las declaraciones magisteriales:

La declaración *Mysterium Ecclesiae* (1973) es el primera texto oficial romano que trata explícitamente de la “la condición histórica de la expresión que hay que dar a la revelación”. Se reconoce que el sentido de los enunciados está condicionado por la lengua empleada en una época y en un contexto situados; se admite que una verdad dogmática puede ser expresado de un modo incompleto en un primer momento, y luego expresarse más perfectamente en un contexto de fe más amplio; se señala que la Iglesia formula nuevos enunciados para aclarar verdades ya conocidas en un contexto nuevo, para resolver cuestiones nuevas y para rechazar errores; se reconoce incluso que el Magisterio puede llevar en su contenido elementos caducos ligados a concepciones cambiantes, y que ciertas fórmulas pueden ir cubriéndose de una cierta opacidad en razón de la distancia temporal y cultural. Este texto supone un gran cambio, al reconocer que junto a los “principios siempre válidos”, puede haber “juicios contingentes”²⁶.

9. **¿No es lo acontecido en estos cincuenta años una invitación a profundizar la eclesiología de comunión?**

La eclesiología de comunión y del pueblo de Dios ha necesitado años para irse profundizando. Pablo VI la acogió con hondura pero no podía comprender lo que el Espíritu iba a ir desarrollando con respecto a la comunión y sinodalidad en la Iglesia en las siguientes décadas. Pablo VI se reservó, como bien expresó la nota 14 de la *Gaudium et spes*²⁷, la

²⁵ Cf. DE LA TORRE, *Humanae vitae 14: una propuesta desde Amoris laetitia*, cit., pp. 424-440.

²⁶ ID., *Para una lectura amable del Magisterio*, en «Sal Terrae», 97 (2009), p. 801.

²⁷ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* (7 diciembre 1965): AAS 58 (1966), pp. 1025-1120.

decisión sobre el discernimiento de los métodos anticonceptivos él sólo. No consultó ampliamente a los obispos y se separó de la mayoría de especialistas y teólogos de la Comisión para los problemas de la familia, de la natalidad y de la población. Al final se rodeó de una comisión de ocho teólogos de su confianza para que le ayudaran en la redacción. Pablo VI tenía un alto sentido del deber y de sus obligaciones. El mismo día de su elección escribió:

Es necesario que sea consciente de la posición y de la función que ahora me son propias, me caracterizan, me hacen decididamente responsable ante Dios, la Iglesia y la humanidad. La posición es única. Es decir, que me obliga a estar en una extraña soledad. Ya era grande antes, ahora es total y tremenda. Me da vértigo. También Jesús se encontró solo en la cruz [...]. Es más, debo acentuar esta soledad: no debo tener miedo, no debo buscar apoyos exteriores, que me libren de mi deber, que es el de querer, decidir, asumir toda responsabilidad, guiar a los otros, aunque me resulte ilógico y absurdo [...]. El diálogo con Dios se convierte en pleno e incommensurable²⁸.

La Iglesia ha ido profundizando su eclesiología de comunión. Con el papa Francisco la sinodalidad se ha profundizado en gran parte y algunas frases de su pontificado son verdaderamente profundas en su sentido. La que quizás más impacta es la que realizó precisamente al conmemorarse los cincuenta años de la institución del Sínodo de los Obispos por Pablo VI, el 17 de octubre 2015. Allí Francisco afirmó que el papa no está

por sí mismo, por encima de la Iglesia, sino dentro de ella como *bautizado entre los bautizados y, dentro del colegio episcopal, como obispo entre los obispos*, llamado como sucesor del apóstol Pedro, a guiar a la Iglesia de Roma, que preside en el amor a todas las iglesias.

Si algo llama la atención de este papado es que haya aprendido a ponerse límites para integrar más profundamente la comunión en la Iglesia. Este ser “entre” otros (bautizado, Obispo) es importante pues el papa ha reconocido que no se debe esperar del magisterio papal una palabra *definitiva o completa* sobre todas las cuestiones que afectan a la

²⁸ J. M^a LABOA, *El Concilio Vaticano II y el signo de los tiempos*, en «Pliego de Vida Nueva» 2967 (5-11 de diciembre de 2015), p. 27.

Iglesia o al mundo²⁹ y «que no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales» (AL n. 3).

10. ¿No muestran estos cincuenta años una Iglesia donde los diálogos y debates no han sido fáciles? ¿No muestran la dificultad de un diálogo profundo y sereno?

En esta historia reciente hay que escuchar los debates entre cardenales en el aula conciliar el 29 de octubre de 1964 (las posturas diversas de los cardenales Ruffini y Ottaviani y las de los cardenales Suenens, Alfrink y Léger, por citar algunos)³⁰, los debates en la Comisión preparatoria de la *Gaudium et spes*³¹ y la intervención de Pablo VI el 24 de noviembre de 1965, los debates en la Comisión para el estudio de la población y la natalidad y los diversos documentos entregados al papa el 24 de junio de 2016, las reflexiones de algunas conferencias episcopales en 1968 y 1969 tras la publicación de la HV, las reflexiones críticas de algunos obispos sobre la recepción de la HV en el Sínodo de los Obispos de 1980, la apelación de Juan Pablo II a una cierta uniformidad de criterios en estos temas en diversas ocasiones y las sanciones a diversos teólogos, la apertura del debate bajo Benedicto XVI a propósito del sida, las diversas posturas escuchadas en el Sínodo de la familia de 2014 y 2015 donde algunos laicos y obispos hablaron de las dificultades de algunos laicos.

En Estados Unidos, en 1968, más de 600 teólogos morales firmaron una declaración crítica con la eclesiología y metodología de la HV. Entre los firmantes estaban teólogos de la altura de Charles Curran, Bernard Häring, David Tracy o Richard McBrien. En septiembre de 1968, un grupo de teólogos europeos firmaron en Amsterdam otra declaración crítica con la HV. Entre los firmantes se encontraban J. M. Aubert, A. Auert, T. Beemer, F. Böckle, W. Bulst, P. Fransen, J. Groot, P. Huizinga, L. Janssens, R. van Kessel, W. Klijn, F. Klostermann, E. McDonough, C. Robert, P. Schoonenberg, M. de Wachter³². Karl Rahner también expresó sus reservas en varias publicaciones. B. Häring sufrió un proceso, en gran

²⁹ Cf. FRANCISCO, exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013): AAS 105 (2013), n. 16.

³⁰ Cf. DE LA TORRE, *Humanae vitae 14: una propuesta desde Amoris laetitia*, cit., pp. 114-121.

³¹ *Gaudium et spes* = GS.

³² Cf. R. MCCORMICK, *Humanae vitae 25 Years Later*, en «America» (July, 1993), p. 7.

parte, por su postura crítica por la HV. Son muchos los teólogos que en estos cincuenta años no han comprendido la HV 14 y han buscado una apertura. *Humanae vitae* es la encíclica de toda la historia más conocida y más contestada en algunos puntos. Ha generado un debate como ninguna otra lo ha logrado. La bibliografía imponente llena estanterías enteras. Las sucesivas conmemoraciones de las décadas han seguido generando comentarios y reflexiones aunque cada vez menores pues a la sociedad estos debates lo que le producen, en general, es un enorme bostezo.

Durante el período 1981-2013, hay un significativo silencio oficial con respecto a las orientaciones de algunas de las Conferencias Episcopales de 1968. Hay un silencio absoluto de estas orientaciones, por ejemplo, en el *Instrumentum laboris* de 1980, en las discusiones en el aula, en la exhortación postsinodal del Sínodo sobre la familia y en el Magisterio papal. Por otro lado, durante estos años fue clara la importancia de la aceptación sin fisuras de la HV como criterio para ser promovido al episcopado. La doctrina de la HV se volvió prácticamente indiscutible en muchos ámbitos eclesiales. No fue durante muchos años el diálogo abierto sobre estos temas. Lo que parece también claro es que se volvió a abrir de nuevo más ampliamente el debate bajo el pontificado de Benedicto XVI por sus declaraciones y escritos a propósito del Sida, del uso en contextos de prostitución o en una violación. Esa apertura fue realizada por la reflexión y ciertos desarrollos realizados por el propio pontífice. Toda historia de cincuenta años de palabras y silencios, de aperturas y cierres levantan ciertas preguntas: ¿Sabemos incluso hoy hablar con hondura de estos temas más allá del silencio o de la mera repetición de fórmulas? ¿Por qué incomoda tanto hablar de estos temas? ¿No desvelan nuestras dificultades para encontrar un lenguaje comprensible y adulto para hoy?

11. ¿No son los cincuenta años de la HV una oportunidad para realizar una hermenéutica más amplia de HV 14 que integre a mayor número de católicos?

En la Iglesia siempre ha habido pluralidad teológica en ciertas cuestiones. Tensiones y debates morales en la Iglesia ha habido ante la *Casti Connubii*³³, en el año 1918-19 tras la primera guerra mundial, entre laxos y rigoristas, entre Bañez y Molina, entre jesuitas y dominicos, entre

³³ Pío XI, carta enc. *Casti connubii* (31 diciembre 1930): AAS 22 (1930).

Cipriano y Tertuliano, entre Bernardo y Abelardo, entre san Anselmo y san Pedro Damiano. Lo cierto es que HV, en ciertos aspectos, empobreció el diálogo moral y la enseñanza teológica. Muchas facultades de teología en los temas de moral sexual se distanciaron aún más del mundo circundante fortaleciendo los muros con más altura y más contrafuertes más que abatir los muros como ya hace tiempo nos alentaba el joven teólogo von Balthasar.

La sociedad ha avanzado enormemente en muchos aspectos. Algunos positivos y algunos no tan positivos. La Iglesia, con su miedos y parálisis, le ha costado integrar muchas dimensiones positivas que los seres humanos y las ciencias humanas han descubierto sobre la afectividad y la sexualidad. En cuestiones de moral sexual el discurso predominante ha sido plantear ideales altos y resaltar las deficiencias de la realidad en una cierta dirección. Quizás la comprensión de los diversos modos y procesos de crecimiento, desarrollo, de humanización, la pluralidad de caminos en mitad de la densidad familiar, social y cultural de la vida sea una asignatura por profundizar.

12. ¿No son estos cincuenta años una oportunidad para profundizar en la tradición viva de la Iglesia y no para conservar y fosilizar una tradición del pasado?

Como afirma el papa al comienzo de su exhortación apostólica *Amoris laetitia*, tenemos “necesidad de seguir *profundizando con libertad algunas cuestiones doctrinales, morales, espirituales y pastorales*” (AL n. 3). Pero no sólo hay que profundizar sino también reformar algunas cuestiones que no son del todo evangélicas:

En su constante discernimiento, la Iglesia también puede llegar a reconocer *costumbres propias no directamente ligadas al núcleo del Evangelio*, algunas muy arraigadas a lo largo de la historia, que hoy ya no son interpretadas de la misma manera y cuyo mensaje no suele ser percibido adecuadamente. Pueden ser bellas, pero ahora no prestan el mismo servicio en orden a la transmisión del Evangelio. *No tengamos miedo a revisarlas*. Del mismo modo, hay normas o preceptos eclesiales que pueden haber sido muy eficaces en otras épocas, pero que ya no tienen la misma fuerza educativa como cauces de vida (EG 43).

La tradición de la Iglesia es un organismo vivo y lleno de fuerza del Espíritu y no un muerto con el que cargamos durante siglos, una losa, una piedra cada vez más pesada. La Iglesia llama a una fidelidad creativa al Evangelio y al Espíritu en cada época y no a repetir fórmulas. De hecho la valoración de la anticoncepción ha sido conceptualizada de forma diversa según épocas y documentos en los que ha influido enormemente la cultura del momento: contra natura, cuasi homicidio, desorden, magia y superstición, intrínsecamente deshonesto, como lenguaje falsificador del cuerpo, como pecado mortal, etc.³⁴. ¿Cuál es el mensaje vivo y lleno de vida que tenemos que trasladar hoy a nuestro tiempo desde nuestra tradición?

13. ¿No son estos cincuenta años una oportunidad para profundizar en el papel de la Escritura en las orientaciones morales de los fieles cristianos?

Todos sabemos los abusos que se han hecho de muchos textos leídos literalmente, sin contextualizar o de modo reductivo en moral. No hay ningún texto concreto que desarrolle una norma clara sobre la anticoncepción en la Escritura. Esto no significa que la Escritura no pueda arrojar luz sobre estos temas. El problema es que su luz no es una norma clara y precisa y menos una norma sobre ciertos métodos o ciertas prácticas sexuales.

Pero más allá de normas precisas, tenemos que descubrir en la Escritura valores evangélicos (vida, amor, cuidado, opción por los más vulnerables, fidelidad), historias de salvación y de crecimiento desde la dificultad, símbolos profundos, vidas ejemplares. La Biblia no puede ser mirada como una ruta definida o una guía precisa de viaje sino como una luz para el camino de la vida, como un farol que ilumina, como a María, a descubrir el rostro del Señor en mitad de las dificultades de la vida, en mitad de nuestras quebradas historias familiares (AL n. 30).

14. ¿No necesita la Iglesia tras los cincuenta años un diálogo más profundo con la ciencias experimentales y humanas?

³⁴ DE LA TORRE, *Humanae vitae 14: una propuesta desde Amoris laetitia*, cit., pp. 306-307. Un buen reflejo de esta tradición viva es todo el capítulo 1 de la obra.

El *Cardenal Suenens* señaló en el aula conciliar:

El segundo trabajo de la Comisión [pontificia sobre la regulación de la natalidad] se sitúa en la línea del progreso científico y del conocimiento más ahondado de la ética natural. La Comisión deberá examinar si la doctrina clásica, sobre todo la de los manuales, tiene suficientemente en cuenta los nuevos datos de la ciencia actual. Se ha adelantado mucho desde Aristóteles, y hemos descubierto la complejidad de lo real donde lo biológico se interfiere con lo psicológico, lo consciente con lo inconsciente. Se descubren constantemente nuevas posibilidades, así como su poder de dirigir el curso de la naturaleza. De donde se deduce un conocimiento más profundo de la unidad del hombre, tanto en su ser en cuanto espíritu encarnado como en el dinamismo de toda su vida, unidad que es como el centro de la antropología tomista. De ello se sigue igualmente una apreciación más exacta de su poder razonable sobre el mundo que le está confiado. ¿Quién no ve que de este modo nos veremos quizá conducidos a unas investigaciones posteriores sobre la cuestión de lo que es “acorde o contrario a la naturaleza”? Sigamos los procesos de la ciencia. Os ruego, padres, que evitemos un nuevo “proceso Galileo”. Con uno le basta a la Iglesia³⁵.

¿Qué diálogo hemos realizado con las ciencias que trabajan sobre la sexualidad? ¿Hemos integrado todas las dimensiones positivas de la sexualidad aprendidas en el siglo XX y que no tienen marcha atrás? ¿Hemos reconocido profundamente el valor positivo de la sexualidad (frente a una visión pecaminosa), el valor de comunicación (más allá de la mera genitalidad), el valor de la sexualidad en todas las edades (más allá del matrimonio), el valor de diferentes modos de vivir la sexualidad y la orientación sexual (frente a la única atención a la heterosexualidad), los datos científicos sobre la fecundidad y el placer sexual (frente a un acercamiento precientífico y moralizante)? ¿Se habla desde una visión positiva y gozosa de la sexualidad o sigue predominando la sospecha? Sin duda las palabras positivas del papa Francisco en *Amoris laetitia* han sido un paso adelante: la sexualidad es un regalo (AL n. 150), un don de Dios que embellece el encuentro (AL n. 152) y un símbolo de la unión de Dios con el ser humano (AL n. 142).

³⁵ Citado en «La Documentation Catholique» 61 (1964) col. 1607.

15. ¿No es el momento de profundizar el Concilio y los acuerdos allí encontrados? ¿No es el momento de subrayar lo que nos une?

El Concilio, en la *Gaudium et spes* 50, señaló con claridad un conjunto de criterios basados en cuatro palabras centrales: responsabilidad, acuerdo común, conciencia y discernimiento.

Por eso, con *responsabilidad* humana y cristiana cumplirán su misión y con dócil reverencia hacia Dios se esforzarán ambos, de *común acuerdo y común esfuerzo, por formarse un juicio recto*, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, *discerniendo las circunstancias* de los tiempos y del estado de vida tanto materiales como espirituales, y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la propia Iglesia. Este juicio, en último término deben formarlo ante Dios los esposos personalmente. En su modo de obrar, los esposos cristianos sean conscientes de que no pueden proceder a su antojo, sino que *siempre deben regirse por la conciencia*, la cual ha de ajustarse a la ley divina misma, dóciles al Magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente esa ley a la luz del Evangelio.

El momento actual, cincuenta años después de HV, es un momento privilegiado para recibir más profundamente el Concilio. Con Francisco se ha iniciado una nueva fase de recepción del Concilio³⁶ y de GS 50. De hecho, podemos decir que este texto es el centro de la recepción de *Amoris Laetitia*. Sobre el fundamento de GS 50 se abordan los temas referidos a la HV. La lectura que hace AL de HV se hace desde GS 50 como se puede ver que lo subrayado de HV en AL son los criterios de GS 50.

16. ¿No es el momento de otorgar un mayor papel a la conciencia en estos temas que afectan al lecho conyugal, al cuerpo humano y la fecundidad sin dejar de valorar las orientaciones del Magisterio?

Pablo VI en la HV señaló con énfasis la importancia del Magisterio (cf. n. 19). A los teólogos morales les invita a que expongan «sin ambigüedades la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio» y sean «los primeros en dar ejemplo de obsequio leal, interna y externamente, al

³⁶ Cf. KASPER, *El mensaje de Amoris laetitia*, cit., p. 30.

Magisterio de la Iglesia. Tal obsequio, bien lo sabéis, es obligatorio no sólo por las razones aducidas, sino sobre todo por razón de la luz del Espíritu Santo, de la cual están particularmente asistidos los Pastores de la Iglesia para ilustrar la verdad» (n. 28). Juan Pablo II, en *Familiaris consortio*³⁷, volvió a insistir en el papel del Magisterio. En 1988, dirigiéndose al II Congreso Internacional de Teología Moral, señaló:

Ya que el Magisterio de la Iglesia ha sido instituido por Cristo el Señor para iluminar la conciencia, apelar a esta conciencia precisamente para contestar la verdad de cuanto enseña el Magisterio comporta el rechazo de la concepción católica de dicho Magisterio y de la conciencia moral. Hablar de la inviolable dignidad de la conciencia, sin ulteriores especificaciones, conlleva el riesgo de graves errores [...]. No se puede decir que un fiel ha realizado una diligente búsqueda de la verdad si no tiene en cuenta lo que el Magisterio enseña; si, equiparándolo a cualquier otra fuente de conocimiento, él se constituye en su juez; si, en la duda, sigue más bien su propia opinión o la de los teólogos, prefiriéndola a la enseñanza cierta del Magisterio³⁸.

En ese mismo discurso, afirmó con una claridad y rotundidad como quizá no volvió a hacer nunca más:

Pablo VI, calificando el acto contraceptivo como intrínsecamente ilícito, ha pretendido enseñar que la norma moral es tal que *no admite excepciones*: ninguna circunstancia personal o social ha podido jamás, ni puede, ni podrá hacer en sí mismo ordenado un semejante acto... *No se trata, en efecto, de una doctrina inventada por el hombre; ella ha sido inscrita por la mano creadora de Dios en la naturaleza misma de la persona humana y ha sido confirmada por él en la revelación. Ponerla en discusión, por tanto, equivale a negar a Dios mismo la obediencia de nuestra inteligencia*. Equivale a preferir el resplandor de nuestra razón a la luz de la Sabiduría Divina, cayendo, así en la oscuridad del error y acabando por hacer mella en otros puntos fundamentales de la doctrina cristiana³⁹.

Con el magisterio de Juan Pablo II se refuerza el papel del magisterio pontificio en diversos documentos de esta época: la instrucción *Donum*

³⁷ JUAN PABLO II, exhort. ap. *Familiaris consortio* (22 noviembre 1981): AAS 74 (1982).

³⁸ ID., *discurso a los participantes en el II Congreso internacional de teología moral*, cit., p. 9, n. 4.

³⁹ *Ibid.*, p. 9, n. 5.

veritatis, sobre la vocación del teólogo (1990); la encíclica *Veritatis splendor* (1993); el *motu proprio* «*Apostolos suos*» (1998), que regula la capacidad magisterial de las Conferencias episcopales; y el *motu proprio* «*Ad tuendam fidem*» (1998). Reconociendo que una visión estrecha de la conciencia, contrapuesta al Magisterio, no es católica, sí que es, para muchos una tarea ineludible hoy, resituar la conciencia en sus dimensiones positivas en el edificio moral de la Iglesia como ha afirmado la tradición moral de la Iglesia. Como afirma el papa Francisco:

También nos cuesta dejar espacio a la conciencia de los fieles, que muchas veces responden lo mejor posible al Evangelio en medio de sus límites y pueden desarrollar su propio discernimiento ante situaciones donde se rompen todos los esquemas. Estamos llamados a formar las conciencias, pero no a pretender sustituirlas (AL n. 37).

La conciencia no es un tema menor en AL. Aparece veintinueve veces. Pero no es la conciencia moderna sino la conciencia que busca lo que quiere Dios de nosotros, la que busca en el interior los movimientos del Espíritu y hacia donde nos llevan. Es una conciencia que busca, orante, humilde, que diálogo, que escucha dócilmente al Magisterio, que se abre a la Palabra, que se deja acompañar, que discierne, que se descubre iluminada por Dios en mitad de la fragilidad.

17. **¿No es el momento de proseguir el camino emprendido por algunas conferencias episcopales en 1968 y 1969 de una hermenéutica más integradora del magisterio papal con las inquietudes y conciencia de los fieles?**

En toda la Iglesia se hizo un gran esfuerzo de discernimiento pastoral para explicar y aplicar la doctrina de Pablo VI. El realismo y la prudencia pastoral de los obispos se hicieron presentes nada más ser publicada la HV. Más de cuarenta Conferencias Episcopales se hicieron eco de la encíclica⁴⁰. Dentro de estas conferencias, a juicio del jesuita Marcelino

⁴⁰ Cf. M. ZALBA, *Las conferencias episcopales ante la Humanae vitae*, Cio Madrid, 1971; É. HAMEL, *Para una reflexión católica sobre la encíclica "Humanae vitae"*. *Qué piensa en realidad el episcopado católico sobre la "Humanae vitae"*, en AA.VV., *Theologia Xaveriana*, vol. XIX, pp. 48-134; (en italiano: *Periódica*, vol. 58, fasc. 2-3, pp. 243-349, Università Gregoriana).

Zalba⁴¹, hubo un grupo poco numeroso preocupado sensiblemente por la situación difícil de los fieles y por impedir que se rebelen contra la declaración: hablan de la conciencia, refieren a lo más general, recuerdan el error posible del magisterio, los conflictos de deberes (canadiense, francesa). También Zalba señala otro grupo de conferencias episcopales que expresan la doctrina y se preocupan por la pastoral práctica, las situaciones individuales o socializadas, los silencios discretos para no convertir en pecado formal lo que habría sido solo pecado material, la condición de cada fiel en el tribunal de la penitencia (Italia, Inglaterra y Suiza). Hamel, un gran estudioso de estas declaraciones, señala como estos escritos pretenden aportar un complemento doctrinal, enmarcándolas en una síntesis superior, donde encuentran su lugar la doctrina tradicional de la conciencia cristiana, sus deberes y sus funciones y los principios para sopesar la culpabilidad. Este sentido pastoral hizo que las declaraciones pretendieran ilustrar en forma explícita y completar las orientaciones pastorales, que por fuerza se mantenían en un plano general en la encíclica, descendiendo a los datos más concretos, a los problemas nacionales o locales. También, estos documentos, dentro del respeto a la conciencia individual, intentan una mejor comprensión de la encíclica, para conservar la paz del espíritu o para reencontrarla. Finalmente estos escritos proporcionan a los sacerdotes orientaciones más concretas para el ministerio y suministran algunas normas a los sacerdotes y teólogos en relación al régimen de la propia conciencia y la enseñanza de la doctrina de la Iglesia⁴².

Estas Conferencias Episcopales lograron configurar un magisterio integrador del Magisterio papal y de las inquietudes de los fieles. Ese camino para muchos es revelador de una hermenéutica más amplia que sin duda tanto Benedicto XVI como el papa Francisco han continuado.

18. ¿No es el momento de seguir la indicación del propio Pablo VI de realizar una hermenéutica más amplia, orgánica y sintética?

El 31 de julio de 1968 en la audiencia general en Castelgandolfo, Pablo VI afirmó de modo muy personal que HV “es sobre todo, la

⁴¹ Cf. ZALBA, *Las conferencias episcopales ante la Humanae vitae*, cit., pp. 186-187.

⁴² Cf. HAMEL, *Para una reflexión católica sobre la encíclica “Humanae vitae”*, cit., pp. 115-117.

presentación positiva de la moralidad conyugal”. También señaló con claridad:

Es el esclarecimiento de un capítulo fundamental de la vida personal, conyugal, familiar y social del hombre, pero *no es un tratado completo* de lo que se refiere al ser humano en el campo del matrimonio, de la familia, de la honestidad de las costumbres, campo inmenso al cual el magisterio de la Iglesia podrá y deberá regresar con *un diseño más amplio, orgánico y sintético*⁴³.

J. R. Queen, arzobispo de San Francisco, en su primera intervención en el Sínodo de los obispos de 1980 – ora I– subrayó los problemas de recepción eclesial que estaba teniendo la HV. En nombre de su conferencia episcopal indicó que existían tres posturas ante la HV: silencio, asentimiento y disenso. La otra posibilidad, todavía no suficientemente explorada, era la de una exposición doctrinal mucho más amplia, orgánica y sintética que la realizada hasta entonces. «Para que ello fuera factible sugirió elaborar la doctrina de la transmisión responsable de la vida, promover los diálogos entre los teólogos y la Santa Sede, favorecer una comprensión más clara de la evolución dogmática y moral, y discernir la forma y el contenido del disenso en la Iglesia»⁴⁴. En la segunda intervención - escrita - se apoyó de nuevo en la alocución del 31 de julio de 1968 de Pablo VI sobre la conveniencia de una exposición “más completa, orgánica y sintética”.

El papa Benedicto XVI en varias ocasiones ha afirmado la necesidad de una mirada más amplia y abarcadora, sobre todo en el lenguaje y la antropología⁴⁵. En 1995 ya abogaba por subrayar las grandes intenciones de la Iglesia (los hijos son un don, la vinculación sexualidad y procreación y necesidad de cambiar los modos de vida). En el año 2008, a propósito de los cuarenta años de la HV defendió que el criterio central para entrar era el amor y realizó sobre todo una reflexión amplia del acto conyugal y una denuncia de la cultura tecnocrática y del tener⁴⁶.

El P. Lombardi, en un comunicado del 21 de noviembre de 2010, a propósito de las palabras de Benedicto XVI en su libro *Luz del mundo* de

⁴³ PAOLO VI, *Insegnamenti*, vol. VI [1968], LEV, Città del Vaticano 1997, pp. 869-874.

⁴⁴ J. M. GORDO, *Estuve divorciado y me acogisteis*, PPC, Madrid 2016, p. 31.

⁴⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid 1995, pp. 122-123.

⁴⁶ Cf. DE LA TORRE, *Humanae vitae 14: una propuesta desde Amoris laetitia*, cit., pp. 224-234.

2010, en que afirmaba que «en el caso de los hombres dedicados a la prostitución, para quienes la anticoncepción no es un asunto central, los métodos de control de natalidad no constituyen una solución inmoral [...] con el propósito de reducir la infección... pudiendo ser esto un primer acto de moralización»⁴⁷, señaló con claridad:

Benedicto XVI nos ofrece, por tanto, con valentía, una contribución importante para aclarar y profundizar una cuestión debatida desde hace tiempo. “Es una contribución original - indica -, pues por una parte mantiene la fidelidad a los principios morales y demuestra lucidez a la hora de rechazar un camino ilusorio, como la ‘confianza en el preservativo’ y, por otra parte, manifiesta, sin embargo, una *visión comprensiva y de amplias miras, atenta a descubrir los pequeños pasos* - aunque sean solo iniciales y todavía confusos - de una humanidad con frecuencia muy pobre, espiritual y culturalmente, hacia un ejercicio más humano y responsable de la sexualidad”. En referencia, en concreto, a las palabras que el papa pronunció en su viaje a África, su portavoz aclara que con esta nueva intervención el sucesor de Pedro “confirma con claridad que en esa ocasión no había querido tomar posición sobre el problema de los preservativos en general, sino que había querido afirmar con fuerza que el problema del sida no se puede resolver únicamente con la distribución de preservativos, pues *es necesario hacer mucho más: prevenir, educar, ayudar, aconsejar, estar junto a las personas, ya sea para que no enfermen, ya sea porque han enfermado*”⁴⁸.

En la *Relatio ante disceptationem* (6.10.2014) no se habló sobre la anticoncepción pero se señaló que es importante proponer de *forma positiva el mensaje de la HV a través de una hermenéutica histórica* adecuada, que sepa captar los factores históricos y las preocupaciones que han sostenido la redacción de Pablo VI. Se citaron explícitamente sus palabras del 31-7-1968: la HV «no es una exposición completa de todo lo relativo al ser humano en el campo del matrimonio [...] podrá volver con un *diseño más amplio, orgánico y sintético*»⁴⁹.

⁴⁷ BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*, Herder, Barcelona 2010, p. 132. ID., *Últimas conversaciones con Peter Seewald*, Mensajero, Bilbao 2016, p. 199.

⁴⁸ Citado en <https://es.zenit.org/articles/nota-vaticana-sobre-las-palabras-del-papa-y-el-preservativo/>.

⁴⁹ PABLO VI, audiencia, *La premessa, i motivi, le finalità dell'Enciclica «Humanae vitae»* (31 julio 1968), Castelgandolfo, en PAOLO VI, *Insegnamenti*, vol. VI, cit. nn. 869-874.

En definitiva, podemos afirmar que el Espíritu está alentando desde hace años para que en estos temas hagamos una hermenéutica más positiva y más amplia, sintética y orgánica.

19. ¿No es la *Amoris laetitia* una respuesta del espíritu al deseo de Pablo VI de realizar una hermenéutica más amplia, orgánica y sintética?

AL realiza una *hermenéutica amplia* pues desarrolla una mirada sobre las diversas situaciones sociales y económicas (capítulo 2), sobre las dificultades, limitaciones y crisis en el amor cotidiano y real tanto desde un punto de vista humano (capítulo 4) como desde la perspectiva cristiana y pastoral (capítulo 6), sobre la fecundidad amplia y la solidaridad entre familias (capítulo 5), sobre la necesidad de una acogida de la vida que nace en mitad de situaciones difíciles (capítulo 5) y sobre la educación en general y de los afectos y la sexualidad en particular (capítulo 7).

AL desarrolla una *hermenéutica más orgánica* pues utiliza términos más dinámicos y llenos de vida como conciencia, discernimiento, camino, plenitud, gradualidad, acompañamiento, integración, misericordia, fragilidad, vulnerabilidad, ternura, alegría. Son palabras además que asociamos más directamente a la forma de acercarse Jesús. Lo normativo pasa claramente a un segundo término. «Un pastor no puede sentirse satisfecho solo aplicando leyes morales [...] como si fueran rocas que se lanzan» (n. 304). No se puede «pretender resolver todo aplicando normativas generales» (n. 2). Hay que ir más allá de la denuncia de males y de imponer normas (n. 35). No hay que quedarse en un anuncio meramente teórico, ni solamente presentar normas, sino proponer valores, denunciar condicionamientos culturales, sociales, políticos y económicos (n. 201).

AL realiza una *hermenéutica más sintética*. AL sólo en cinco ocasiones cita la HV. En esos números (nn. 68, 80, 82, 154, 222) y en las seis referencias no hay referencias a lo normativo sino a criterios: respeto dignidad, conciencia, decisión mutua (no imposición), apertura, generosidad, paternidad responsable, no una mentalidad hostil a la vida, promover métodos naturales, etc. Por otro lado, el papa en estos números se refiere a lo aprobado por el Sínodo. Son casi siempre citas el propio Sínodo. En estas cuestiones Francisco parece dejar hablar al Sínodo y lo allí debatido.

AL realiza una hermenéutica más sintética pues profundiza al poner en el centro de su exhortación el amor, en el centro de su escrito el amor. Es el precioso capítulo cuarto. Es el fundamento de la alegría. Es todo un tratado sobre el amor mutuo. No es el amor romántico sino el amor en transitivo, a otra persona concreta en una situación concreta y limitada. El papa recoge las aportaciones del Aquinate, Sertillanges, Marcel, Pieper, Fromm y otros muchos que no cita acercándose a las mejores experiencias del pensamiento, de la filosofía, de la literatura, de la poesía y del cine.

20. ¿No ilustran los cincuenta años de la HV un buen ejemplo de por qué algunas personas se resisten al espíritu, al espíritu que llama a reformar y cambiar algunas cuestiones en la Iglesia?

La historia de estos cincuenta años muestra con claridad las influencias de la Curia y de unos pocos cardenales en la toma de algunas decisiones. En los famosos *modus* de Pablo VI y en la HV encontramos influencias notables que tuvieron fácil acceso al papa Montini (Ottaviani, Lio, Ford). En algunas actitudes de estos cardenales o asesores había mucho miedo a cambiar, a abrirse al mundo, a estar equivocados en algún punto.

El Espíritu es el que puede unir lo diverso, ayudar a vivir en unidad en la diversidad, vivir en una diversidad reconciliada (AL n. 139) en un tema como el abordado por la *Humanae vitae* donde hay, a veces, posturas muy diferentes.

Lo que no hay duda es que el Espíritu no está quieto y que está en permanente diálogo con la Iglesia renovándola por dentro en su caminar en distintas épocas y documentos, donde aparecen diferencias de acento y desarrollo. En la tradición viva de la Iglesia, en el proceso de transmisión nada queda concluido ni por un Concilio ni por un determinado pontificado. El Espíritu Santo nos guía hacia la verdad plena hasta el final de los tiempos (Jn 16, 13). Esta comunicación del Espíritu a la Iglesia no queda concluida, petrificada, solidificada, congelada en un momento. Con el pontificado del papa Francisco se ha iniciado una nueva fase de la recepción del Concilio y de los pontificados anteriores para transmitir al futuro con fidelidad creadora lo recibido⁵⁰. Hoy vivimos un gran momento

⁵⁰ Cf. KASPER, *El mensaje de Amoris laetitia. Un debate fraterno*, cit., pp. 30-31 (nota 9).

del Espíritu en el que tenemos que descubrir la mano del Espíritu en lo nuevo que acontece.

Kevin Farrell, el cardenal encargado del nuevo Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida, comentó que *Amoris laetitia* es básicamente «el Espíritu Santo hablándonos a nosotros. ¿Creemos que el Espíritu Santo no estaba allí en el primer Sínodo? ¿Creemos que él no estaba en el segundo Sínodo? ¿Creemos que él no inspiró a nuestro Santo Padre, el Papa Francisco, a escribir este documento?»⁵¹. Muchas de las resistencias son resistencias al Espíritu, a un Espíritu que trae novedad y cambio para un mundo nuevo y en cambio.

Conclusión. Hacia nuevos equilibrios

La cuestión de fondo es si la Iglesia tiene en la esfera pública y privada buscar mayor relevancia moral, social y política para sus propuestas de verdades innegociables o tiene que plantear un nuevo modo de presencia en un mundo cada vez más plural donde la fe no puede darse como presupuesta y donde la escucha y el aprendizaje moral se entienden de un modo menos jerárquico, menos estático y menos teórico.

Urgen en estos temas encontrar nuevos equilibrios. *Evangelii gaudium* nos ha dado las claves esenciales para re-equilibrar y renovar nuestra moral sexual.

en el anuncio del Evangelio es necesario que haya una *adecuada proporción*. Esta se advierte en la frecuencia con que se mencionan algunos temas y en los acentos que se ponen en la predicación. Por ejemplo, si un párroco a lo largo de un año litúrgico habla diez veces sobre la templanza, y solo dos o tres veces sobre la caridad o la justicia, se produce una *desproporción* (EG 38).

Como afirmó Francisco en la entrevista al P. Antonio Spadaro al comienzo de su pontificado:

Las enseñanzas de la Iglesia, sean dogmáticas o morales, no son todas equivalentes. Una pastoral misionera no se obsesiona por transmitir de modo desestructurado un conjunto de doctrina para imponerlas

⁵¹ J. J. MCELWEE, *New Cardinal Farrell: Amoris laetitia is the Holy Spirit speaking*, en «National Catholic Reporter», (14 October 2016).

insistentemente. El anuncio misionero se concentra en lo esencial, en lo necesario, que, por otra parte es lo que más apasiona y atrae, es lo que hace arder el corazón, como a los discípulos de Emaús». «Tenemos, por tanto, que *encontrar un nuevo equilibrio, porque de otra manera el edificio moral de la Iglesia corre el peligro de caer como un castillo de naipes, de perder la frescura y el perfume del Evangelio*. La propuesta evangélica debe ser más sencilla, más profunda e irradiante. Solo de esta propuesta surgen luego las consecuencias morales.

Todos sabemos la desproporción de la dimensión sexual en algunos contextos y momentos de nuestra historia. Es el momento, siguiendo los criterios de *Evangelii gaudium* de volver al centro, al Evangelio y de recuperar ciertos equilibrios:

Concentrarse en lo esencial (n. 35). Volver al Evangelio (n. 11).
 Jerarquía de verdades morales (n. 36).
 Adecuada proporción (n. 38), equilibrio.
 No insistir en lo secundario (n. 34).
 Pocos mandatos (n. 43).
 Primacía del amor y la misericordia (n. 37).
 Primacía de la gracia sobre la ley, de Jesucristo sobre la Iglesia, de la Palabra sobre el Papa (n. 38).

¿Qué implica esto a la luz de los cincuenta años de la HV y a la luz de AL?

Primero: escuchar. El papa ha preguntado antes de los dos sínodos sobre la familia. El papa ha escuchado en el Sínodo. El magisterio lo primero que tiene que hacer es ser oyente, escuchante de la palabra, de la tradición, de la liturgia, de la fe del pueblo de Dios. Los obispos tienen que aprender a escuchar. El pueblo de Dios tiene que aprender a escuchar. Todos escuchar al Espíritu y a las personas concretas.

Segundo: la persona concreta. AL acude sin rubor a la filosofía, literatura, cine, sociología, psicología más que a la ley natural. AL parte del ser humano concreto y no de una antropología abstracta, parte de los contextos y limitaciones de modo inductivo y no desde ideales y principios deductivamente. La intuición fundamental del papa es que cada persona, en cada situación, por muy compleja que sea, es alcanzada y atraída por

Dios que le ofrece siempre un camino para acercarse y unirse más a él (cf. EG nn. 112-113).

Tercero: lenguaje positivo. «Por algo será que un amor sin placer ni pasión no es suficiente para simbolizar la unión del corazón humano con Dios» (AL n. 142). «Dios mismo creó la sexualidad que es un regalo maravilloso para sus criaturas» (AL n. 150). La dimensión erótica del amor es como un «don de Dios que embellece el encuentro de los esposos» (AL n. 152). No tener miedo de la alegría, del gozo, de la pasión.

Cuarto: educar los afectos. AL está profundamente vinculada a la educación de las emociones y la educación sexual. La educación de las pasiones y la sexualidad supone ayudar a *madurar la espontaneidad, a discernir los impulsos del corazón, “humanizar los impulsos”* (AL n. 151).

Quinto: fecundidad ampliada. En la quinta parte de AL la fecundidad no está centrada en el lecho conyugal sino en el amor de la pareja, en el proyecto de pareja, en la vida amplia de la familia, de la sociedad y de la Iglesia con una preocupación especial por los más vulnerables y desfavorecidos. AL nos devuelve a la mirada amplia de los criterios de discernimiento de la pareja de GS 50.

Sexto: subrayar lo compartido. Hay unos criterios compartidos que son subrayados en AL y que vienen de GS y Sínodo. Hay una remisión a los ámbitos más de comunión. Hay una recepción compartida de HV 9-13. AL es resultado de un proceso de consenso en la Iglesia y de realización de la sinodalidad. AL subraya sólo lo que nos une y es central. AL subraya la continuidad con lo mejor de la HV.

Séptimo: superar un paradigma normativo. En situaciones complejas es difícil encontrar una norma universal (cf. n. 298). Francisco no da una norma sino abre un camino, una puerta, un proceso. Las normas no pueden extenderse demasiado, de modo rigorista y casuista, a la complejidad de ciertas situaciones. La solución no es ni una norma antigua, ni nuevas normas.

Octavo: aprender a guardar silencio. AL guarda silencio sobre la anticoncepción artificial. El Sínodo y AL guardan silencio sobre la anticoncepción artificial para insistir en los elementos centrales de la

doctrina. Ese silencio es un silencio discernido. Es un silencio respetuoso que quiere ser luz para un tema eclesialmente debatido. El Espíritu llama hoy a no volver sobre cuestiones que hacen daño y no ha habido clara recepción.

Noveno: integrar otros caminos. AL ofrece una interpretación amplia de HV como pedía Pablo VI y permite afirmar que hoy la norma de la HV 14 no representa toda la totalidad de la doctrina católica. Sólo es una buena noticia para una minoría de católicos. Por otro lado, muchos fieles cristianos han hecho su *discernimiento propio* en estos temas hace tiempo en una dirección diferente ya sea en la práctica, ya sea en su comprensión. No hay una recepción clara de la doctrina de HV 14.

HV 14 hoy no representa la totalidad de la doctrina católica. Es doctrina católica pero no es toda la doctrina católica. De ahí la necesidad de integrar otros caminos siguiendo el espíritu de algunas Conferencias episcopales de 1968. El papa y los dos sínodos con sus silencios y sus palabras han ampliado y hecho más amplia la Iglesia, han integrado a muchos, la han hecho más católica.

Décimo: modelos de integración. Estos cincuenta años son un buen momento para recordar esos espacios de escucha, apertura e integración que ha habido: la Comisión nombrada por Juan XXIII y ampliada por Pablo VI, la Comisión preparatoria para la redacción de la *Gaudium et Spes*, los documentos de algunas conferencias episcopales (en 1968 y 2014), algunas reflexiones teológicas postconciliares y la inigualable exhortación apostólica del papa Francisco *Amoris laetitia*.

La fidelidad al espíritu de la HV implicaba saber también de sus límites, como bien puso de manifiesto Pablo VI, y estar dispuesto a ir más allá en algunos puntos. Estos cincuenta años son un momento para recordar a los que tuvieron el coraje para ir más allá y encontrar gracia y salvación más allá de la norma.

Francisco Javier de la Torre Díaz
Universidad Pontificia Comillas 3
28049 Madrid, España
jtorre@comillas.edu

Abstract

Los cincuenta años de la *Humanae vitae* levantan muchas preguntas que pueden resultar de aprendizaje para la renovación de una adecuada teología moral en el campo de la sexualidad.

I cinquant'anni dell'*Humanae vitae* sollevano molti interrogativi che possono risultare comprensibili per il rinnovo di un'adeguata teologia morale nel campo della sessualità.

The fiftieth anniversary of *Humanae vitae* raises many questions that may be understandable for the renewal of an adequate moral theology in the field of sexuality.

Palabras clave

Humanae vitae, aprendizaje, renovación, sexualidad, teología moral.

Parole chiave

Humanae vitae, comprensione, rinnovamento, sessualità, teologia morale.

Keywords

Humanae vitae, understanding, renewal, sexuality, moral theology.



SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI



GIOVANNI BATTISTA, IL GRANDE INIZIATORE

Étienne Nodet*

Introduzione

Giovanni Battista è un personaggio essenziale del Nuovo Testamento non solo come precursore di Gesù, ma anche per il suo battesimo, che si propagò ampiamente oltre confini e che è all'origine del battesimo cristiano. Altre fonti antiche, indipendenti dai Vangeli¹, ne parlano da angolazioni differenti: in primo luogo il sacerdote giudeo Giuseppe Flavio (37-96 d.C.), l'unico storico della Giudea di cui ci restano testi integri; poi quanto possiamo evincere dalle vicende del personaggio di Simon Mago, che all'epoca fu il più celebre discepolo di Giovanni il Battista. Il presente contributo esamina dapprima queste fonti in cui però Giovanni e il suo battesimo non rivestono una importanza decisiva, per poi delucidare alcuni dati e indizi del Nuovo Testamento. Successivamente affronteremo il IV Vangelo e infine i Sinottici². Nel complesso il risultato è che il personaggio di Giovanni, assai rielaborato in una prospettiva cristiana, è relativamente non facile da circoscrivere, e che le tradizioni su di lui sono state molto creative.

1. Giuseppe Flavio su Giovanni Battista

Lo storico Giuseppe Flavio parla nelle sue opere del Battista in due maniere contraddittorie: in un caso il Battista è di gran lunga anteriore a Gesù, mentre nell'altro gli è nettamente posteriore. Questo secondo caso,

* Docente di Nuovo Testamento, letteratura intertestamentaria e scritti flaviani presso l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. La presente traduzione italiana dell'originale francese è del prof. Antonio Nepi docente di Sacra Scrittura presso l'Istituto Teologico Marchigiano. Ringraziamo il prof. Nodet e l'ed. Gabalda, per il contributo.

¹ Sorvoliamo sui racconti più tardivi, in quanto dipendenti da una prospettiva cristiana. cf. A. BERNHARD, *The Life and Martyrdom of John the Baptist. A Translation and Introduction*, in T. BURKE and B. LANDAU eds., *New Testament Apocrypha. More Noncanonical Scriptures, Volume One*, Eerdmans, Grand Rapids 2016, pp. 247-267.

² La loro redazione finale va situata dopo Giuseppe Flavio; cf. É NODET, *Synoptiques et Actes. Quels textes primitifs?*, Peeters, Paris-Leuven 2014 (CRB 82), pp. 10-18.

il più noto, si trova in una notizia delle sue *Antichità Giudaiche* (*AJ*), opera pubblicata nel 93; tale ragguaglio però si situa in un contesto di agitazioni, che obbliga a risalire sino a Erode il Grande. Dopo la morte di Erode nel 4 a.C., la sua Giudea ingrandita fu divisa dall'imperatore Augusto fra i suoi tre figli sopravvissuti: Archelao, diventato etnarca, ricevette la Giudea e la Samaria, ma su istanza degli abitanti fu cacciato nel 6 e rimpiazzato da una amministrazione romana diretta da prefetti con sovranità assoluta, di cui il più celebre fu Pilato. Erode Antipa, con il titolo di tetrarca, ottenne la Galilea e una zona della Transgiordania (Perea), sino alla fortezza di Macheronte, che sovrastava il mar Morto; egli si creò una capitale, Tiberiade. Infine un gruppo di regioni disperate ad est e nord del Lago di Tiberiade formarono la "tetrarchia di Filippo", con capitale Cesarea (di Filippo) vicina a Paneion, presso una sorgente del Giordano.

Più tardi, scatenata da un litigio di frontiera in Transgiordania, vi fu una guerra tra il re nabateo Areta IV (9-40 c.ca) ed Antipa. Costui, *cliens* di Roma, fu sconfitto e l'imperatore Tiberio ordinò a Vitellio, governatore di Siria (35-39), di muovere guerra ad Areta (*AJ* 18:113-115); la campagna però fu bruscamente interrotta dalla morte di Tiberio nel 37 (§§ 120-124). Giuseppe Flavio fornisce un'altra causa della guerra: Antipa aveva sposato una figlia di Areta, ma costei era fuggita in segreto da Macheronte per raggiungere suo padre a Petra, quando aveva saputo che Antipa progettava d'abbandonarla per l'ambiziosa Erodiade, che era stata la sposa del tetrarca Filippo. Quest'ultimo era morto senza figli nel 34 e il suo territorio era stato inglobato nella provincia di Siria. Ora è proprio nel momento della campagna di Vitellio che troviamo inserita la notizia su Giovanni Battista:

Ad alcuni dei Giudei parve che l'armata di Erode [Antipa] fosse stata annientata da Dio, che del tutto giustamente l'aveva punito, per vendicare Giovanni soprannominato Battista. Erode, infatti, aveva fatto uccidere quest'uomo buono che esortava i Giudei a coltivare la virtù [ossia] a praticare la giustizia gli uni verso gli altri e la pietà verso Dio, al fine di prendere parte al battesimo. Solo così il battesimo gli sembrava gradito, se essi lo usavano non per il perdono di alcune colpe, ma per la purificazione del corpo, dopo che le loro erano state previamente purificate con la giustizia. Molti si radunarono intorno a lui, infatti lo esaltavano al massimo livello quando ascoltavano le sue parole. Erode, temendo che un tale fascino sulla gente potesse sfociare in qualche sedizione, giacché sembravano pronti a seguire in tutto le sue direttive, ritenne preferibile sbarazzarsene prima che capitasse un imprevisto a causa di costui, piuttosto che cambiare opinione colto di sorpresa da un brusco

avvenimento. E così, dunque, a cagione dei sospetti di Erode, Giovanni fu catturato e inviato a Macheronte, la fortezza precedentemente menzionata; là venne ucciso. I Giudei erano del parere che la catastrofe piombò sull'armata per vendicare Giovanni, poiché Dio voleva infliggere un castigo ad Erode (*AJ* 18:116-119).

Questo racconto, sovraccarico eppure poco documentato, suggerisce che la morte di Giovanni è recente, poco prima del 37. La descrizione del suo battesimo è molto chiara: appare come il compiuto percorso di una purificazione perfetta dell'anima, fondata sul duplice comandamento dell'amore di Dio e del prossimo, che richiama la pedagogia essena di ammissione, come risulta descritta dallo stesso Giuseppe Flavio nella *Guerra Giudaica* (2:137-138). Tuttavia la differenza più saliente sta nel disinteresse - dopo il battesimo - per questioni di purezza legale (cf. oltre § IV), che poteva attirare un gran numero di futuri adepti, se il messaggio era seducente. In effetti, si può distinguere tra una cerchia di discepoli e un movimento popolare, che poteva suscitare tumulti. La cosa valeva anche per Gesù che, accanto a un gruppo limitato di discepoli, era popolare al punto che le autorità giudaiche temevano una repressione dei Romani, per cui era prudente far sparire il sobillatore (cf. *Gv* 11,49-50).

Tuttavia la minaccia di sedizione è imprecisa, per due ragioni: da una parte non si discerne nel Battista un messaggio popolare, dall'altra, la minaccia suppone che Giovanni operasse nella giurisdizione di Erode Antipa, o in Galilea, o al di là del Giordano: questo non concorda con l'indicazione di *Mt* 3,5, secondo cui egli attirava «tutta Gerusalemme e tutta la Giudea», vale a dire il territorio di Archelao, o eventualmente del prefetto romano dopo il 6. Più in generale il racconto di Giuseppe Flavio appare incompatibile con i vangeli su due altri punti: da un lato la morte di Giovanni risulta posteriore a quella di Gesù, di cui Giuseppe ha brevemente parlato bene poco prima (*AJ* 18:63); dall'altro, secondo la legge del levirato, Antipa doveva sposare Erodiade, la moglie di suo fratello morto privo di figli, per dargli una posterità (*Dt* 25,5-10). Al contrario, secondo *Mc* 6,18, il Battista denunciò apertamente che Antipa non aveva il diritto di sposare Erodiade, moglie di Filippo - dunque sua cognata -, secondo la normativa di *Lv* 18,16; questo perciò presuppone che Filippo aveva una posterità. In effetti la legge del levirato costituiva un'eccezione, che permetteva una sorta di bigamia.

Onde dirimere queste difficoltà, bisogna prima osservare che il racconto di Giuseppe Flavio nel suo insieme è fragile, poiché nel prosieguo

si afferma che Antipa ed Erodiade, debitamente sposati, accolsero il loro nipote Agrippa I caduto in disgrazia (39-44). Questi infatti era stato costretto a fuggire precipitosamente da Roma poco dopo l'assassinio di Druso, figlio di Tiberio e presunto erede (*AJ* 18:144-150). Or dunque sappiamo da Tacito (*Annales* 4,10) che Druso era morto avvelenato nel 23 d.C. Pertanto Giuseppe ha rimaneggiato le sue fonti combinando due episodi ben distinti: la campagna di Vitellio, interrotta nel 37, deve restare legata alla disfatta di Antipa contro Areta, ma l'affare di Erodiade va decisamente collocato prima del 23. L'ambiziosa Erodiade sperava che Antipa ottenesse dall'imperatore il titolo di re³.

Il motivo dell'errore di Giuseppe si chiarisce vagliando due altre notizie che si trovano nella versione slavonica⁴ della *Guerra Giudaica* (*G*), la sua prima opera, pubblicata verso il 78. La prima notizia è posta dopo *G* 2:110, a mo' di sommario prolettico del regno incompetente di Archelao e della sua destituzione. Eccone un estratto:

C'era allora un uomo che vagava per la Giudea con abiti insoliti, con peli d'animale su tutte le parti del corpo non ricoperte dai suoi capelli, e il suo aspetto era quello di un selvaggio. Rivolgendosi ai Giudei, li invitava alla libertà dicendo: «Dio mi ha inviato per mostrarvi la via della Legge, mediante la quale vi potrete salvare dall'averne parecchi padroni: non avrete più nessun padrone mortale ma soltanto l'Altissimo, che mi ha inviato». All'udire queste parole, la gente si rallegrò e tutta la Giudea lo seguiva e i dintorni di Gerusalemme. Egli non faceva altro che immergerli nel corso del Giordano: poi li congedava insegnando loro di smettere di far del male; essi avrebbero avuto un re che li avrebbe liberati e avrebbe sottomesso tutti coloro che non erano sottomessi e che egli stesso non sarebbe stato sottomesso a nessuno. Alcuni irridevano le sue parole, altri vi prestarono fede. Egli venne condotto presso Archelao e i dottori della Legge si riunirono e gli domandarono chi fosse e dove fosse stato finora.

In questo cammeo si riconosce Giovanni Battista, nonostante non sia nominato. Il suo invito assomiglia alla parola d'ordine degli zeloti, per ciò

³ Cf. CH. SAULNIER, *Hérode Antipas et Jean le Baptiste*, in «RB» 91 (1984), pp. 362-376.

⁴ Cf. H. & K. LEEMING, *Josephus' Jewish War and Its Slavonic Version. A Synoptic Comparison*, Brill, Leiden-Boston 2003. Per una dimostrazione che la slavonica è la traduzione minuziosa di una prima versione in greco dell'autore, concepita ai fini di una diffusione non ristretta ai familiari rinviamo alla recensione in «RB» 111 (2004), pp. 262-277.

si spiega la sua popolarità, come se egli preparasse tutto un popolo ad attraversare il Giordano per riconquistare il paese alla maniera di Giosuè. Ma, contrariamente ad un certo Teuda che entrò in azione più tardi (*AJ* 20:97, cf. *At* 5,36), il Battista non organizzò nessuna ribellione. Da notare pertanto che egli comparve davanti ad Archelao prima del suo allontanamento nel 6; ciò significa anche che egli operava in Giudea. In rapporto alla precedente notizia la discordanza è netta, sia per uno scarto cronologico di circa 30 anni, sia per l'intervento di Antipa al posto di Archelao.

La seconda notizia viene dopo un breve sommario (*G* 2:168), segnalando che dopo la deposizione di Archelao, Filippo ed Erode Antipa conservarono le loro tetrarchie e fondarono delle città. Sono precisamente questi due ad essere interpellati dal Battista nel brano seguente (il seguito è citato nel § IV):

Mentre Filippo era nella sua provincia, vide in sogno un'aquila che gli dilaniava gli occhi. Egli convocò tutti i suoi saggi. Mentre ognuno di loro spiegava il sogno in modo differente, quell'uomo che abbiamo descritto prima andando in giro con peli di bestie selvatiche e che purificava il popolo nelle acque del Giordano, si presentò subito spontaneamente e disse: «Ascolta la parola del Signore. Questo sogno che hai visto, l'aquila, è il tuo amore per il lucro, perché quest'uccello è violento e rapace: questo peccato ti costerà gli occhi, che sono la tua provincia e tua moglie». Egli parlò così e, prima di sera, Filippo morì [...]. Sua moglie Erodiade fu sposata da Erode (Antipa), suo fratello. A causa di lei, tutti i dottori della Legge avevano orrore di lui, ma non osavano accusarlo in faccia. Solo quell'uomo che tutti definivano selvaggio si recò da lui con furore e disse: «Poiché tu hai sposato la moglie di tuo fratello che disprezzava la Legge, così come tuo fratello è morto di una morte inesorabile, allo stesso modo tu sarai colpito dalla falce celeste. La provvidenza divina non lo tollererà in silenzio, ma ti farà perire di cocenti sofferenze in contrade straniere, perché non è una progenitura che tu vuoi procurare a tuo fratello, ma è un desiderio carnale che tu soddisfi; tu commetti un adulterio, poiché quattro suoi figli sono in vita». Erode, nel sentire queste parole, si adirò fortemente e ordinò di percuoterlo e di cacciarlo. Ma egli non smise. Dovunque trovasse Erode, lo accusava, fino a che questi ne ebbe abbastanza, e gli fece troncare la testa.

L'infrazione di Antipa derivava dal fatto che non aveva diritto al levirato, dato che sua fratello defunto aveva già avuto dei figli; le invettive di Giovanni Battista allora sono giustificate (in effetti, egli fu bandito solo

molto tempo dopo, nel 39⁵, dall'imperatore Caligola). La difficoltà principale del racconto proviene da Filippo, che non è facile da situare. La cupidigia di Filippo è stata suggerita in *G* 2:83, quando si aspettava dei vantaggi nel momento della non facile successione di Erode nel 4 a.C., risolta poi a Roma da Augusto. Tuttavia nel passo parallelo di *AJ* 17:303 il problema scompare e Filippo riceve finalmente un elogio confermato in *AJ* 18:106-108 in occasione della sua morte.

Si può risolvere la contraddizione osservando che in questa seconda versione la sua morte risulta indicata con precisione: il 20° anno di Tiberio, dopo 37 anni di regno, vale a dire nel 34 d.C. Dato che non aveva figli, il suo territorio, che comprendeva la Traconitide, la Gaulanitide e la Batanea, non fu annesso a quello di Antipa (Galilea-Perea), ma direttamente inglobato da Tiberio nella provincia di Siria. Dunque malgrado i suoi sforzi e il nome di Tiberiade che aveva dato alla sua capitale, Antipa non era ben visto a Roma. Nel redigere le sue *Antichità*, Giuseppe Flavio dunque ebbe modo di conoscere nell'Urbe un preciso dossier sulla «tetrarchia di Filippo», e bisogna concludere che egli reputò migliore la sua nuova informazione, quando bastava tener conto di un primo Filippo figlio di Erode e un secondo Filippo, suo figlio morto senza eredi. Il risultato è uno spostamento da parte di Giuseppe dell'affare di Erodiade e correlativamente un report su Giovanni Battista, ma senza più crimine di adulterio, poiché con il secondo Filippo la legge del levirato poteva essere applicata. Ora, visto che la recriminazione di Giovanni Battista contro l'adulterio di Antipa non poteva essere mantenuta, Giuseppe, che conosceva la legge del levirato, fu indotto ad immaginare, secondo uno scenario banale, una minaccia di sedizione nei territori di quest'ultimo.

Questa conclusione è corroborata da una notizia alquanto farraginosa di Giuseppe Flavio su Erodiade (*AJ* 18:136):

Erodiade sposò Erode (Filippo), che Erode il Grande aveva avuto da Mariamme, figlia del sommo sacerdote, Simone Boeto [sposata intorno al 24 a.C.]. Essi ebbero per figlia Salome, dopo la nascita della quale, Erodiade, in dispregio delle leggi nazionali, si separò da suo marito ancora vivente e sposò Erode (Antipa), fratello consanguineo del suo primo marito, che possedeva la tetrarchia di Galilea. Sua figlia Salome sposò Filippo, figlio di Erode, che era tetrarca della Traconitide, ma costui morì senza lasciare figli.

⁵ In Spagna secondo *G* 2:183, ma a Lione (Gallia) secondo *AJ* 18:252, probabilmente meglio documentato.

Tutti si chiamano Erode, forse un escamotage di Giuseppe Flavio per mascherare l'incoerenza delle sue fonti. In ogni caso si vede che Erodiade era nel contempo sposa di un Filippo che ebbe almeno una figlia, e cognata di un Filippo che non ebbe figli. In tal modo le invettive del Battista contro il primo Filippo (cupidigia), poi contro Antipa (adulterio) si comprendono facilmente, ma non avrebbero alcun senso contro il secondo Filippo. Un risultato annesso è che l'esecuzione di Giovanni Battista in occasione di un festino a Macheronte, il sontuoso palazzo-fortezza di Antipa⁶, è perfettamente plausibile, mentre non avrebbe gran senso nell'informazione delle *Antichità*.

In tutte le sue notizie Giuseppe Flavio non insinua nessun legame tra Giovanni Battista e Gesù. Diversi esegeti hanno ipotizzato che Giuseppe, nelle *Antichità*, avesse deliberatamente posto Giovanni Battista dopo Gesù per contestare il suo ruolo di precursore, ma non vi sono affatto indizi probanti. Invece è certo che egli ha faticato ad amalgamare delle fonti incoerenti, come si vede in un esempio desunto dalla campagna fallita del legato di Siria Vitellio contro Areta: secondo *AJ* 18:89-90, Vitellio ordinò al prefetto Pilato di comparire al cospetto di Tiberio, ma al suo arrivo a Roma l'imperatore era già morto (16 marzo del 37); Vitellio poi si recò a Gerusalemme per la Pasqua. Più oltre (*AJ* 18:120-125) Vitellio in campagna contro Areta passò per Gerusalemme in occasione di una festa e ivi apprese della morte di Tiberio. Se si tiene conto del calendario questa festa non può essere altrimenti che la Pasqua dell'aprile del 37, senza nessuna allusione ad una visita precedente. Altri avvenimenti sono inseriti tra i due episodi per attenuare l'effetto di un doppione, ma si tratta di due tradizioni su un'unica visita.

I vangeli tendono a fare di Giovanni Battista e Gesù due contemporanei. Ora però un piccolo dettaglio suggerisce che il primo operò piuttosto sotto Archelao, come Giuseppe Flavio segnala nella *Guerra*: secondo Mt 2,19-29, Giuseppe, esiliato in Egitto, ritornò dopo la morte di Erode, ma «informato che Archelao regnava sulla Giudea» si ritirò in Galilea. Subito dopo si legge (3,1): «In quei giorni (ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις) apparve Giovanni il Battista, che predicava nel deserto

⁶ Cf. G. VÖRÖS *et al.*, *Machaerus I. History, Archaeology and Architecture of the Fortified Herodian Royal Palace and City Overlooking the Dead Sea in Transjordan. Final Report of the Excavations and Surveys, 1807-2012*, Edizioni Terra Santa, Milano 2013 (SBF Collectio Maior, 53); ID., *Machaerus II. Final report, 1968-2015*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015 (SBF Collectio Maior, 55).

di Giudea». La locuzione, imprecisa, sembra collegare Giovanni al tempo di Archelao, ma tale impressione viene stemperata nel prosieguo, quando infatti Gesù si reca da Giovanni e costui comincia con il rifiuto di battezzarlo (3,13-14).

2. Simone il Mago e Giovanni Battista

Il personaggio è celebre. Secondo At 8,9-10 Simone esercitava già la magia in Samaria all'arrivo di Filippo, uno dei Sette istituiti dai Dodici (At 6,3). Egli si autodefiniva grande e tutti lo riconoscevano come «la potenza di Dio, chiamata la grande»; si ravvisava dunque in lui un rango divino. Al contrario, Filippo ebbe più successo di lui, sia per la sua magia (i «segni»)⁷, sia per l'annuncio del regno di Dio, per cui Simone aderì a Filippo che lo battezzò⁸ (At 8,13). Ma Filippo non aveva lo Spirito Santo e da Gerusalemme furono inviati Pietro e Giovanni per un'imposizione di mani. Costoro non incontrarono Filippo, ma Simone si recò da loro per acquistare il potere di conferire lo Spirito, per poi sottomettersi (8,24). Infine la finale precisa che Pietro e Giovanni, ritornando a Gerusalemme, evangelizzarono parecchi villaggi samaritani (8,25); detto altrimenti, subentrarono all'assente Filippo, fatto che è una forma di sconfessione.

Simone è meglio conosciuto da altre fonti⁹, che ne danno un profilo molto differente. La testimonianza più antica proviene da Giustino Martire (100-165 circa), che era originario di Flavia Neapolis (Nablus-Sichem), colonia romana in Samaria; la sua presentazione è molto più interessante, dato che conosceva i Samaritani ed ignorava il libro degli Atti degli Apostoli. In *Apol.* I.26.1-8 inizia col dire che dopo l'ascensione del Cristo i demoni suscitarono parecchi personaggi che pretendevano di essere dèi. Poi presenta Simone come un samaritano nativo di Gitthôn, che era attivo

⁷ FILONE, *Spec. Leg.* 3:100-101, giudica positivo il sapere visionario della natura al di là delle apparenze, conformemente alla fisica stoica, ma non ignora che vi siano dei ciarlatani.

⁸ Alcuni testimoni collegati al «testo occidentale» omettono questo battesimo, che forse è una glossa che evidenzia la sottomissione completa di Simone. Cf. M.-É. BOISMARD, *Le texte occidental des Actes des Apôtres. Édition nouvelle entièrement refondue*, Gabalda, Paris 2000, (Études bibliques, NS 40); M.-É. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Le texte occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et réhabilitation*, Éd. Recherche sur les Civilisations, Paris 1984 (Synthèse 17).

⁹ Raccolte da S. HAAR, *Simon Magus: The First Gnostic?*, W. de Gruyter, Berlin 2003 (BZNW 119), con una rassegna dei commentari moderni.

sotto l'imperatore Claudio (41-54). Egli era discepolo di un certo Menandro, incontrato ad Antiochia, e aveva fondato un movimento con Elena, un'ex prostituta che aveva riscattato e che era diventata secondo i suoi partigiani la sua «prima emanazione intellettuale» (ἔννοιαν πρώτην), topos che richiama la leggenda di Atena nata dalla fronte di Zeus. Simone praticava la magia in virtù della potenza dei demoni e battezzava nel suo proprio nome in vista della risurrezione e della vita eterna. La sua influenza era vasta in Samaria e si stava notevolmente allargando, al punto che a Roma gli avevano eretto una statua fra due ponti sul Tevere, con l'iscrizione latina *Simoni deo sancto*¹⁰ (traslitterata Σίμωνι θεωσάγκτω). Nel prosieguito della sua presentazione, Giustino rifiuta la qualifica di Menandro, Simone o Marcione come cristiani, da cui si desume che alla sua epoca una confusione era possibile. L'accostamento di Simone a Marcione è certamente significativo, perché suggerisce un loro ripudio comune dell'AT, come lo preciserà Ireneo (vedi oltre), malgrado il fatto che Marcione, contemporaneo di Giustino e apostolo di una sorta di paolinismo puro, era assai differente da Simone. In *Dial.* § 120 Giustino ricorda con insistenza di non dare credito ai suoi compatrioti samaritani, che reputavano Simone un dio.

Dopo Giustino alcuni autori aggiungono dettagli più o meno verosimili ma interessanti.

Ireneo di Lione, che successe a Fotino nel 177, respinge le eresie della sua epoca ma dichiara che esse procedono tutte dal suddetto Simone (*Adv. Haer.* 1.30.15). Nel descriverle Ireneo mostra che ognuna ha preso in prestito da lui alcuni tratti. In precedenza aveva presentato Simone come una reinterpretazione della Trinità: egli apparve come Figlio ai Giudei, come Padre ai Samaritani, poi come Spirito disceso sulle nazioni: lui stesso era la «grande potenza» (cf. At 8,10) ed Elena era il suo primo pensiero; fu costei a creare gli angeli, i quali in seguito crearono il mondo. Ma vittima della gelosia degli angeli, essa fu poi rinchiusa in un corpo, e passò da donna in donna, fino ad essere una prostituta a Tiro. Fu allora che Dio si incarnò in Simone per riscattarla ed apportare la salvezza ad altri (o al mondo). I suoi adepti sostenevano che la Scrittura non andava più seguita, poiché era stata ispirata dagli angeli demiurghi. Costoro

¹⁰ L'iscrizione fu ritrovata in quel sito nel XVI secolo (*CIL* 6.567), ma in realtà essa è dedicata a *SEMONI SANCO DEO*, divinità sabina tutelarne dei contratti. A prescindere dal fatto che abbia personalmente visto o no l'iscrizione, l'errore di Giustino attesta nel suo tempo l'importanza del movimento persino a Roma.

conducevano una vita licenziosa e veneravano le immagini di Zeus ed Atena (Giove e Minerva). Ireneo conosceva Giustino e gli Atti, ma apparentemente disponeva di altre fonti di indole gnostica, che vanno considerate come sviluppi di tradizioni attribuite a Simone, a torto o a ragione.

La testimonianza d'Ippolito di Roma¹¹ nel III secolo (*Elenchus* 5.6.3-4) apporta poco, poiché come Ireneo si preoccupa per le eresie e si sofferma soprattutto sulle dottrine; lo stesso fa Epifanio di Salamina, nel IV secolo (*Panarion* 21.1-7), il quale precisa che i «simoniani» erano praticamente scomparsi. Tutti questi autori cristiani non segnalano nessun collegamento tra Giovanni Battista e Simone. In tal modo l'immagine del Precursore resta indenne.

Più significativi sono gli scritti pseudo-clementini¹², di tendenze giudaizzanti e gnostiche: palesano una prospettiva fortemente antipaolina ed ignorano gli Atti¹³. Risultano forniti nuovi dettagli, che si soffermano sulla magia più che sulle dottrine (*Rec.* 1.12;2.7; *Hom.* 1.15; 2.14; 2.22-23): Simone era samaritano, originario di Gitta, e i suoi genitori erano Antonio e Rachele; ad Alessandria fu iniziato all'ellenismo e alla magia: il primo discepolo notevole di Giovanni Battista era stato un certo Dositeo¹⁴, ma Simone, venuto dopo di lui, lo aveva soppiantato, presentandosi come il Cristo incorruttibile, lasciandosi chiamare «colui che si tiene in piedi¹⁵» (*stans*, ἑστῶς), un attributo divino (cf. Es 17,6; Dt 5,1); come tale era superiore al creatore-demiurgo (corrispondente agli angeli ribelli d'Ireneo). Egli rifiutava Gerusalemme e restava fedele al luogo santo samaritano del Garizim sopra Sichem; il tempio era stato distrutto verso il 115 a.C. dal sommo sacerdote asmoneo Giovanni Ircano. Simone negava la risurrezione come pure che Gesù fosse il nuovo Mosè

¹¹ Egli cita anche con frammenti una «grande rivelazione», che attribuisce a Simone e che risulta affine allo stoicismo. Cf. J. M. A. SALLES-DABADIE, *Recherches sur Simon le Mage. I, L'Apophasis megalè*, Gabala, Paris 1969 (CRB 10).

¹² Cf. A. LE BOULLUEC, *Pseudo-Clément*, in P. GEOLTRAIN & J.-D. KAESTLI (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Gallimard, Paris 2005 (La Pléiade 516), pp. 1649-1681.

¹³ Ad esempio *Rec.* 1.60.5 menziona «Barnaba chiamato anche Mattia», che come apostolo aveva preso il posto di Giuda, che contraddice At 1,23-26.

¹⁴ Cf. P. CARBONARO, *Les Samaritains et la naissance du Pentateuque*, in «RB» 120 (2013), pp. 42-71.

¹⁵ P. FABIEN, *Philippe l'évangéliste*, Cerf, Paris 2010 (Lectio Divina 232), p. 83, osserva che, nella visione di Stefano, (At 7,55) Gesù è «in piedi (ἑστῶτα) alla destra di Dio», mentre nella visione del Figlio dell'Uomo (Mt 26,64; Lc 22,69) egli è assiso (Ps 110,1; Dn 7,13); forse anche questo può fungere da contrasto con Simone che si dice «in piedi».

vaticinato da Dt 18,17 (*Rec.* 1.57.1). Un contrasto viene instaurato tra Simone, il falso profeta samaritano con la sua magia ingannevole e seducente, e Pietro, il vero profeta giudeo, i cui «miracoli di verità» erano di aiuto per la conversione e la salvezza¹⁶ (*Hom.* 2.33). L'antipaolinismo dello Pseudo-Clemente è stato assodato già da molto tempo, al punto da ingenerare il sospetto che Simone non fosse che una maschera che dissimulava Paolo, ma questo non è affatto cogente¹⁷.

Un altro passo palesa una certa riserva nei riguardi di Giovanni Battista, attraverso una riformulazione della storia biblica¹⁸. Il «peccato originale» condensa quattro componenti: la magia, l'idolatria, il sangue, ciò che include il sacrificio e scredita la circoncisione. In particolare si afferma che dopo il ritorno nella terra (Giudea) ancestrale (*Rec.* 1.38-42) con Giosuè, i Giudei costruirono un tempio «a misura dei re empi». Con l'avvento del profeta annunciato da Mosè come imminente, il battesimo d'acqua fu dato al popolo per la remissione dei peccati, sostituendo in tal modo i sacrifici. In tal modo la purificazione non derivava più dal sangue ma dalla sapienza di Dio. Conseguentemente il battesimo in nome del profeta avrebbe protetto da ogni disgrazia. Quando il profeta annunciato arrivò (Gesù), egli fece dei segni, quelli di Mosè, ma fu accolto male. Egli si scelse dodici apostoli, poi fu crocifisso da alcuni empi, e ciò condusse ad un ribaltamento del cosmo (cf. Mt 27,51-52).

Possiamo notare come il battesimo assuma una connotazione magica, così come si dilegui la questione della risurrezione. Inoltre il battesimo «nel nome di Gesù» risulta interamente disconnesso dal «battesimo di Giovanni», evocato successivamente dallo Pseudo Clemente come occasione di eresie. Questo sicuramente a causa di Simone, poiché l'origine reale del battesimo senza esigenze ulteriori di purità può difficilmente essere divaricata da Giovanni.

Ritorniamo brevemente al Nuovo Testamento. Secondo At 8,13.24 Simone si sottomise a Filippo, poi a Pietro, ma a particolari condizioni sopra ricordate. La questione sembrava dunque chiusa, ma si evince un

¹⁶ CH. TOUATI, Pierre et Simon dans le roman pseudo-clémentin: notes critiques, in «RHR» 225 (2008), pp. 53-74, sottolinea l'opposizione tra profeta e falsi profeti.

¹⁷ L'ipotesi era stata avanzata da Ferdinand C. Baur nel 1878, nella sua *Storia della Chiesa primitiva*, ma in realtà è dubbia, cf. M. BOCKMUEHL, *Simon Peter in Scripture and Memory*, Baker Academy, Grand Rapids 2012, pp. 54-57.

¹⁸ In una sezione che deve risalire al II s. Cf. F. S. JONES, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71*, Scholars Press, Atlanta 1995 (SBL Texts and Translations 37), pp. 157-168.

influsso perdurante di Simone riguardo il battesimo da un altro aspetto: secondo 1Cor 1,14 Paolo si rifiutava di battezzare, per timore che si potesse credere che egli battezzasse nel suo proprio nome, al pari di Simone; negli Atti neanche lo stesso Pietro battezzava (2,38; 10,48), e neppure Paolo (19,5). Notiamo inoltre che, contrariamente agli altri, Filippo battezzava di persona (cf. 8,37).

Altri dettagli sul «battesimo di Giovanni» attirano l'attenzione; secondo At 18,25, Apollo, un colto giudeo di Alessandria, era giunto alla sinagoga di Efeso, dove insegnava con acribia quanto riguardava Gesù, conoscendo però solo il battesimo di Giovanni; Apollo dunque si ricollegava a Gesù, con Giovanni in secondo piano, ma sicuramente non aveva mai incontrato personalmente quest'ultimo. Subito dopo apprendiamo che a Efeso c'era un gruppo di una dozzina di discepoli che conoscevano solo il battesimo di Giovanni, senza avere legami né con la sinagoga, né con Apollo (o Aquila). Paolo seppe individuarli e precisò loro che la figura annunciata da Giovanni Battista era proprio Gesù. In più nella discussione riportata essi confermano a Paolo di ignorare del tutto lo Spirito Santo, il che lo colloca nella medesima situazione di Filippo in Samaria, vista prima (19,2). L'insieme di questi elementi induce alla verosimile conclusione che questo gruppo era composto da discepoli di Simone o di Dositeo. Quanto a Paolo occorre aggiungere che secondo At 21,8 conosceva personalmente Filippo: in viaggio verso Gerusalemme era sceso da lui a Cesarea. Questo contatto evidenzia un marcato contrasto tra Pietro e Paolo: in effetti, secondo At 8,39, Filippo era arrivato a Cesarea prima della visita di Pietro a Cornelio, ma, nel momento in cui Pietro domandava che i membri della casa fossero battezzati, egli ignorava la presenza di Filippo¹⁹. Prescindendo da ciò la diramazione del «battesimo di Giovanni» sembrava avere una estensione più ampia del movimento di Gesù propriamente detto, poiché Simone vi aderisce, ma resta difficile approdare a qualcosa di più preciso sui possibili rapporti di Paolo con l'entourage di Simone o di Dositeo, anteriormente alla sua rivelazione a Damasco.

¹⁹ Più generalmente, l'istituzione dei Sette è l'unica azione dei Dodici in quanto tale (At 6,2), ma non sembrano conoscerli bene. Anche la storia di Stefano lo dimostra: contrariamente a lui gli apostoli non sono perseguitati e non lasciano Gerusalemme, ma dopo la sua lapidazione Stefano viene sepolto da uomini pii, e non da loro (8,2).

3. Giovanni Battista nel Vangelo di Giovanni

Nel IV Vangelo, contrariamente ai Sinottici, Giovanni «Battista» (mai designato come tale nel testo giovanneo), si staglia in una posizione essenziale sin dal Prologo (Gv 1,6-7) ed è lui a designare espressamente Gesù come «l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo» (Gv 1,29). Balza agli occhi una prima notazione: alcuni discepoli del Battista seguono Gesù, ma non lo stesso Giovanni a cui d'altronde Gesù non rivolge la parola.

Una seconda notazione concerne i luoghi dove Giovanni svolge la sua attività: prima Betania, o Betabara, al di là del Giordano, poi Ænôn Salem, in Samaria²⁰ (Gv 3,22-26). Betania collima con il profilo di Giovanni secondo i Sinottici (cfr. § IV), ma appare singolare la sua presenza in Samaria, benché i Samaritani di Sichem e del Garizim dovessero essere considerati gli Israeliti locali di sempre, senza collegamenti babilonesi²¹.

I discepoli di Giovanni lo chiamano Rabbi ed instaurano una discussione con un Giudeo a proposito di purità. Questa scarna indicazione suggerisce che i discepoli sono dei Samaritani, a causa del sito di Ænôn, e che sono poco preoccupati di regole di purità. Quanto al titolo di Rabbi, esso compare nelle fonti rabbiniche solo dopo Erode il grande e ancor più precisamente dopo una congiunzione in quell'epoca tra Hillel, l'antenato riconosciuto e ambienti esseni²². In più è stato dimostrato che uno strato profondo della tradizione rabbinica, di tendenza un po' settaria²³, era

²⁰ EUSÈBIO, *Onomastikon* (ed. Klostermann), p. 150, voleva identificare Salem di Gn 14,18 con Sichem. M.-É. BOISMARD, *Aenon près de Salem (Jn 3,23)*, in «RB» 80 (1973), pp. 218-229, ubica il sito a 'En Fari'ah, noto per le sue abbondanti sorgenti; M.-J. O'CONNOR, *Place Names in the Fourth Gospel. I, Aenon near Salem (Jn 3,23)*, in «RB» 119 (2012), pp. 564-584, suggerisce altri luoghi vicini a Sichem, e lo identifica con il villaggio di Sicar (cf. sotto).

²¹ Cf. É. NODÉ, *Samaritains, Juifs, temples*, Peeters-Gabalda, Leuven-Paris 2010 (CRB 74), pp. 21-38, pp. 21-38. Un detto rabbinico elogia la loro esattezza biblica (*t.Pes* 4:12): «Per ogni precetto che i Samaritani osservano, essi sonon più minuziosi». Un altro detto riconosce che la grafia samaritana (paleo-ebraico) è più antica della grafia giudea, importata da Babilonia da Esdra (*b.Sanh* 21b).

²² Cf. É. NODÉ, *Rabbi*, in «RB» 118 (2011), pp. 123-129.

²³ Cf. Sh. J. D. COHEN, *The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century*, in L. I. LEVINE, *The Galilee in Late Antiquity*, University Press, Harvard 1992, pp. 156-173.

identico a ciò che si legge nella *Regola della Comunità*²⁴ (1QS) di Qumran, in cui l'assemblea che dettava le regole viene denominata «i Rabbim»²⁵. Gli esseni però non formavano una rete strutturata o centralizzata (G 2:124 slavonico): «Ciascuno, là dove vuole, recluta dei compagni e costruisce una casa e vi vive». Questa diffusa sociologia può accordarsi con i gruppi promossi da Giovanni Battista o Gesù, che battezzavano entrambi, ma con due differenze maggiori: da una parte, dopo il battesimo non si preoccupavano di questioni di purezza, e in tal modo la loro predicazione escatologica poteva essere molto popolare. Dall'altra gli esseni erano essenzialmente dei coltivatori, fedeli al precetto biblico di valorizzare il Paese d'Israele. D'altronde i documenti di Qumran hanno dimostrato la presenza di Samaritani tra gli Esseni²⁶. Non vi sono indizi che Giovanni Battista sia stato egli stesso un samaritano, ma ha potuto avere dei discepoli samaritani, come Dositeo e Simone.

In ogni caso l'episodio di Ænôn prepara il prosieguo del racconto della Samaritana. Fin dall'inizio si può discernere l'ombra di Simone (Gv 4,2): «Gesù battezzava... più di Giovanni, anche se, a dire il vero, non li battezzava personalmente Gesù, ma i suoi discepoli». Ma questa restrizione contraddice l'indicazione esplicita data poco prima secondo cui Gesù battezzava (3,22), ma permette di evitare di credere che Gesù battezzava nel suo proprio nome, come invece faceva Simone.

Un certo legame con Giovanni risulta suggerito da una fluidità lessicale. L'incontro con la Samaritana ha luogo al «pozzo (φρέαρ) di Giacobbe», vicino Sicar, in Samaria (ma che il racconto di Gn 33,18-20 non menziona). In effetti all'inizio si parla di una «sorgente (πηγή) di Giacobbe»²⁷, presso la quale Gesù era seduto (Gv 4,6), e ciò crea una tensione, poiché «il pozzo è profondo» (v. 11); più avanti Gesù annuncia che l'acqua che Egli darà diventerà una sorgente d'acqua che zampilla

²⁴ Cf. S. LIEBERMAN, *The Discipline in the So-Called Dead Sea Manual of Discipline*, in «JBL» 71 (1952), pp. 199-206.

²⁵ J. CARMIGNAC, *HRBYM: les "Nombreux" ou les "Notables"*, in «RQ» 7 (1971), pp. 575-586, dopo una rassegna delle varie opinioni, conclude in favore di «dignitari», dato il loro potere legale.

²⁶ Cf. A. D. CROWN, *Qumran, Samaritan Halakha and Theology and Pre-Tannaitic Judaism*, in C. H. GORDON (ed.), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, pp. 420-441.

²⁷ Una valle della «fonte di Sicar» (עין סוכר) è segnalata in *m.Men* 10:2, a proposito dei pani rituali (samaritani), recati a Gerusalemme per la Pentecoste. L'attuale villaggio di Askar possiede una fonte cf. n. 21.

(πηγή ὕδατος ἀλλομένου)²⁸ per la vita eterna» (v.14). La stessa esitazione si ritrova più oltre; la donna è venuta ad attingere con un recipiente appropriato (ἄντλημα, cf. Gv 2,8-9), poi abbandona la sua brocca (ὕδρια, cf. 4,28), che ben conviene per una sorgente o fonte. Il corpo del testo suppone un pozzo, che diventa una «sorgente», come una sorta d'eco alle sorgenti abbondanti di Ānôn: l'acqua di Gesù è superiore a quella di Giovanni.

Gesù stupisce la Samaritana parlandole dei suoi mariti; essa lo crede un profeta (Gv 4,19). Egli intesse con lei un discorso che verte sulla conoscenza; i samaritani non conoscono ciò che essi adorano, «ma noi adoriamo ciò che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei». La Samaritana non protesta e risponde sullo stesso tema della conoscenza (v.25): «Io so che il Messia [...] deve venire. Quando verrà, ci svelerà (ἀναγγελεῖ) tutto». Il titolo di Messia come personaggio sperato²⁹ è giudaico (cf. Dn 9,25), poiché i Samaritani riconoscono solo il Pentateuco, ma non è necessario concludere che la Samaritana sottintenda un senso giudaico nel termine «Messia»: essa parla di rivelazione, senza una nitida connotazione politica, ed è manifestamente una allusione al «nuovo Mosè» annunciato in Dt 18,18: «Io susciterò loro un profeta simile a te³⁰ [...] ed egli dirà loro tutto ciò che gli ordinerò». Rispondendo alla donna Gesù si rivela nella sua maniera caratteristica che ritornerà altrove nella classica formula: «Sono io (ἐγώ εἰμι)» una allusione alla rivelazione dell'Horeb, intellegibile per un Samaritano. Gesù è dunque più di Mosè, ma è insolito che egli accetti il titolo di Messia, persino in un senso samaritano.

Quanto all'affermazione «la salvezza viene dai Giudei», essa conserva forse una traccia della tradizionale rivalità tra Giudei e Samaritani, ma qui s'inscrive agevolmente nella dinamica del testo. La dichiarazione liminare di Giovanni Battista ha fissato una prospettiva generale su Gesù come agnello di Dio che toglie il peccato (Gv 1,29). Più tardi, a Cafarnao, Gesù dichiara ai suoi discepoli scandalizzati (Gv 6,54): «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna». Il

²⁸ Secondo Gn 26,19, i servitori di Isacco hanno trovato - e non scavato - «un pozzo di acqua viva» (באר מים חיים, φρέαρ ὕδατος ζῶντος).

²⁹ La questione verte sul «sacerdote unto» in Lv 4,3-16 et 6,15; si tratta di riti che deve compiere il sommo sacerdote. Non si registra nessuna allusione qui a una restaurazione del culto.

³⁰ La tradizione ulteriore lo chiama *Taheb*. Cf. J. MACDONALD, *The Theology of the Samaritans*, SCM Press, London 1964, pp. 352-353.

contesto letterario è pasquale (cf. 6,4) e la precedente allusione all'antica manna del deserto fissa come riferimento scritturale la Pasqua d'ingresso nella terra promessa, dove dopo la cessazione della manna gli Israeliti cominciano a consumare i prodotti del paese (Gs 5,10-12). Con Gesù, si tratta invece dei prodotti del Regno (vita eterna); è dunque un'allusione alla sua risurrezione, preceduta dalla sua messa a morte. Tale è la salvezza, ma i Samaritani, che ignorano i Profeti, non possono conoscerla.

Il termine «salvezza» è atipico in Giovanni³¹, non meno dell'espressione posta sulla bocca dei Samaritani quando riconoscono Gesù come «salvatore del mondo» (4,42). In greco classico il «salvatore» (σωτήρ) è colui che libera da una pressione ostile. L'interpretazione accolta oscilla tra due poli: da una parte i re ellenistici si attribuivano questo titolo, ripreso in seguito dagli imperatori; dall'altra, l'idea di «salvare» è un attributo di Dio, con delle connotazioni squisitamente giudaiche relative alla risurrezione³². Ciò per il momento non è affatto soddisfacente, né per i Samaritani né per i Giudei, e nemmeno per lo stesso Gesù.

Un dettaglio permette tuttavia di proseguire. I Samaritani di fatto dicono (Gv 4,42): «Questi è veramente (ἀληθῶς) il salvatore del mondo». Tale espressione non è affatto biblica, ma suppone che l'identità del salvatore è stata oggetto di dibattito. Nello stesso modo, nel momento degli squarci tellurici che si susseguono alla morte di Gesù, un centurione afferma (Mt 27,54): «Costui era davvero (ἀληθῶς) figlio di Dio». Si tratta di un cambiamento di punto di vista sul signore di questo mondo, perché il titolo non è specificamente biblico, dato che tutti sono figli di Dio (cfr. Lc 3,38; Gv 10,34-35). Ma per un centurione romano, sottoposto al culto imperiale, il «dio, figlio di dio» è per antonomasia l'imperatore, a partire da Augusto³³.

Per analogia si deve dunque indagare se i Samaritani si fossero confrontati con un altro «salvatore del mondo». La risposta è automatica: l'altro «salvatore» era Simone, un erede di Giovanni Battista³⁴. Si può così

³¹ R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1971, pp. 189-190, ritiene sulla scia di altri che tutta la frase «la salvezza viene dai Giudei» non può che essere una glossa.

³² Cf. R. LOEWE, *Salvation Is Not of the Jews*, in «*JThS N.S.*» 32 (1981), pp. 341-368.

³³ Cf. PLINIO, *Storia Naturale*, II: 94; L. R. TAYLOR, *The Divinity of the Roman Emperor*, Scholars Press, Atlanta 1931, p. 106.

³⁴ O. CULLMANN, *The Early Church*, SCM Press, London 1956, pp. 185-192, vi vede una testimonianza indipendente sul successo dell'ulteriore missione in Samaria.

ripercorrere a ritroso la storia personale della Samaritana del pozzo: cinque mariti rappresentano il Pentateuco, poi l'abbandono di un sesto che non è realmente suo marito: questo corrisponde abbastanza bene a ciò che Ireneo diceva di Elena, la prostituta di Tiro che Simone, abbandonando la Scrittura, aveva riscattato e che era diventata il suo «primo pensiero».

Sullo sfondo è percepibile un tema di riconciliazione di tutta l'eredità di Giovanni Battista poiché Gesù dice alla Samaritana (4,21): «Non è più su questo monte, né a Gerusalemme che voi adorerete il Padre». Questo duplice «né... né» è un mantenersi nella marginalità in rapporto ai due templi o «luoghi santi». Negli Atti degli Apostoli il riassorbimento del fenomeno Simone è indicato in un altro modo, dopo la destituzione di Saulo-Paolo a Tarso (At 9,31): «Le chiese erano dunque in pace per tutta la Giudea, la Galilea e la Samaria». Ciò corrisponde all'invio iniziale degli apostoli da parte di Gesù (At 1,8): «Voi sarete miei testimoni a Gerusalemme in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra» La «terra» non designa l'insieme del mondo abitato, ma la terra d'Israele, prima di ogni missione al mondo. C'è così in vista una riconciliazione dell'insieme degli Israeliti. Infine si può ammettere che i contatti di Paolo con il gruppo di Efeso e con Filippo costituivano una sorta di residuo: sono abbastanza discreti per non destare dei sospetti.

4. Giovanni Battista nei Vangeli sinottici

Anzitutto osserviamo che nei Sinottici i Samaritani sono dapprima dei dissidenti da evitare: infatti, la Samaria costituisce una barriera tra la Galilea e la Giudea (cf. Lc 9,51-54) e malgrado alcuni Samaritani cui viene tributato onore, il tema di una riconciliazione generale non è affatto evidente.

Quanto a Giovanni Battista resta collegato al Giordano per battezzare e, secondo Lc 7,33, egli non mangia pane e non beve vino³⁵, diversamente dal Figlio dell'Uomo che mangia e beve. Da Melchisedek in poi sono gli elementi tipici della Terra promessa (Gn 14,18), e nel momento dell'istituzione dell'Eucaristia nell'ultima Cena, questi stessi elementi sono trasformati da Gesù in nutrimento celeste, ma in piccola quantità, il che si configura come una sorta di segno di primizie (Mt 26,26-

³⁵ Il parallelo di Mt 11,18 omette «pane» e «vino», lacuna che suscita uno strano senso: il redattore finale non comprendeva più l'allusione.

28)³⁶. La cornice narrativa è la Pasqua, ma è una costruzione letteraria³⁷, come si evince da parecchi indizi: prima di tutto i discepoli non appaiono affatto stupiti dallo strano precetto di Gesù quando spiega che questi alimenti diventano il suo corpo e il suo sangue. Poi, in occasione della Pasqua giudaica, il pane doveva essere senza lievito, ma la prassi ben attestata della chiesa primitiva era quella di compiere il rito con pane ordinario, lievitato. Giustino Martire, dopo aver identificato il Cristo con l'Agnello Pasquale, spiega che il tipo o figura biblica del pane eucaristico è il fior di farina che offre il lebbroso dopo la sua guarigione (*Dial.* § 41, cfr. Lv 14,10); nel IV secolo, Ambrogio di Milano parla di pane ordinario per l'Eucaristia (*panis usitatus*, cf. *Sacr.* 4:4). Alcuino di York (740-804) è il primo a menzionare il pane azzimo, che poi divenne il costume occidentale³⁸. Da un punto di vista metodologico è difficile credere che se il rito si faceva inizialmente usando pane azzimo con un simbolismo pasquale evidente, in seguito sia sparito senza lasciar traccia di discussioni.

Pertanto il racconto dell'Ultima Cena è una sintesi, che bisogna supporre motivata. Gli studiosi hanno rilevato che nei Sinottici la vita pubblica di Gesù è molto schematica, perché va dal battesimo di Giovanni al Giordano sino all'unica Pasqua dell'ultima Cena, mentre per il IV Vangelo si protrae per più anni. Questa brevità in realtà è regolata dall'episodio evocato prima dell'ingresso degli Israeliti in Canaan sotto la guida di Giosuè, il cui nome equivale a quello di Gesù. Secondo Gs 5,10-12 dopo la traversata del Giordano essi celebrarono la Pasqua la sera a Gilgal, conformemente al precetto di Es 12,25; all'indomani, vale a dire il giorno stesso della Pasqua, la manna del deserto cessò ed essi cominciarono a consumare i prodotti del paese. Questo racconto così conciso non spiega la disponibilità di siffatto prodotto, ma per i percorsi di Gesù il suo valore simbolico è patente; dopo l'ingresso attraverso il Giordano con Giovanni Battista, egli celebra a Gerusalemme, nuova

³⁶ Il gesto è diventato liturgico poiché rappresenta maggiormente la necessità di distribuire; secondo IPPOLITO, *Trad. apost.* 23:5 e 24:1, è il vescovo che in principio fraziona il pane.

³⁷ Il racconto dell'istituzione trasmesso da Paolo in 1Cor 11,23-26 non fa allusione alla Pasqua.

³⁸ Il pane è più bianco e si conserva meglio; cf. J. A. JUNGSMANN *Missarum solemnina. Explication génétique de la messe romaine*, 3 voll., (orig. all., 1948), Aubier, Paris 1951-1954 (Théologie, 19-21), II vol., pp. 305-306. La prassi non fu mai accettata dalle chiese orientali, secondo cui il pane azzimo (ἄζυμος) era un insulto, perché rendeva il Cristo «senz'anima» (ἄψυχος).

Gilgal, un ingresso nel Regno, vale a dire in una sorta di piano superiore. In contrasto il Battista è alla porta e non entra, il che mette in rilievo ciò che Gesù dice di lui (Mt 11,11): «Fra i nati di donne, non è sorto alcuno più grande di Giovanni il Battista, ma il più piccolo nel Regno dei cieli è più grande di lui». Questo «più piccolo» è effettivamente entrato.

Questa posizione simbolica di Giovanni Battista è corroborata dalla finale del secondo ragguaglio di Giuseppe Flavio, dopo la destituzione di Archelao (*G* 2:168 slavonico):

I suoi costumi erano anomali e la sua vita non era quella di un uomo, poiché la sua esistenza era quella di uno spirito immateriale. Le sue labbra non conoscevano il pane, e a Pasqua non gustava nemmeno azzimi, dicendo che erano stati donati da mangiare in ricordo di Dio che aveva salvato il popolo dalla cattività e che il cammino era breve verso la liberazione. Neppure il vino e la birra lasciava avvicinare a lui. Provava disgusto di ogni carne animale. Confondeva ogni ingiustizia e viveva di trucioli di legno.

In questo passo, dove alcuni tratti dipingono una sorta di icona letteraria, notiamo un Giovanni Battista infervorato da una forte attesa escatologica, rappresentata spazialmente dalla sua vicinanza al Giordano (Betania). Non celebra la Pasqua, non si ciba di prodotti della terra (Mt 3,4), parla di locuste e di miele selvatico, forse con una allusione al gusto della manna secondo Es 16,31. Giovanni Battista, dunque, resta alla soglia e le allusioni dei vangeli si trovano precisate.

Un altro legame tra Giovanni Battista e Gesù è fornito dal Padre Nostro, che come è stato notato è una preghiera che non ha nulla di specificatamente cristiano³⁹. Secondo Lc 11,1 un discepolo domandò a Gesù: «Insegnaci a pregare, come Giovanni lo ha insegnato ai suoi discepoli». Correntemente si ammette che quanto proposto da Gesù è completamente differente da quello che insegnava il Battista⁴⁰. Tuttavia almeno due delle richieste rientrano specificamente nel suo messaggio: la prima è «Venga il tuo regno», che corrisponde all'attesa escatologica di Giovanni, soprattutto se egli era riconosciuto come Elia (cf. Mt 11,14),

³⁹ Cf. A. PONOMARIOV, *The Lord's Prayer in a Wider Setting. A New Hebrew Reconstruction*, in «Journal of Northwest Semitic» 41 (2015), pp. 71-100.

⁴⁰ Per esempio, M. WOLTER, *Das Gebet der Jünger: das Vaterunser im Lukasevangelium (Lk 11,2c-4)*, in F. WILK (ed.), *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, pp. 125-142.

poiché al suo ritorno costui doveva annunciare la venuta imminente del «giorno di Yhwh grande e terribile» (MI 3,23).

L'altra richiesta riguarda un'allure strana: «Dacci ogni giorno il nostro pane “di domani” (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον)». L'aggettivo reso «di domani» è un neologismo, come già riconosceva Origene. Girolamo qui traduce *panem quotidianum*, ma *panem supersubstantialem* nel parallelo di Mt 6,11; lo scarto è attribuibile ad un aspetto differente del verbo⁴¹. Tenuta in conto l'attesa escatologica del Battista, è sufficiente cogliervi una allusione al racconto di Giosuè, generalizzando il senso di «pane»: è «domani» che i prodotti della terra diventano accessibili e disponibili e l'auspicio formulato è che questo nuovo nutrimento divenga durevole. Si può ammettere che dal Battista a Gesù il senso del termine abbia subito un'evoluzione, passando da una escatologia indeterminata ma connessa con il Paese d'Israele, a Regno propriamente celeste.

Secondo questa prospettiva Gesù è un epigono, un continuatore di Giovanni Battista⁴². Appaiono chiari due aspetti: una forte tensione escatologica che vibrava nell'aria dell'epoca dopo Erode⁴³ e un disinteresse per le questioni di purità legale una volta acquisito il battesimo. Per analogia Simone aveva voluto presentarsi come colui che realizzava in sé una sorta di escatologia più o meno gnostica, un aspetto che lo rende differente, ma resta il fatto anche egli accantonava le questioni di purità, fatto che lo rende simile. Una differenza notevole tra Giovanni Battista e Simone concerne la Scrittura: Simone la ripudiava mentre il Battista era animato dal ricordo di Giosuè. Sembra lecito quindi concludere che Simone era più deviante di Gesù rispetto a Giovanni. Infine va osservato che Giuseppe ha interamente ignorato Simone, il che è conforme al suo completo disprezzo dei Samaritani⁴⁴.

⁴¹ Cf. Ch. RICO, *L'aspect verbal dans le Nouveau Testament: vers une définition*, in «RB» 112 (2005), pp. 385-416, in particolare pp. 387-390.

⁴² Cf. R. L. WEBB, *Jesus in Relation to John “The Testifier” and not “The Baptizer”*. *The Fourth Gospel's Portrayal of John the Baptist and Its Historical Possibilities*, in P. N. ANDERSON et al. (eds.), *John, Jesus, and History. Vol. 3, Glimpses of Jesus Through the Johannine Lens*, SBL Press, Atlanta 2016, pp. 215-230.

⁴³ Nel 40 a.C. in occasione della riconciliazione tra Ottaviano e Marco Antonio, che aveva sposato sua sorella ed aspettava da essa un figlio. Virgilio compose per l'evento un poema quasi messianizzante (*Egloga IV*), ed Erode, nominato in quello stesso anno re di Giudea dal Senato, tentò di spacciarsi per il Messia (cf. *G* 6:313 slavonico, che interpreta *Dn* 8,22).

⁴⁴ In *AG* 18:85-87, segnala un tumulto samaritano represso da Pilato verso la fine del suo mandato, intorno al 36 d.C.; un samaritano aveva convocato il popolo al monte Garizim,

Conclusione: l'integrazione di Giovanni Battista

Nel Nuovo Testamento i due personaggi principali che incorniciano Gesù sono Giovanni Battista e Paolo. Quest'ultimo dichiara subito che dopo una prima rivelazione è partito in missione, benché privo di un mandato ben chiaro e poi che in seguito ad una seconda rivelazione, temendo di correre invano, è venuto a Gerusalemme per far approvare il suo vangelo dalle tre «colonne»: Giacomo, Cefa-Pietro e Giovanni (Gal 1,12-2,9). Egli non doveva nulla agli apostoli - fatto che non sfuggì a Marcione - ma nel prosieguo il libro degli Atti si è sforzato di connettere saldamente Paolo all'eredità diretta di Gesù: secondo At 28,16, in occasione del suo ultimo viaggio a Roma Paolo è arrivato con altri - parla infatti di un «noi» - alludendo ai testimoni oculari menzionati nel primo prologo del Vangelo in cui si interpella Timoteo (Lc 1,1-4).

Pertanto è lecito immaginare in maniera simmetrica uno scarto tra Giovanni Battista e Gesù. Giovanni era visibile al tempo di Archelao solo un certo lasso di tempo dopo la destituzione di questi nel 6 d.C. quando Erode Antipa sposò illegalmente Erodiade, vedova di suo fratello Filippo, che aveva dei figli, da cui le acerrime critiche di Giovanni, basate sulla Legge.

L'importanza nella propria epoca del personaggio di Simone, discepolo samaritano di Giovanni Battista, è stata praticamente occultata nei vangeli, che hanno avvicinato per quanto possibile Giovanni a Gesù, non senza lasciare tracce di alcuni scarti o frizioni. Ad esempio secondo il racconto dell'Infanzia di Luca (Lc 1-2), sono cugini praticamente coetanei, ma avendo sullo sfondo il modello letterario di Samuele, consacrato *nazir* a vita⁴⁵ (1Sam 1,22), che presenta e spiana la strada al re Davide: evidente è il parallelo con Giovanni, *nazir* a vita (Lc 1,15), che introduce e precorre Gesù figlio di Davide.

Tuttavia i cugini non si sono mai incontrati, poiché secondo Lc 1,80 Giovanni è cresciuto nel deserto; in più è dopo l'arresto di Giovanni che Gesù è stato battezzato (3,21); i contatti reali sono dunque ridotti al

promettendo di mostrare l'arredo culturale che Mosè vi aveva sepolto. Questo mestatore forse è da affiancare a Dositeo o Simone.

⁴⁵ Lo status di nazireato perpetuo di Samuele non è affatto visibile nelle versioni recepite di 1Sam 1,22 (TM et LXX), mentre invece è nitidamente attestato da 4QSam^a e dalla parafrasi di Giuseppe Flavio (AJ 5:347).

minimo. Inoltre Giovanni è nato al tempo di Erode, prima del 4 a.C. (Lc 1,5), mentre Gesù è nato nel momento del censimento di Quirinio (2,1), che organizzava l'amministrazione romana in Giudea dopo la detronizzazione di Archelao nel 6 d.C.

Di fatto si vede che il «battesimo di Giovanni», come istituzione, è più importante della sua persona (cf. Lc 7,29; 20,4; At 1,22 etc.). Quanto agli Atti degli Apostoli, hanno cospicuamente neutralizzato Simone, lasciando però una certa ambiguità sull'amministrazione del battesimo, come pure incertezze sulla figura di Filippo, che Paolo conosceva.

Marcione verso il 150 conosceva dei vangeli solo una forma corta di Luca e ne è ben da lontano il testimone più antico⁴⁶. La sua versione principia con una allusione cronologica che menziona Tiberio e Pilato (cf. Lc 3,1), poi passa alla discesa di Gesù a Cafarnaò (4,31), seguita dalla sua visita a Nazaret (4,16), sequenza che offre un ordine più coerente. Pertanto egli ignora il racconto dell'infanzia, il battesimo di Gesù e le sue tentazioni. Il legame tra Gesù e Giovanni Battista ne risulta allentato. Una delle rarissime lezioni lunghe di Marcione si trova in 7,18, allorché il Battista nella sua prigione sente parlare dell'azione di Gesù: «I suoi discepoli informarono Giovanni di tutte queste cose. Egli *ne fu scandalizzato* e inviò due dei suoi discepoli a domandare a Gesù: "Sei tu quello che deve venire?"». Gesù rispose loro citando Isaia e concluse «Beato chi non si scandalizzerà di me». Le parole in corsivo non figurano più nelle edizioni usuali, sortendo l'effetto di avvicinare Giovanni a Gesù, ma allora ci si può chiedere perché Gesù non abbia fatto nulla in suo favore, o se era veramente suo coetaneo o contemporaneo.

In poche parole Giovanni Battista, vagamente apparentato agli esseni, ha svolto un ruolo maggiore come rappresentante della forma di giudaismo in cui Gesù è entrato lasciando Nazaret, ma lui stesso non ne sapeva nulla.

Étienne Nodet, o.p.
École Biblique,
POB 19053, Jérusalem-IL
nodet@ebaf.edu

⁴⁶ Cf. M. KLINGHARDT M., *Markion vs. Lukas. Plädoyer für die Wiederaufnahme eines alten Falles*, in «NTS» 52 (2006), pp. 484-513.

Abstract

Giovanni e il suo battesimo hanno svolto un ruolo essenziale nel percorso di Gesù e poi nella Chiesa primitiva, poiché non si è interessato alla purezza post-battesimale. Altre fonti indicano che il suo successo in Samaria sfociò nel vasto movimento di Simon Mago, da cui, come mostra il Nuovo Testamento, il cristianesimo primitivo fu seriamente costretto a proteggersi.

John and his Baptism were foundational in Jesus's public life and later for primitive Church, since he was unconcerned about purity after baptism. However, some sources indicate that his successful activities in Samaria resulted in the big movement of Simon Magus, against which early Christianity had to seek protection, as told in the New Testament.

Parole chiave

Chiesa primitiva, Giovanni Battista, Simon Mago, Eucaristia.

Keywords

Primitive Church, John the Baptist, Simon Magus, Eucharist.



PER UNA DEFINIZIONE DEL SACERDOZIO DEL RE MESSIA NELLA LETTERA AGLI EBREI

Paolo Garuti O.P.*

Eb 5,1-10 costituisce lo snodo cruciale nell'attribuzione a Gesù del titolo¹ e del ruolo² sommo-sacerdotale. In quanto funzione sociale di mediazione, il sacerdozio richiede precise disposizioni che autorizzino un membro del gruppo umano a rappresentarlo dinanzi alla divinità e a rappresentare quest'ultima all'interno del gruppo umano. La funzione sacerdotale colloca dunque una donna o un uomo nell'ambito della rappresentazione/rappresentanza, fra gli altri elementi (spazi, tempi, linguaggi, vesti, oggetti animati o inanimati)³ destinati ad assicurare il contatto fra l'umano e il divino⁴. *Profano* è infatti, secondo una etimologia che ci sembra più appropriata di quella abitualmente adottata⁵, l'insieme delle condizioni vitali di cui il gruppo umano può liberamente usufruire, dopo aver riconosciuto al dio la parte che gli spetta, dopo aver dunque *profanato* (decurtato di ciò che deve essere *pro fano*, per il tempio) le cose

* Docente di esegesi del Nuovo Testamento presso la "Pontificia Universitas a Sancto Thoma Aquinate in Urbe" e presso la "École biblique et archéologique française de Jérusalem".

¹ L'accesso al titolo è indicato in Ebrei, oltre che dai termini ἱερεὺς e ἀρχιερεὺς, con verbi di divenire (γίγνομαι, καθίστημι, προσαγορεύω) o di essere, e dal plesso τελειόω - τελειώσις, in cui domina il concetto spaziale di τέλος come punto finale di un percorso (cf. 3,14; 6,8-11; 7,3).

² Il ruolo è indicato principalmente dai termini ἱλάσκομαι, προσφέρω, λειτουργέω / λειτουργός e dal concetto di ingresso nello spazio sacro, espresso da εἰσέρχομαι ἅγια. In altri studi abbiamo ipotizzato che un'omelia primitiva (rappresentata soprattutto dai frammenti Eb 1,1-4 - 2,5-18 - 5,1-10 - 7,1-28 - 10,1-18) dedicata all'attribuzione legittima del titolo, sia poi stata amplificata (con l'aggiunta di Eb 4,14-16 - 8-9 - 10,19-25) per descrivere l'azione sacerdotale di Cristo nei cieli; cf. P. GARUTI, *Due Cristologie nella Lettera agli Ebrei?*, in «Liber Annuus» 49 (1999), pp. 237-258.

³ Cf. ad es. ELIO GALLO fr. 74 Bremer: *sacrum esse, quodcumque more aut instituto ciuitatis consecratum sit siue aedis siue ara siue signum siue locus siue pecunia siue quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit.*

⁴ Per l'espressione τῶν ἁγίων λειτουργός, *liturgo delle cose sante*, di Eb 8,2 cf. P. GARUTI, *Aurea maiestas: Eb 9,1-5, l'oro e la polemica antineroniana*, in «Rivista Biblica Italiana» 57 (2009), pp. 371-398.

⁵ Cf. D. SABBATUCCI, *Lo stato come conquista culturale*, Bulzoni, Roma, 1975, p. 177.

e gli esseri animati di cui si serve. *Sacro* è dunque ciò che, in base a una precisa *sanzione* o ad un *patto*⁶, è destinato alla divinità.

La pericope che ci accingiamo a commentare è composta a dittico: i versetti 1-3 delineano le caratteristiche generiche che Ebrei attribuisce a *ogni* sommo sacerdote; i versetti 7-10 dimostrano che Gesù realizza e in modo peculiare tali caratteristiche; i versetti 4-6 fungono da cerniera e permettono il passaggio dal sacerdozio di Aronne a quello annunciato come specifico del messia⁷.

1. Primo pannello del dittico (Eb 5,1-3)

¹πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, ²μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περικείται ἀσθένειαν, ³καὶ δι' αὐτὴν ὀφείλει, καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ, οὕτως καὶ περὶ αὐτοῦ προσφέρειν περὶ ἁμαρτιῶν.

¹Ogni sommo sacerdote, infatti, *preso* fra gli uomini, è *istituito* per gli uomini nelle cose che riguardano il dio, per *offrire* doni e sacrifici per i peccati ²potendo commisurare il suo sentire a quelli che ignorano e sono nell'errore, poiché egli stesso è avvilluppato nella debolezza ³e a causa di questa è tenuto, come fa per il popolo, a *offrire* in relazione ai peccati anche per se stesso.

L'attacco pone il nostro testo in parallelo con un'altra simile definizione, molto più sintetica, ma anche molto più generica quanto ai sacrifici (Eb 8,3):

³πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται.

³Ogni sommo sacerdote, infatti, è *istituito* per *offrire* doni e sacrifici.

Eb 8,3 sembra una semplice *reprise* redazionale per rilanciare il tema dell'offerta sacerdotale, ma il prosiegua del testo sembra contraddire il

⁶ Nell'incertezza quanto all'etimologia sia di *sacer/sanctus* che di ἀγνός/ἅγιος, forse, correlati, ci limitiamo in questa sede a rilevare il legame con *sancio*. Cf. C. SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Bulzoni, Roma, 2004.

⁷ Preferiamo tradurre χριστός col termine *messia* per rispettare l'uso che in questo contesto ne fa Ebrei: non si tratta, in prima istanza, del Messia Gesù, ma dell'unto di cui, nella cerniera, parlano le fonti scritturistiche.

secondo pannello del dittico di Eb 5, in particolare il versetto 5,7, che parla di una *offerta* del messia nei tempi della sua vita terrena (nella *carne*):

Eb 5,7

ὄς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς
αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας
πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν
ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς
καὶ δακρῦων προσενέγκας...
(il messia) che, *nei giorni della
sua carne* preghiere e suppliche a
chi poteva salvarlo da morte con
forte grido e lacrime *avendo
offerta*...

Eb 8,4

εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς, οὐδ' ἂν
ἦν ἱερεὺς, ὄντων τῶν
προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ
δῶρα.
*se egli fosse sulla terra, non
sarebbe neppure sacerdote,
poiché vi sono quelli che
offrono i doni secondo la
Legge.*

Questo ed altri dettagli del testo ci hanno portato a vedere in Eb 8 e 9 uno sviluppo dottrinale giustapposto ad una primitiva omelia sacerdotale⁸. In entrambi i casi, tuttavia, la definizione ci obbliga a precisare il significato del termine composto ἀρχιερεύς. Per quanto strano possa sembrare, il titolo è recente e molto raro nella Bibbia greca. Appare solamente in brani in cui l'ebraico non suppone che il semplice *sacerdote*. In LXX Lv 4,3, ὁ ἀρχιερεὺς ὁ κεκρισμένος, *il sommo sacerdote l'unto*, traduce כֹּהֵן הַמְשִׁיחַ e in LXX Gs 22,13 e 24,33, Eleazaro figlio di Aronne è detto ὁ ἀρχιερεὺς, mentre il TM ha semplicemente כֹּהֵן⁹. Il titolo è invece più volte ripetuto in 1 Esdra e 1 - 4 Maccabei, redatti in greco e, naturalmente, nel Nuovo Testamento¹⁰. Più comune, per tradurre כֹּהֵן הַגָּדֹל,

⁸ Cf. specialmente P. GARUTI, *Due Cristologie*, cit. In questo contributo ci è richiesto di riportare i contenuti della *lectio* tenuta in Ancona. In essa abbiamo ripreso una serie di studi sulla Lettera agli Ebrei condotti negli anni scorsi. Il lettore perdonerà quindi i tanti riferimenti alla nostra produzione bibliografica. In parte, gli studi recenti, in italiano, sono stati raccolti in ID., *Studi sulla Lettera agli Ebrei. Alcuni sviluppi dottrinali di scuola paolina riletti in prospettiva storico letteraria e storico antropologica (Eb 1,1-2 - 4,12-13 - 9,1-5 - 9,14 -10,29)*, Gabalda, Pendé, 2012.

⁹ Su Eleazaro come eponimo della dinastia sommo-sacerdotale degli Oniadi, istituita dai Tolomei, alla fine del IV° secolo a.C., cf. il recente P. A. WIŚNIEWSKI, *La discendenza di Aronne. Studio diacronico di Es 24, Lv 10, Nm 17, Nm 27*, EDB, Bologna, 2017.

¹⁰ Spiegazione del fenomeno in V. BABOTA, *The institution of the Hasmonean high priesthood*, Brill, Leiden - Boston (Mass.), 2014: il titolo corrisponde alla nuova visione del sacerdozio, più politica e militare che religiosa, tipica della dominazione Seleucide, fatta propria dai Maccabei Gionata e Simone a metà del II° secolo a.C.

è ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας, *sacerdos magnus*. L'apposizione del prefisso ἀρχ- dice *inizio, estremità*,¹¹ indicando dunque più un ruolo gerarchico che una funzione propriamente sacrale. Per questo, il plurale οἱ ἀρχιερεῖς, comune nei Vangeli, indica semplicemente l'*upper class* gerosolimitana (Vulg. *principes sacerdotum*). Invece, le idee espresse da גדל, μέγας e *magnus* appartengono all'ambito dell'*aumentare*, far *crescere* tanto le realtà terrene che gli dei. Nella Bibbia ebraica l'*hiphil* הגדיל indica l'azione con la quale Yahvé «si è reso grade» liberando il suo popolo¹².

Si può pensare che in quest'ultimo caso non si tratti che di una metafora, ma lo stesso verbo definisce la crescita umana (e.g. Gn 21,8; 2 S 5,10). I traduttori greci rendono il verbo con μεγαλύνω, i latini con *magnificare*, che significa precisamente «fare grande». Fuor di metafora, la lingua latina conosce un uso più proprio all'ambito sacrificale: *mactus*, *macte* e *mactare*, anche se non se ne conosce l'esatta etimologia¹³, erano spiegati con *magis auctus*, *magmentum*, *magis augmentatum*. Questo senso rende meglio l'appartenenza del gran sacerdote alla sfera *aumentata* del sacro: in particolare, la maculazione del suo corpo col sangue sacrificale¹⁴ lo rendeva solidale con l'altare e con lo spazio culturale¹⁵. Il senso del secondo elemento del composto, ἱερεὺς, è forse da cercarsi nello stesso ambito: se il termine greco è probabilmente connesso col sanscrito *iṣirá*, forza religiosa (*uis numenque*), כהן è “colui che sta (ritto), che assiste”. In Ebrei, il concetto è da integrare col participio ὁ ἀγιάζων, «colui che santifica» (Eb 2,11), prossimo al latino *sacerdos*¹⁶.

¹¹ Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Parigi, 1999, 120 ove è descritto: «Le système des composés où ἀρχε- ou ἀρχι- ou ἀρχ- constituent un premier terme de valeur verbale signifant soit “qui commence”, soit “qui commande”».

¹² Sal 126,2-3; Gl 2,21.

¹³ Ma è chiara la connessione, a valle se non a monte, con l'idea di uccidere (spagnolo *matar*) per nutrirsi (*mangiare*). Per questo l'alunno (derivato di *alère* «nutrire») è istruito dal *magister*.

¹⁴ Es 29,20: «Immolerai l'ariete, prenderai parte del suo sangue e ne porrai sul lobo dell'orecchio destro di Aronne, sul lobo dell'orecchio destro dei suoi figli, sul pollice della loro mano destra e sull'alluce del loro piede destro; poi spargerai il sangue intorno all'altare».

¹⁵ Cf. P. GARUTI, *Consacrazione*, in: T. VEGLIANTI (a cura di), *Dizionario teologico sul sangue di Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2007, 363-371. Analoga distinzione può instaurarsi fra *summus pontifex* e *pontifex magnus*.

¹⁶ Da *sakr* + **dho-* + *is* fare («fa cose sacre, fa sacre le cose», cf. *sacrificium*) da *sancio*. Cf. P. GARUTI, *Sacrificio*, in: R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010, pp. 1197-1214.

In Eb 5,1 e 8,3 si dà la definizione di «ogni (πᾶς) sommo sacerdote». Non è necessario, è anzi controproducente, vedere in 5,1-3 una descrizione del solo sommo sacerdote dell'ebraismo templare. La restrizione «per offrire doni e sacrifici per i peccati» si giustifica col tentativo di assimilare, ricorrendo al minimo comune denominatore del ristabilimento della *pax deorum*¹⁷, ogni figura sacerdotale a quella descritta nell'ordinamento mosaico. È infatti evidente che ben altri erano, sul piano rituale, giudiziale e politico, i compiti del sommo sacerdote.

Nella direzione del comune denominatore va il participio λαμβανόμενος, «preso», che precede καθίσταται, «è istituito». Spesso tradotto con sinonimi tanto edificanti quanto imprecisi, esso richiama una precisa terminologia romana¹⁸. Agli albori dell'età imperiale, Tito Livio sembra costruire sull'espressione *captus flamen*, preso per essere sacerdote (letteralmente: accenditore di fuoco sull'altare), l'edificante episodio della conversione di Caio Flacco.

Avrei taciuto volentieri la ragione per la quale [Caio Flacco] fu obbligato a farsi inaugurare flamine (*causam inaugurari coacti flaminis*), se la sua reputazione, da pessima che era, non si fosse cambiata in buona. Questi, mentre trascorreva la sua adolescenza nella pigrizia e nella lussuria, era stato preso come flamine (*flamen captus ... erat*) dal pontefice massimo Publio Licinio, malgrado che, a causa dei suoi vizi, fosse odioso a Lucio Flacco, suo fratello di sangue, e al resto della famiglia. Ma, dacché il suo animo fu preso dalla cura dei sacrifici e delle cerimonie (*cura ... cepit*), si spogliò così velocemente degli antichi costumi, che nessuno fra i giovani fu considerato migliore di lui, né più stimato dai primi senatori¹⁹.

Il racconto (relativo al 210 a.C.) testimonia il permanere del plesso terminologico *capere - inaugurare* per il flaminato, in parallelo con la bina *creare - inaugurare* utilizzata dallo stesso Livio:

¹⁷ Eb 2,17 ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, «per divenire sacerdote misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo». Cf. CICERONE, *De Natura Deorum* III,5 afferma che Roma: *nunquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisset*.

¹⁸ Cf. G. DUMEZIL, *Idées romaines*, Parigi, Gallimard, 1980², p. 98.

¹⁹ T. LIVIO, *Ab Urbe Condita*, XXVII,8,5-6.

Alcuni sacerdoti morirono quell'anno, e furono sostituiti: Tiberio Veturio Filone fu nominato e inaugurato (*creatus inauguratusque*) flamine di Marte al posto di Marco Emilio Regillo, morto l'anno precedente²⁰.

Fra le tante testimonianze di quest'uso del linguaggio sacrale²¹, merita il nostro interesse un celebre passo delle *Noctes Atticæ* di Aulo Gellio, che, in pieno secondo secolo d.C., s'interroga, fra l'altro, sull'estensione dell'uso di *capere* - *capi* ad altri sacerdoti.

Parrebbe che l'espressione «essere presa» (*capi*) si usi a proposito della vergine [vestale] perché il pontefice massimo la afferra con la mano (*manu presa*), e così la sottrae al padre che esercitava su di lei la potestà, come fosse una prigioniera di guerra. Ma si legge, nel primo libro di Fabio Pittore, che questa è la formula che il pontefice massimo deve pronunciare quando *prende* (*cum ... capiat*) una vergine: «Poiché sei risultata la migliore secondo la legge, o Amata, io ti prendo (*capio*), in conformità al diritto, e ti faccio vestale e ti incarico di compiere tutto ciò che una vestale deve compiere in favore del popolo romano». Molti pensano che il termine *prendere* (*capi*) sia riservato alle vestali; tuttavia, la stessa espressione era impiegata anche per i flamini di Giove, per i pontefici e per gli auguri. L. Silla afferma, nel secondo libro delle sue Memorie: «P. Cornelio, il primo che portò il nome Silla, preso (*captus*) per essere flamine di Giove...». M. Catone, nella sua difesa dei Lusitani contro Servio Galba, dice: «Si afferma che essi volevano ribellarsi. Ma, se io voglio essere perfettamente al corrente del diritto pontificale, per ciò stesso sarò preso (*capiar*) come pontefice? Se voglio possedere la scienza augurale, qualcuno per ciò stesso mi prenderà (*ecquis me ... capiat*) come augure?» Inoltre, nei commentari di Labeone alle Leggi delle XII Tavole, sta scritto: «La vergine divenuta vestale non può ereditare da qualcuno [morto] intestato, né può lasciare in eredità senza testamento: i beni della successione passano allo stato. Francamente, non capisco la ragione di questa legge». Infine, il pontefice, quando la prende (*inter capiendum*) la chiama Amata, perché si ritiene che tale fosse il nome della prima ad essere presa (*capta est*)²².

Colpisce subito l'evidente parallelismo che si può istituire fra la formula tradizionale pronunciata dal pontefice massimo all'atto della *captio* (*Sacerdotem Vestalem, quæ sacra faciat, quæ ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus, uti quæ optima lege fuit,*

²⁰ T. LIVIO, *Ab Urbe Condita*, XXIX,38,6.

²¹ C. TACITO, *Annales* XV,22.

²² AULO GELLIO, *Noctes Atticæ*, I 12,14.

ita te, Amata, capio) e la descrizione del sommo sacerdote in Eb 5,1-2a. Nelle lingue originali, possiamo confrontare le espressioni parallele.

Eb 5,1

πᾶς γὰρ ἀρχιερεύς
ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος
ὑπὲρ ἀνθρώπων
(5,3 περὶ τοῦ λαοῦ)
καθίσταται
(5,6 κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ)
τὰ πρὸς τὸν θεόν
ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας.

Rito pontificale

Sacerdotem Vestalem
te, Amata, capio
pro populo Romano
Quiritibus
uti quæ optima lege fuit
sacerdotem Vestalem
quæ sacra faciat
quæ ius siet facere.

Evidentemente, è la somiglianza di funzione e di duplice rapporto, col divino e con l'umano, che giustifica il parallelismo, non una conoscenza, da parte dell'autore neotestamentario, della formula ancora in uso a Roma nel secondo secolo (*cum ... capiat*). Al massimo, possiamo pensare che la formula pontificale, rivelata nei *Iuris pontifici libri* da Q. Fabio Pittore (fine del III° secolo a.C.), rientrasse nel genere proprio ai protocolli con valore giuridico (tipo di sacerdozio, finalità, rispetto della procedura, ecc.) comune a molte situazioni analoghe, fra questa quella immaginata da Ebrei. Nella legislazione mosaica e nei libri biblici troviamo definizioni analoghe, ancorché meno complete.

Li consacrerai, perché esercitino il sacerdozio per me²³.

L'ho scelto da tutte le tribù d'Israele come mio sacerdote, perché salga all'altare, bruci l'incenso e porti l'efod davanti a me²⁴.

Un altro brano, meno specifico, sembra far da sfondo al ragionamento di Eb 5. L'espressione τὰ ἁμαρτήματα τῶν ἁγίων della LXX è però ristretta alle colpe cerimoniali:

(La lamina d'oro puro, come un sigillo: «Sacro a Jahvè») starà sulla fronte di Aronne; Aronne porterà il carico delle colpe circa le cose sante che consacreranno gli Israeliti, in occasione delle offerte sacre da loro

²³ Es 30,30b.

²⁴ 1Sam 2,28.

presentate. Aronne la porterà sempre sulla sua fronte, per attirare su di loro il favore di Jahvè²⁵.

Al termine del brano che stiamo considerando, leggiamo altri due verbi che integrano l'investitura sacerdotale e che vale la pena d'affrontare subito: τελειώω e προσαγορεύω. Il secondo verbo delimita uno spazio pubblico. Dal verbo ἀγείρω, *radunare*, viene il senso di ἀγορά, *riunione* e poi *piazza del mercato*. Da questo spazio, alcuni composti di ἀγορεύω finiscono col significare *proclamare, definire, soprannominare*.

Il verbo τελειώω, invece, nella LXX ha un ruolo peculiare. L'intero sintagma τελειώω τὰς χεῖρας, rende il tecnicismo מִלֵּא מְלֵא, *riempire le mani*²⁶. Il *nomen actionis* τελείωσις rende מְלֵאִים nell'espressione *ariete della consacrazione*²⁷ e in connessione con altri elementi rituali²⁸. L'ignoranza del senso dell'espressione originaria, tuttavia, non pare sufficiente a spiegare questa scelta, che sposta l'asse semantico dall'idea di perfezione come pienezza a quella di perfezione come raggiungimento del fine. Infatti, per quanto finisca col coprire tutto l'arco dei significati che solitamente integrano l'idea di perfezione, la radice *tel- mantiene un significato locativo originario: girare intorno, svolta, conclusione di un percorso, méta. Se i composti della radice *ple- dicono pienezza e quelli derivati dal latino *per-ficere* danno l'idea d'una entità completa di tutte le sue parti, τέλος dice, innanzitutto, punto d'arrivo, compimento d'un cammino.

Nei culti misterici, l'iniziato attraversava diversi stadi, in certi casi indicati da luoghi o seggi diversi, prima d'arrivare a partecipare alla τελετή e divenire τελεστής.

Non possiamo escludere che i traduttori fossero coscienti d'inserire questa prospettiva, tanto più che le cerimonie di consacrazione avevano come finalità l'abilitare il sacerdote ad entrare nella tenda del convegno (Es 28,30).

Del sommo sacerdote così descritto, si afferma che deve offrire anche per se stesso sacrifici per il peccato, come lo fa per il popolo. Nell'orizzonte biblico, si tratta, probabilmente, del sacrificio di un toro che

²⁵ Es 28,38 secondo LXX.

²⁶ Cf. Es 29,9.29.33.35; Lv 8,33; 16,32; Nm 3,3. In Lv 21,10 non c'è riferimento alle mani, in greco.

²⁷ Es 29,26-27.31 e Lv 8,22.29.

²⁸ Lv 8,28.31.33. Nei casi in cui il traduttore usa πίμπλημι o πληρώω pare lo faccia intenzionalmente, per distinguere i gesti specificamente consacratori.

precedeva la cerimonia d'investitura dei sacerdoti, in Lv 8,14-17 o dell'uccisione di un vitello che precedeva l'olocausto, secondo Lv 9,7-11. Altre norme assimilavano l'espiazione per i sacerdoti a quella per il popolo²⁹. Le grandi religioni del tempo prevedevano riti di tal fatta.

Ebrei sembra ironizzare sul sommo sacerdote καὶ αὐτὸς περικείται ἀσθένειαν, «egli stesso avviluppato nella debolezza». Il verbo περικεῖμαι è rarissimo nella Bibbia greca e non appare mai come traduzione dell'ebraico³⁰. Sappiamo quale importanza avessero gli abiti dei sacerdoti nei rituali antichi. Oltre che elemento ornamentale e di assimilazione alla sfera della divinità (Es 29,29), essi avevano funzione apotropaica di difesa del celebrante posto a contatto del *mysterium fascinans et tremendum*. È nota la scena di Zac 3,1-4, in cui il sacerdote Giosuè deve essere spogliato delle vesti impure e rivestito con vesti solenni (תצוהו).

Ma un termine sembra sfuggire alla descrizione ironica: se il messia può, secondo Eb 4,15 συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, «compatire le nostre debolezze», ogni sommo sacerdote, in 5,2, è in grado di μετριοπαθεῖν τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις, «patire a misura con gli ignoranti e gli erranti». Si noti il doppio slittamento semantico: dalla solidarietà espressa dal verbo πάσχω preceduto da σύν si passa al concetto di misura, espresso dallo stesso verbo con prefisso μετριο-; dalle «debolezze», causa di *possibili* cedimenti e della solidarietà di chi ha affrontato le stesse prove, a persone *attualmente* in stato d'ignoranza e di smarrimento. Per quasi tutti i commentatori, tuttavia, μετριοπαθεῖν mantiene un valore positivo, anche se limitato dal concetto di *giusta misura*: supremo giudice del suo popolo, il sommo sacerdote deve contemperare severità e misericordia, distanza e comprensione.

Questa interpretazione, tuttavia, è solo apparentemente sostenuta dal concetto di *ignoranza*, poiché in Eb 5,8 leggeremo che, al contrario, il messia ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, «imparò l'obbedienza dalle

²⁹ Il tipo di vittime del sacrificio per il peccato varia secondo la qualità dell'offerente. In Lv 4,1 - 5,13; 6,17-23 si stabilisce che sia offerto un toro per il popolo o per il sommo sacerdote. In questi casi l'officiante raccoglie il sangue, ne asperge sette volte qualche goccia davanti alla cortina che separa il Santo dal Santo dei Santi, tocca con esso i corni dell'altare degli incensi nel Santo ed infine versa quanto resta alla base dell'altare degli olocausti. Per un principe, si offre un capro; per un privato una pecora o una capra; i poveri offrono due tortore o un'oblazione di farina: in questi casi il sangue delle vittime è asperso solo sull'altare.

³⁰ In Bar (Lettera di Geremia) 6,23.57 si dice degli idoli «rivestiti d'oro». Nel Nuovo Testamento, si dice della mola legata al collo (Mc 9,42 // Lc 17,2) o di catene (At 28,20). In Eb 12,1, un nugolo di testimoni che «ci attornia».

cose che patì». Ancora il verbo *πάσχω*, ma nella celebre paronomasia *imparare-soffrire*. Può l'ignoranza costituire attenuante e motivo di solidarietà in questo quadro? Non pare. Anzi, la più volte ripetuta inutilità dei sacrifici a rimettere i peccati, sembra iscrivere Ebrei nell'ambito delineato da un celebre testo di Platone:

Qual è il modo di agire che è caro e che è conforme al dio? Uno solo, e contiene un solo antico precetto: il simile ama il suo simile, quando è moderato (μετρίῳ), mentre le cose che non hanno misura (ἄμετρα) non si amano fra di loro e non sono amate da ciò che contiene la misura (τοῖς ἐμμέτροις). Il dio è per noi misura di tutte le cose, e molto di più dell'uomo, come alcuni pensano: e chi vorrà diventare caro a un essere come questo, è necessario che per quanto gli è possibile diventi tale quale esso è, e secondo questo ragionamento colui che fra noi è temperante è caro al dio perché gli è simile, chi invece non lo è gli è dissimile, ed è nemico ed ingiusto, e lo stesso discorso vale così per le altre cose. Consideriamo inoltre questo precetto che segue a quelli già detti, e che, io credo, è il più bello e il più vero di tutti i precetti, secondo cui per l'uomo buono far sacrifici in onore del dio ed innalzare sempre ad essi preghiere e fare offerte e venerarli in ogni modo, è il mezzo più bello, più nobile, e più efficace per conseguire la vita felice, e gli si addice in modo particolare, mentre al malvagio avviene per natura tutto il contrario. Il malvagio infatti non è puro nell'anima, mentre è puro chi ha qualità opposte, e non è bene che un uomo buono o un dio ricevano doni da parte di uno che si è macchiato di colpe: vano infatti è l'enorme sforzo compiuto dagli empi per pregare gli dei, mentre è assai opportuno quello compiuto da tutte le persone pie³¹.

Il nostro testo rientra così pienamente nel quadro delle affermazioni circa l'inutilità dei sacrifici in vista del ristabilimento della *pax deorum*³².

2. Cerniera (Eb 5,4-6)

⁴καὶ οὐχ ἑαυτῶ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν, ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθὼς περ καὶ Ἀαρών. ⁵οὕτως καὶ ὁ χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γεννηθῆναι ἀρχιερέα, ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτὸν· υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε ⁶καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.

³¹ PLATONE, *Le leggi* IV 716-717.

³² Cf. in particolare Eb 10,1-3.

⁴Nessuno prende per se stesso l'onore, se non chi è chiamato dal dio, come anche Aronne. ⁵così anche il Messia non si attribuì la gloria di divenire sommo sacerdote, ma colui che gli disse: *Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato*, ⁶per il fatto che anche in un altro passo dice: *Tu sei sacerdote per sempre, secondo l'ordine di Melchisedek*.

Il primo pannello del dittico è congiunto al secondo da una *cerniera* dalle funzioni molteplici. Innanzitutto, essa costituisce un'esegesi del versetto Sal 8,6b «di gloria e di onore lo hai coronato», compiuta sulla base di un evidente ricorso alle conoscenze dell'uditorio. 1Cor 15,21-28 fornisce buone ragioni, infatti, per ritenere che l'interpretazione messianica di Sal 8,7b («tutto hai sottomesso sotto i suoi piedi») letto alla luce di Sal 110,1c («finché io ponga i tuoi nemici come sotto-piedi [LXX ὑποπόδιον] dei tuoi piedi») fosse corrente già nella predicazione di Paolo.

La nostra cerniera estende all'ambito sacerdotale la bina «gloria e onore», forse ancora in riferimento agli abiti sacerdotali, di cui Es 28,2 dice «farai per Aronne, tuo fratello, abiti sacri, per gloria e decoro (LXX εἰς τιμὴν καὶ δόξαν)³³».

Per passare dal messianismo regale alla prospettiva sacerdotale, Ebrei ricorre ancora alla combinazione di due testi, resa possibile dalla presenza, in greco, di un oracolo simile³⁴.

Sal 2

⁶(Dio parla:) «Io stesso ho stabilito il mio sovrano *sul Sion, mia santa montagna*».

⁷Voglio annunciare il decreto del Signore. Egli mi ha detto (di dire al re): «*Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato*».

LXX Sal 110

²Il bastone della tua potenza *stende il Signore da Sion: domina in mezzo ai tuoi nemici!*

³«A te il principato nel giorno della tua potenza tra gli splendori dei santi; *dal seno, prima dell'aurora, io ti ho generato*».

⁴Il Signore ha giurato e non si pente: «*Tu sei sacerdote per sempre al modo di Melchisedek*».

Oltre che nell'esperienza storica della dinastia Asmonea e in alcune correnti nell'apocalittica giudaica dell'epoca, il doppio ruolo sacerdotale e

³³ Poiché la bina è spesso attribuita a Dio, non escludiamo che questa espressione possa aver avuto anch'essa senso apotropaico.

³⁴ Cf. P. GARUTI, *Avant que se lève l'étoile du matin. L'imaginaire dynastique du Psaume 110 entre judaïsme, hellénisme et culture romaine*, Pendé, Gabalda, 2010, pp. 40-52.

regale era dato per scontato nella cultura romana. Già prima che il *princeps* s'attribuisse la potestà consolare e il titolo di *pontifex maximus*, Cicerone scriveva:

Tra le molte istituzioni che gli dei, o pontefici, hanno ispirato ai nostri antenati, non ce n'è una che sia più bella della loro volontà di affidare agli stessi uomini sia i culti degli dei immortali (*religiones deorum immortalium*) sia i supremi interessi della repubblica, affinché i più autorevoli e illustri cittadini assicurassero col loro buon governo la conservazione dei culti e con una saggia interpretazione della *religio* la prosperità della repubblica³⁵.

3. Secondo pannello (Eb 5,7-10)

⁷ὅς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἰκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρῶν προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, ⁸καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, ⁹καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, ¹⁰προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.

⁷egli che, nei giorni della sua carne preghiere e suppliche a chi poteva salvarlo da morte con forte grido e lacrime *avendo offerto*, ed essendo stato esaudito per la sua pietà, ⁸pur essendo figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì ⁹e, *condotto al fine*, divenne per tutti coloro che gli obbediscono causa di salvezza per l'eternità, ¹⁰essendo stato proclamato da Dio sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek.

Il secondo pannello ha dato non poco filo da torcere a esegeti e teologi. Innanzitutto, quanto all'oggetto e alle modalità dell'offerta sacrificale. Quella del messia non riguarda doni vegetali o vittime animali, ma «preghiere e le suppliche ... con forte grido e lacrime».

Non scandalizza tanto il pianto, anche se il tema poteva essere scabroso, poiché anche gli eroi mediterranei esprimevano con le lacrime non la debolezza ma la volontà di aggredire la realtà³⁶. Fa più problema il

³⁵ CICERONE, *De domo* 1.

³⁶ PLATONE, *Repubblica* III, 387-388: «... e pregheremo di nuovo Omero e gli altri poeti di non rappresentare Achille, figlio di una dea, “talora disteso su un fianco, talora invece supino, talora bocconi”, e “talora, levatosi dritto, errante sulla riva del mare infecondo”, neppure “che prende con ambo le mani la cenere scura e la versa sul capo”, o mentre effonde tutti quegli altri pianti e lamenti che ha descritto il poeta; e nel contempo di non raffigurare

fatto che «imparò l'obbedienza da ciò che patì». Si tratta della una celebre paronomasia μαθεῖν - παθεῖν, corrente nelle scuole dai tempi della tragedia greca.³⁷ A sua volta, questo bisticcio è frammisto d'un altro gioco etimologico: all'obbedienza (ὕπακοή, *ob-audio*) appresa è connesso l'esaudimento (εἰσακούω, *ex-audio*). Più che un progresso nella conoscenza, μαθεῖν esprime l'esperienza³⁸ del reciproco ascolto del Figlio e del Padre. Questa si produce attraverso un παθεῖν che è evidentemente l'opposto del μετριοπαθεῖν τοῖς ἀγνοοῦσι, «sentire secondo la misura degli ignoranti», attribuito al sommo sacerdote.

Rileviamo che, in Ebrei, παθεῖν non ha molto a che fare con la psicologia o con l'affettività. Ancor meno con la sofferenza fisica.

Il verbo παθεῖν è sempre riferito a Gesù e può descrivere sia la sua morte³⁹, o, in termini più generali, le prove che ha dovuto superare⁴⁰. Il sostantivo πάθημα, al singolare in 2,9, e al plurale in 2,10, non sembra sottolineare la sofferenza fisica o psichica, ma rifarsi al linguaggio eroico (2,9 «coronato») o iniziatico (2,10 τελειῶσαι). Ugualmente, in 10,32, sono i fedeli che, dopo essere stati «illuminati» hanno subito l'assalto di molte «prove». Ciò li ha resi solidali coi fratelli in prigione, accettando di spogliarsi dei loro beni (10,34).

Quest'insieme di significati, si ritrova in un celebre passo del *De Iside et Osiride* di Plutarco:

(Dopo aver sconfitto Tifone, Iside) non volle che le fatiche e i combattimenti che aveva dovuto affrontare, i vagabondaggi e le molte prove di saggezza e di coraggio fossero preda dell'oblio e del silenzio, ma istituì dei misteri i cui riti fossero immagini, rappresentazioni e memorie delle sue disavventure (παθημάτων). Al contempo, consacrò un

Priamo, discendente degli dei, mentre supplica e “nel fimo si voltola, chiamando per nome ogni guerriero”». Cf. P. GARUTI, *Le lacrime di Cristo in alcune recenti monografie sulla Lettera agli Ebrei*, in «Angelicum» 90 (2013), pp. 609-616.

³⁷ Tutte le testimonianze, con le loro varianti, in J.A. SALINAS AVERY, *El divino héroe. Del mito clásico a la realidad cristológica. El modelo clásico de Hb 2,14b-15 y la fórmula ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν de Hb 5,8: una cristianización del mito*, Roma, AUP, 2014.

³⁸ Traiamo il termine da TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura*, cap. V, lect. II: *Dicendum est, quod duplex est scientia: scilicet simplicis notitiae, et quantum ad istam procedit argumentum: quia scilicet nihil ignoravit. Est etiam scientia experientiae, et secundum istam didicit obedientiam. Unde dicit didicit ex iis quae passus est, id est, expertus est. Et loquitur apostolus sic: quia qui didicit aliquid, uoluntarie accessit ad illud sciendum. Christus autem uoluntarie accepit infirmitatem nostram.*

³⁹ Cf. Eb 9,26; 13,12.

⁴⁰ Cf. Eb 2,18; 5,8.

insegnamento di pietà ed una fonte di consolazione per uomini e donne che si trovino in simili difficoltà⁴¹.

La celebrazione delle fatiche della divinità diviene δίδαγμα e παραμύθιον per quanti partecipano ai suoi misteri, analogamente a come, in Ebrei, nella celebrazione del suo mistero il messia, consacrato sacerdote, è «per tutti coloro che gli obbediscono causa di salvezza per l'eternità». L'esaudimento è causato dalla εὐλάβεια⁴².

Termine non semplice, viene oggi tradotto con *pieno abbandono*, nel passato con *pietas*. Di per sé significa *circospezione*. I concetti espressi da εὐλάβεια, πάθημα e γνώσκω, e il proverbio sull'apprendimento, si trovano riuniti in un brano dell'opera forse più conosciuta di Platone, *Il simposio*:

Tutta gente che Socrate ha ingannato fingendo, appunto, la parte dell'innamorato, con la conseguenza che furono, invece, costoro ad innamorarsi di Lui. E questo lo dico anche per te, Agatone, perché tu non ti lasci ingannare da costui in modo che, fatto esperto dalle nostre disavventure tu possa stare in guardia (ἀπὸ τῶν ἡμετέρων παθημάτων γνόντα εὐλαβηθῆναι), e non debba acquistar conoscenza, come un bambino, dai tuoi patimenti (ὥσπερ νήπιον παθόντα γῶναι), come dice il proverbio⁴³.

Nell'ambito sacrificale o cultico in generale εὐλάβεια sembra descrivere l'insieme delle precauzioni rituali che permettono agli esseri umani di entrare in contatto con la divinità⁴⁴. Alla fine del terzo secolo,

⁴¹ PLUTARCO, *De Iside et Osiride* 361d.

⁴² Cf. P. GARUTI, *La cohérence des images de Hb 5,1-10 et le concept de εὐλάβεια en Platon, Plutarque et Porphyre*, in «Revue biblique» 123 (2016), pp. 217-229.

⁴³ PLATONE, *Simposio* 222a-b. Cf. P. GARUTI, *Postquam cœnatum est... Due percorsi socratici nella cristologia paolino - lucana: la Cena del Signore (Lc 22,14.20; 1 Cor 11,23.25)*, in «Angelicum» 80 (2003), pp. 663-687.

⁴⁴ Illuminante, come sempre, per l'antica teologia PLUTARCO, *Vitae*: «[Paolo Emilio] appartenne anche ai sacerdoti che i Romani chiamano àuguri, che sono incaricati del mantenimento e del controllo della divinazione con gli uccelli e il moto degli astri. Studiò attentamente i costumi ancestrali e si interessò a tal punto alle cautele degli antichi in materia religiosa (περὶ τὸ θεῖον εὐλάβειαν), che tale sacerdozio sino ad allora considerato solo onorifico e che non era ricercato che per la gloria, divenne uno dei più considerati. Confermò così l'opinione dei filosofi che hanno definito la pietà religiosa (τὴν εὐσέβειαν) come "scienza del culto degli dei". Tullo Ostilio, che successe immediatamente [a Numa], attaccò e derise la maggior parte dei pregi del suo predecessore, innanzitutto e soprattutto

Porfirio riecheggia il testo platonico, cercando di armonizzare l'uso dei sacrifici alla necessità dell'astenersi dalle carni animali, secondo la sua teologia:

Perciò coloro che (i teologi) hanno autorizzato a fare sacrifici (θύειν) hanno ricevuto anche l'ordine di astenersi dalle vittime e di purificarsi col digiuno, soprattutto astenersi dai viventi. Poiché, dicono, lo stato di purezza rituale è una difesa che permette *di stare in sicurezza* (εἶναι γὰρ τὴν ἀγνεῖαν φυλακὴν πρὸς εὐλάβειαν), una sorta di segno di riconoscimento o di sigillo divino che impedisce di subire alcun male (περὶ τοῦ μηδὲν παθεῖν) da parte di Coloro cui ci si vuole avvicinare e che si desidera rendere propizi. Così lo stato in cui ci si trova è l'opposto delle azioni che si compiono; è più divino perché più puro; e, relativamente al corpo come alle passioni dell'anima (καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς), ci si mette al riparo, circondati dalla purità come da una muraglia⁴⁵.

Il riferimento a Platone e Plutarco ci esenta dal pensare che Porfirio avesse in mente la Lettera agli Ebrei, anche se mostra, nelle sue pagine polemiche, di conoscere i testi sacri della fede che sarà proclamata *religio licita* poco dopo la sua morte. Quel che è evidente è che Eb 5 si iscrive in un profondo mutamento della sensibilità religiosa, che condurrà, per le più diverse strade, a trasformare le religioni antiche da sacrificali nel senso stretto del termine a misteriche: la narrazione finisce col sostituire l'uccisione.

4. Conclusione

Nel secondo capitolo, Ebrei aveva anticipato l'azione eroica del messia con termini che già conosciamo, ma chiamandolo ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν, «condottiero della loro salvezza».

⁹τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσῃται θανάτου. ¹⁰ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι.

il culto della religione (τὴν περὶ τὸ θεῖον εὐλάβειαν), pretendendo che rendeva gli uomini inattivi ed effeminati».

⁴⁵ PORFIRIO, *De abstinentia* II,44.

⁹Tuttavia quel Gesù, che fu fatto *di poco inferiore agli angeli*, lo vediamo *coronato di gloria e di onore* mediante il *pathema* della morte, perché per una grazia del dio egli gustasse la morte per tutti. ¹⁰Conveniva infatti che colui per il quale tutte le cose e mediante il quale tutte le cose, nel guidare molti figli alla gloria, conducesse al fine per mezzo di *pathemata* il capo che guida alla salvezza.

Questa salvezza è descritta, in Eb 5,9 come αἰώνιος, relativa all'αἰών. Quest'ultimo è uno dei termini più complessi della lessicografia greca⁴⁶. L'abbiamo tradotto con *eternità*, per rispettare il senso prevalentemente spaziale che assume il termine nella Lettera.

Si tratta senz'altro del mondo futuro non segnato dalla materia e quindi dal tempo, ma anche del mondo celeste, sede attuale della divinità, che è divenuto il τέλος del percorso consacratorio del sacerdote Gesù e diviene il τέλος di quanti sono in lui, il condottiero, condotti al cospetto di Dio.

Il passaggio attraverso le prove avviene sotto il dominio della bellezza armonica a benevolente della χάρις, la *grazia*, divina. Contemplando, dopo che i *pathemata* si sono prodotti, quanto il loro inatteso concatenarsi fosse *conveniente* (ἔπρεπεν)⁴⁷, armonico e ben adattato alla nostra natura, possiamo, per Ebrei, comprendere il senso profondo del salmo 8, il mistero del «figlio d'uomo».

Dall'esercizio del sacerdozio del messia Gesù, agito laddove non c'è susseguirsi di tempi, ma perpetua presenza di fronte a Dio, scaturisce per noi, che siamo nel tempo, la χάρις, la grazia che ci divinizza, nei gesti della Chiesa.

Paolo Garuti
Largo Angelicum 1
00184 - Roma
garuti@pust.it

⁴⁶ Cf. P. GARUTI, *Polisemia culturale e linguaggio religioso: lo «spirito eterno» e lo «spirito della grazia» nella Lettera agli Ebrei (Eb 9,14 e 10,29)*, in «Angelicum» 89 (2012), pp. 279-315.

⁴⁷ Al πρέπον come virtù principe della comunicazione sono dedicate alcune delle più interessanti pagine della *Retorica* di ARISTOTELE.

Abstract

Eb 5,1-3 costituisce lo snodo cruciale nell'attribuzione a Gesù del titolo e del ruolo sommo-sacerdotale nel Cristianesimo primitivo. L'articolo vuole dimostrare che il "dittico" delle definizioni prima di "ogni sommo sacerdote" poi del messia promesso, non costituisce unicamente una opposizione fra Ebraismo templare e Cristianesimo nascente, ma pure una preziosa testimonianza della profonda mutazione nel pensare religione e culto che si stava operando nel primo secolo tanto in ambito giudaico che greco-romano.

Heb 5:1-3 constitutes a crucial point in the attribution to Jesus of the title and role of High Priest in primitive Christianity. The article aims to show that the "diptych" of the definitions of "every high priest" and then of the promised messiah does not constitute only an opposition between Templar Judaism and emerging Christianity, but also a precious testimony of the profound change in thinking religion and worship during the I century, both in the Jewish and Graeco-Roman world.

Parole chiave

sacerdozio, messia, perfezione, sacrifici, cristologia, eternità.

Keywords

Priesthood, messiah, perfection, sacrifices, Christology, eternity.



**PAVEL A. FLORENSKIJ E KAROL WOJTYŁA:
VOLTI DEL PERSONALISMO CRISTIANO
IN PROSPETTIVA ECUMENICA**

Marina Guerrisi*

1. Il personalismo ortodosso

La storia della modernità occidentale, da Cartesio a Kant, non teme di consegnare alla contemporaneità il sintomo del disincanto che Weber intravide nel mondo secolarizzato e che, destrutturando l'oggetto e il soggetto della conoscenza scientifica dalla morsa della correlazione predicativa forte, si adegua all'intercettazione di nuovi orizzonti ermeneutici della fluidità identitaria. Allo stesso modo, la ragione della teologia non rinuncia ad aggiornare le istanze performative del rapporto tra identità personale e eterogeneità della vita ad essa intimamente correlata. Il termine ecclesiologia suggerisce sin da subito lo sfondo articolato di queste ragioni "vitali" che dal *kerygma* originario qualificarono i fenomeni di sinodalità e collegialità del cristianesimo antico: l'ecclesiologia schiude un passaggio ulteriore, tutto teologico, alla fruizione del rapporto fluido tra situazione vitale e identità comunitaria cristiana. Si tratta di comprendere, tra i tempi della storia, la "pensabilità di un modello", come direbbe Severino Dianich, in grado di configurare un preciso sistema relazionale intorno al *kerygma*, restandovi il più possibile fedeli. Una categoria ecclesiologica dovrebbe riferirsi alla chiesa universale, tenendo conto sia del suo dinamismo misterico, sia dei suoi rapporti con il mondo mantenuti dal popolo di Dio: una sfida il cui adempimento sembrerebbe chiedere, oggi più di ieri, di procedere per modelli di dialogo trasversale e interconfessionale: «non di un prototipo costruito a priori abbiamo bisogno, ma di un modello euristico che ci rappresenti in maniera facilmente analizzabile la dinamica vitale interna della chiesa»¹.

* Ha conseguito la laurea in Filosofia e storia delle religioni, nonché il baccalaureato in Sacra Teologia; collaboratrice presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ S. DIANICH, *Questioni di metodo in ecclesiologia* in AA.VV., *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich*, a cura di A. Barruffo, San Paolo, Milano 2003, p. 42.

Il primo modello euristico cristiano è certamente il concetto di persona e la dimensione trinitaria della persona in Cristo, il cui potenziale dialettico trasversale, si dispone favorevolmente alle ragioni dell'ecclesiologia e del dialogo ecumenico. Collocandoci entro quel polo teologico fondamentale che trova nella dialettica trinitaria di Pavel A. Florenskij l'antecedente reale alla ragione, la quale si presta incessantemente alla conoscenza nella fede, non in quanto ragione isolata e intellettualmente eminente, bensì in quanto giustificata in ogni suo attrito dall'antinomia stessa della Verità², comprendiamo come l'intera persona umana e la mobilitazione della volontà nella libertà del cristiano si realizzino in maniera completa, sempre un po' al di là dei margini di un consenso ecumenico esclusivamente esterno, tracciato dalle numerose dichiarazioni di riconciliazione e intese sul dialogo. La fluida mobilità della persona nel mondo globalizzato ospita in parallelo anche il dinamismo della persona nell'*ecclesia* interconfessionale, un nucleo polifonico che l'ecclesiologia non sembra ancora aver approfondito del tutto. Il rapporto tra persona e vita ecclesiale troverebbe, ancor prima del dialogo esterno, una ragion d'essere interna alla propria crescita spirituale, la cui sedimentazione storica e misterica invocherebbe un dialogo in grado di armonizzare i tempi di crescita del mistero della persona in Cristo con i tempi di crescita storica della persona "concepita" in senso ecclesiale.

Concepire dunque un'ermeneutica del dialogo ecumenico che sintetizzi esclusivamente una pratica dichiarativa del consenso non pare sufficiente, sia alla vita creativa della teologia che alla storia della chiesa, al fine di poter realizzare pienamente il senso della partecipazione comunionale alla salvezza. Le parole di Karl Lehmann si mostrano qui illuminanti:

l'ecumenismo confessionale ha sopravvalutato il lavoro a tavolino e quello svolto all'interno degli organismi di dialogo. Testi così belli non sono pervasi di vita spirituale ed ecclesiale. Abitudini di pensiero e modelli di comportamento vecchi di secoli sono più forti

² «La ragione cessa di essere malata, cioè di ridursi a mero raziocinio, soltanto quando incontra la conoscenza della Verità, poiché la Verità rende ragionevole la ragione, cioè la rende intelletto, mentre al contrario non è la ragione che rende vera la Verità» (N. VALENTINI, *Il cammino di Pavel Florenskij verso la verità vivente* in P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, San Paolo, Milano 2010, pp. XXXVI-XXXVII).

del tentativo di comprensione. Le impronte nella psicologia sociale sono più ostinate delle nostre buone intenzioni³.

Come intendere la comprensione ecumenica nel dinamismo variegato ma ordinato della conoscenza trinitaria? Quale metodo per agevolare una trasmissione del sapere teologico ad essa sotteso, un modello performativo efficace, che superi una comunicazione esclusivamente deliberativa del consenso?

Un fondamento sembrerebbe tracciarsi nel modello dell'*homo viator* offerto dall'antropologia biblica e, in particolare, dal personalismo cristiano. La prima questione antropologica cristiana pare quindi forgiarsi in modo completo al momento di comprendere la natura, gli effetti, la sinergia umana dell'*unità ipostatica*, emergente dall'intima partecipazione dell'uomo a Dio, nell'esercizio cioè della somiglianza divina che si rapporta storicamente, e non solo intellettualmente, alla mobilità dell'economia salvifica dell'incarnazione di Cristo. Su questo complesso nodo culturale e teologico ruotano alcune precise modalità della vita umana nella prospettiva tipicamente ortodossa della θεώσις: la divinizzazione dell'uomo o, in termini più occidentali, la sua santificazione.

Nel pensiero contemporaneo, il tema cristiano della persona vede maturare i frutti della teologia ortodossa di tradizione slava e la fioritura della teologia ortodossa neo-greca. Quest'ultima, almeno fino agli anni '60 del XX secolo, non vanterebbe una chiara riflessione sul personalismo, come quella diffusa dalla tradizione russa nei primi anni del Novecento: il termine greco più frequente non sarà più il trinitario *ipostasi*, bensì il profano e culturalmente teatrale *prosôpon*, da cui il neologismo tutto greco di *person(n)alimos*⁴.

Diversamente, sul versante russo, l'intreccio con l'idealismo europeo, a partire dalla modernizzazione di Pietro il Grande, la fine dell'epoca zarista e la costituzione del regime sovietico, pare aver

³ K. LEHMANN, *Uniti nella comprensione del messaggio della giustificazione? Esperienze e insegnamenti in relazione alla situazione ecumenica attuale* (1998) in AA.VV., *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, a cura di A. Maffei, Queriniana, Brescia 2000 (Giornale di teologia 256), pp. 203-243 e 216-217.

⁴ B. PETRÀ, *Il pensiero personalista nella Grecia del secolo XX. Un primo tentativo di sintesi* in AA.VV., *L'idea di persona nel pensiero orientale*, a cura di G. Grandi, Rubbettino, Roma 2003.

innescato il cortocircuito propizio per la cosiddetta *rinascita personalista* ortodossa:

non si tratta soltanto d'intuizioni fugaci ma di un'attenta e problematica rilettura critica della modernità, così dolorosamente caratterizzata dalla sovranità dell'io, dalla perdita di una visione unitaria dell'essere e del soggetto, dalla frattura irreparabile tra ragione e passione, tra contemplazione ed azione»⁵.

Nel considerare la precedenza di un *proprium* storico proveniente dal mondo russo, necessario per la maturazione di una riflessione teologica sulla persona, teniamo qui in considerazione alcuni passaggi essenziali, propedeutici all'incrocio inedito, benché tardivo, tra patristica, filosofia e teologia nella Russia moderna. L'impronta lasciata dall'idealismo tedesco (F. Schelling, in particolare) e da una deriva individualista della coscienza protestante, a partire dal XIX secolo, alimentarono in Russia lo sviluppo unico di una coscienza storica comune, una partecipazione integrale e autentica della persona all'hegeliano spirito del tempo. Il dibattito tra slavofili-conservatori (I. Kireevskij, A. S. Chomjakov) e filosofi occidentalisti (P. Čaadev, N. Černyševskij) si articolava confusamente sul terreno del liberalismo borghese, per lo più d'importazione straniera. Possiamo considerare, nella teologia russa del XIX secolo, i tratti di una filosofia della storia, intrisa di messianismi ed escatologiche attese di liberazione, emergenti da un terreno spirituale del tutto ibrido, attraversato da millenarie stratificazioni pagane, incursioni greco-bizantine, nonché dall'estranea inculturazione romantica dell'idealismo europeo. All'interno di questa cornice composita, la questione antropologica cristiana pare trovarsi già risolta - almeno sul piano teologico - per ciò che riguarda il rapporto tra natura e persona, giustificato dalla scuola patristica basiliana e dalla diffusione della teologia palamita: l'ineffabile apofatico divino "abilità" a parlare di relazioni trinitarie a partire dalla persona-ipostasi che opera attraverso le sue energie, anziché dall'essere-sostanza generico. Tuttavia, il medesimo esito teologico si mostrerebbe del tutto de-storicizzato, irrigidito entro uno schema puramente contemplativo della persona umano-divina, se non integrato ad un'ermeneutica efficace, capace di schiudere un valore storico-performativo del dinamismo trinitario, ovvero, la sua colluttazione con la realtà sociale.

⁵ N. VALENTINI, *Il cuore, integrità della persona. Per un confronto con il personalismo russo* in AA.VV., *L'idea di persona nel pensiero orientale*, cit., p. 25.

A fronte di un falso umanesimo di regime, andrebbe concepito ancora un tassello nella riflessione teologica che qualifichi, specie entro la logica del conflitto d'interpretazione, la questione principale della persona storicamente orientata: la *dignità* umana.

Dalla coscienza del rapporto tra persona e potere totalitario comincia a sorgere in Russia un pensiero mai estraneo alla questione della teodicea. Un'antropologia cristiana integrale, in grado di tessere una complicità tra universale e particolare storico, assume nel pensiero russo il carattere categoriale della *bellezza*. L'immensa opera di V. Solov'ëv s'inserisce al centro di una sinergia simile - la cosiddetta *uni-totalità* - che identifica i termini filosofici di questo tipo di comunione tra le parti della persona e dell'intero assetto sociale, compreso il rischio di una visione teocratica non traspirante il dialogo ecclesiale.

L'incessante lotta tra ontologia e razionalismo rinnova l'ambiente naturalmente storico che la filosofia religiosa russa del XIX secolo riservò alla formazione di una concezione interamente ecclesiale della salvezza, intesa come una ri-organizzazione sacrale della *sobornost'* (coscienza comune) contro ogni forma di secolarizzazione (intellettuale-aristocratica, clericale, populista). La coscienza comune nel suo alto grado di consapevolezza conserva in Russia il cuore della cellula contadina tradizionale, anima dell'autentico popolo della terra (*obščina*) che ospitò le prime forme del credo cristiano. Il senso esistenziale dato dall'espressione "esperienza spirituale" corrisponde in russo al dinamismo creativo della vita stessa nelle sue logiche di forza (сила). Le curvature introspettive dell'anima di un popolo come quello russo rispondono a quelle fasi storiche in cui il nemico, l'estraneo - nel caso della dignità cristiana, il germe incontrollato della rivoluzione bolscevica e del marxismo totalitario - si manifestano in modo direttamente proporzionale al suo grado di violenza e oppressione: è da questo sentimento collettivo di "catastrofe" storica che la persona mette alla prova l'autentica libertà nell'adempimento della promessa di salvezza, estesa anche sul piano culturale e sociale, contro ogni forma di alienazione-interruzione della sua convalida.

Il fondamento del personalismo ortodosso risiede pertanto su questo margine bio-politico della contemporaneità, entro questa evidenza oggettiva del potere di regime, da cui fuoriesce sistematicamente ogni escatologia della storia umana, il bisogno di trovare un nuovo ordine d'esistenza, permanendo nel paradossale limite del passato. Da questa parte dello sguardo storico insorge la reale questione della persona in

quanto *essere responsabile*, essere che rinasce da una cesura con la falsa realtà donata dall'ideologia progressista, in grado di risanare non soltanto individualmente, ma anche ontologicamente la comunione tra le parti storiche attraverso il superamento di ogni monismo sostanziale, idealistico e filosofico.

Il legame tra libertà dell'uomo e storia della rivelazione troverà alcuni sintomi identici nella rinascita antropologica dell'ortodossia neo-greca, a fronte dell'ondata dittatoriale anti-comunista che seguì al colpo di stato del 1967 (la cosiddetta "dittatura dei colonnelli"). Da questo tipo di opposizione avrà origine la riflessione del filosofo greco Christos Yannaras che nel 1970 pubblica la prima edizione de *La libertà dell'ethos*, riveduta a Ginevra nel 1979, in forte sintonia con gli scritti di Ioannis Zizioulas, patriarca di Pergamo. Attraverso una lucida analisi dell'etica come modalità primariamente esistenziale e non normativo-legalista dell'umano, Yannaras costruisce l'impianto della più recente teologia ortodossa, schiudendone i limiti assiologico-moralisti a vantaggio di una vita personale di comunione ecclesiale, distinta da una vita naturale d'esclusione sociale. La dinamica della vita spirituale, a questo punto, la creatività esistenziale rispetto ad ogni sistema idolatrico, non soltanto appartiene all'ordine biblico dello splendore esistenziale di Dio, a partire dal suo stesso nome (Es 3, 13), ma, in chiave escatologica, s'incarna nella vita stessa del corpo di Cristo che è la Chiesa (Rm 12, 5): solo entro questo statuto battesimale, secondo il filosofo, l'ipostasi dell'uomo diviene pienamente *ipostasi ecclesiale*:

La manifestazione dell'ethos trinitario, l'immagine dell'ethos di Dio nell'essere dell'uomo, costituisce l'ethos liturgico della chiesa, l'evento della "raccolta in unità dei figli dispersi di Dio" (Gv 11,52)⁶.

Questo passaggio liturgico-sacramentale dell'ethos ecclesiale è vitalisticamente fondato nell'azione della terza persona della Trinità, tanto quanto lo è l'esistenza storica e culturale dell'uomo nella vita di grazia. Il nutrimento del corpo e del sangue di Cristo viene a fondare, sia per Zizioulas, in termini più escatologici, che in Yannaras, un atteggiamento

⁶ C. YANNARAS, *La libertà dell'ethos*, Qiqajon, Magnano (BI) 2014, p. 101.

etico reale: «con la liturgia eucaristica la chiesa torna all'uso personale del mondo»⁷.

Le virtù ricercate nella prassi ascetica non possono fare a meno di questo risvolto ecclesiale dell'etica trinitaria. Comincia ad articolarsi nel personalismo contemporaneo una maniera dell'essere morale del tutto connessa al tema della vita e della morte, intese come precise modalità eucaristiche, non valutate nell'ordine dell'ipostasi ascetica verticale, ma ipostatizzate nell'ordine orizzontale: «il carattere ascetico della persona deriva dalla forma eucaristica dell'ipostasi ecclesiale. Esso, però, esprime la persona vera proprio nel non negare né l'eros né il corpo, ma nell'ipostatizzarli ecclesialmente»⁸.

La grande libertà dell'ipostasi ecclesiale, esaltata dal pensiero ortodosso neo-greco, cui accordare sia l'immagine divina che la sua somiglianza universalmente responsabile, è fedele perciò alla medesima e profonda libertà trinitaria, destinata a misurarsi nella contemporaneità con il linguaggio della catastrofe storica e allo stesso tempo con quello della rinascita psico-sociale di una nazione. La questione sulla persona diviene una questione sulla dignità relazionale del singolo. Un'intelligenza fondata sull'amore ricevuto dalla persona di Cristo nell'intera comunione sociale-nazionale che diviene pienamente ecclesiale nella conoscenza sacramentale eucaristica.

2. Il personalismo dialettico in Pavel A. Florenskij

Secondo la teologia ortodossa, poiché definire la persona implicherebbe l'uso di un concetto formale, l'unico modo per concepire una filosofia cristiana sulla persona è tener conto del movimento della sua crescita vitale, non sviando dal centro della propria interiorità: quest'ultimo non viene dedotto dalla semplice identità generica o dalla coscienza romantico-esistenzialista, bensì in Pavel Florenskij andrebbe indotto a partire dall'«identità numerica» trinitaria, purissimo centro dell'essere infinito-condizionato che impone di non sottoporre il suo fondamento sostanziale ad alcun tipo di reificazione oggettivante:

⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁸ I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano (BI) 2017, p. 67. Una critica si trova in Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, EDB, Bologna 2015, pp. 113-114.

L'amore delle persone pure, cioè di coloro che hanno acquistato una piena padronanza del meccanismo della propria realizzazione o di coloro che hanno spiritualizzato corpo e anima, postula semplicemente la pura identità numerica, la ὁμοουσία, mentre nel caso delle pure cose è possibile solo la mera somiglianza generica, la ὁμοιοουσία. Le persone non ancora pure sono quelle che, in quanto reificate, carnali, sono capaci della "similitudine" caratteristica della concupiscenza; mentre quando sono pure, quando hanno abdicato alla condizione di "cose", alla "coseità", sono capaci dell'identificazione nell'amore⁹.

Per giungere a comprendere una simile permeabilità sostanziale dell'amore, Florenskij trascende prima di tutto il campo d'indagine della teologia e dei suoi linguaggi specifici: tale forma d'inculturazione sottende un metodo che concede al circuito scientifico-accademico del suo tempo di comunicare differenti contenuti dogmatici attraverso un linguaggio plurale, privo di disadattamenti o fondamentalismi, e rende la mobilità del sapere più familiare rispetto al rapporto tra il tempo e lo spazio della persona organicamente intesa. La questione nel nostro caso chiede ancora di pronunciarsi sulla realtà effettiva della persona: in che modo essa manifesta il proprio grado di realtà, l'*ens realior*, se siamo abituati, secondo il grande dilemma della "sopra-natura" annunciato da H. De Lubac, a considerare come primaria l'identità scaturita da un livello di ascesa anti-storico del soggetto e soltanto in un secondo momento teniamo conto delle sue possibili combinazioni con l'alterità, la cultura e il senso della storia?

Natura e soprannaturale vi si son trovati, in certa maniera, sovrapposti e - che se ne voglia e che se ne dica - chiusi in uno stesso genere, di cui costituirebbero due specie. L'una e l'altro sono come due organismi completi. Troppo perfettamente separati, per esser veramente differenziati, si svolgono su due piani paralleli, fatalmente omogenei. In queste condizioni, il soprannaturale non è più, a dir la verità, un altro ordine, inaudito, sconvolgente, trasfigurante: non è più che una "sopra-natura", come si è presa l'abitudine di dire contro tutta la teologia classica¹⁰.

⁹ P. A. FLORENSKIJ, *La luce della Verità* in ID., *La colonna e il fondamento della verità*, cit., pp. 89-90.

¹⁰ H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Sez. IV *Soprannaturale*, trad. it. a cura di G. Benedetti, XI vol., Jaca Book, Milano 2017, p. 79.

Florenskij ribalta quindi la concezione della persona-identità proprio in questo passaggio concettuale della teologia: se poniamo che l'identità è numerica a-priori, essa lo è sempre in senso transfinito, ossia relazionale, trinitario, in quanto fascio differenziale di possibilità aperte alla vita, tenute insieme da un qualche ordine simbolico, ma comunque prese prima di tutto nel postulato della differenza, anziché in quello d'identità monolitica o parmenidea:

Il concetto di identità numerica non è applicabile alle cose; una cosa può essere soltanto «tale e quale», oppure «non tale e quale», mai «la stessa» oppure «non la stessa». Invece, parlando propriamente, non si può dire di due *persone* che sono «analoghe», ma solo che sono «identiche» oppure «non identiche». Per le persone come tali è possibile soltanto l'identità numerica o nessun'altra¹¹.

Affinché possa dirsi comprensibile ad ogni esperienza comune, la crescita per la santità o la vita spirituale, viene dedotta sempre dalla ricapitolazione vitale della verità trinitaria nella consustanzialità dell'altro e mai da sé stessa: da qui il binomio duale io-tu può dirsi pienamente *identità*, nuova essenza che è data personalmente dall'unità vivente dell'essere-insieme. Il grado di realtà della persona aumenta così in modo proporzionale rispetto alla trasfigurazione drammatica delle sue interruzioni, dei vuoti e della discontinuità pregnante la propria curvatura vitale che storicamente incrocia quella dell'altro. Sia nel farsi del linguaggio che comunica, sia nel suo *dis-farsi* incomunicabile, la persona in Cristo cresce nella dinamica caritativa dell'essere: «la personalità senza amore (e prima di tutto è necessario l'amore di Dio) si disintegra nella frammentarietà degli elementi e dei momenti psichici. L'amore di Dio è il nesso della personalità [...]»¹².

La conoscenza personale non va qui intesa in senso puramente contemplativo-solipsista, ma, restando fedeli al nome dell'unità trinitaria che invoca l'uomo nella propria interezza, andrebbe considerata secondo una sintesi - per eccesso - della forma divina di Cristo nell'uomo che ne contrae a sua volta l'intera e unica esperienza terrena. Tale visione comprensiva non tiene conto soltanto del tempo storico lineare in cui è

¹¹ FLORENSKIJ, *La luce della Verità*, cit., p. 90.

¹² P. A. FLORENSKIJ, *Il peccato* in ID., *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 190.

immerso il singolo: essa si serve della propria contrazione iconica, della coloritura cioè che esso ottiene quando viene ri-guardato alla luce della Verità. Filtrando quindi ogni crepa e interruzione della persona, nella misura antinomica dell'empiria e del limite-dogma che ne costituisce la condizione di crescita, l'icona ortodossa ricapitola l'io-tu nel terzo Lui che rende oggettiva la bellezza di risonanza e luore.

Per questo motivo, Florenskij, con le parole di Giovanni Damasceno, dirà che «il generare è una proprietà non della natura ma dell'ipostasi; infatti se la generazione fosse una proprietà della natura, nella medesima natura non si potrebbe considerare il generato e il non generato»¹³. Imparare a rimanere entro la "genitura" personale significa imparare a trasfigurare la propria storia filiale alla luce del Figlio che l'ha resa degna, familiarizzandone i contorni con l'intero creato: tutto il sistema vivente è genitura biografica se assume in sé il germe salvifico del transfinito, della complessità resa numerabile dalla propria gradualità, da un certo ordine gerarchico d'insieme. Questo segna in Florenskij il passaggio decisivo dalla filosofia cristiana della persona alla teologia trinitaria della persona. La creatura che acquisisce da questo processo biografico e mnemonico una maggiore realtà, in quanto accresciuta nel suo darsi infinito dialettico, è dunque la persona "avviluppata" nel volto iconico.

La persona umana (il cui termine russo, личности, possiede la stessa radice di volto, лицо), segnando il solco di un'ampiezza artistica che è ineffabile in senso concettuale, ossia di una convergenza armoniosa tra le sue parti interne ed esterne-comunicate, è sempre rivolta allo sguardo dell'altro, unico punto di fuga rovesciato, su cui essa rivede sé stessa perché accomunata dal medesimo genere fraterno, di cui la *philia* è l'espressione pura. L'apertura alla ragione relazionale, innervata nella storia a partire dalla Triunità uni-sostanziale, oltre che essere esigenza del superamento del principio di identità e non contraddizione, può facilmente in questa prospettiva assecondare un valore morale. Il carattere peculiare del personalismo dialettico florenskijano: al cuore non appartiene soltanto l'intelligenza e la volontà pacificate nel solo atto contemplativo, cui erano giunti i padri greci. Il cuore della persona tiene in gioco tutto l'essere, l'identità relazionale che si realizza entro un ordine unico, il proprio tipo di ordine biografico, di cui l'intero linguaggio è complice generativo. La fase che prepara la persona alla fedeltà lucida nei confronti del suo *genere*

¹³ ID., *Il significato dell'idealismo. La metafisica del genere e dello sguardo*, a cura di N. Valentini, SE, Milano 2012, p. 80.

filiale invoca un cammino di ascesi e vigilanza verso l'autentica libertà che, al di là di ogni atto di somiglianza farisaica-manichea con l'altro, introduce, mediante Cristo, tutto l'essere - corpo, anima, spirito - alla vita divina e alla chiarificazione del volto come *sembiante*, ossia come volto chiarificato in Dio nel suo aspetto più spirituale. Sembrerebbe di udire le parole di Romano Guardini, in riferimento alla negoziazione che il corpo risorto opera nei confronti della propria storia personale:

Corpo” non è solo forma presente nello spazio; esso ha anche storia. Dalla nascita alla morte assume numerosissime forme [...]. Il “corpo” dell'uomo è quindi in verità un numero infinito di forme, che devono essere tutte presenti nel corpo risorto. Esso deve avere una nuova dimensione, quella del tempo, più precisamente quella del tempo assunto nell'eternità, in modo che il presente contenga la sua storia, e il puro adesso comprenda la continua successione delle forme¹⁴.

Posto che conoscenza dialettica e amore incarnato siano l'espressione autentica dell'unità mistica nella relazione io-tu, la mediazione cosmica di tale differenza per l'unità è sostenuta dall'eternità che è ipostasi divina, il cui sguardo libero sul mondo non necessita, in verità, di alcun atto umano per giustificare la propria esistenza libera. Il diletto dello Spirito che libera la nuova creazione ritorna infatti allo sguardo della prima ipostasi - Dio - in forma di pura Bellezza: il modo in cui Lui vede quindi la relazione umana è l'oggettiva armonia tra le parti, una contemplazione che cura e ricorda l'amore degli uomini. Questo movimento creativo è l'espressione che ri-guarda e rispecchia la grande libertà riservata all'uomo creato a sua immagine, la cui storia personale incide nella memoria eterna di Dio, configurandosi nella vita spirituale come un'impronta del suo pensiero creativo: «noi non ricordiamo elementi psicologici ma mistici: [...] è impossibile ripetere un elemento psicologico, [...] invece è possibile attingere di nuovo una realtà mistica che sta sopra il tempo e che è già stata sperimentata»¹⁵.

I ricordi intesi nella loro unità mistica sono destinati a ritornare, infatti, a non perdersi del tutto in quanto predisposti a trasfigurarsi alla luce della Verità attuale: il ricordo di Dio in noi infatti ci è dato nel presente in cui viene comunicato, è elemento di ogni rito liturgico attualizzante e sul

¹⁴ R. GUARDINI, *Le cose ultime*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 71-72.

¹⁵ FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 216.

piano antropologico detiene l'unità organica della persona, al di là dei suoi componenti puramente psichici. Concepire secondo questa prospettiva "agostiniana" le memorie biografiche di Florenskij e le lettere destinate alla famiglia implica il tenere in gioco una complessità di fattori che rendono la persona integra in tutti i suoi aspetti: non semplicemente qui s'invoca ciò che è inerente all'atto di bontà ma ciò che partecipa meglio al dinamismo trinitario, posta l'unità di conoscenza, amore e bellezza. Un progetto contenuto nella parte del tutto, nel frammento della trama, che va trasferito nell'alterità di comunione ecclesiale: un atto profondamente ontologico¹⁶. Questo passaggio non invoca un'esigenza artistica particolare: santificare esprime l'espansione creativa di un perfezionamento che va contemplato nell'intraducibile fulgore del vivere quotidiano. Nulla va perduto se tutto rimane e traspare dalla trama complessa della comunicazione ordinaria, primo fattore per un sapere realmente integrato alla persona umana.

3. Il personalismo empirico di K. Wojtyła

La nota enciclica cattolica *Veritatis splendor*¹⁷ venne recepita innanzitutto nella sua implicita risposta alle linee antropologiche dedotte dal Concilio Vaticano II. Non sarà certo nostro compito delineare l'intero contesto storico-sociale che ha accolto a quel tempo la necessità di un'enciclica sull'insegnamento e il valore della teologia morale. Ci basterà tuttavia sapere che dal 1987, anno in cui fu annunciata l'enciclica durante il secondo centenario della morte di Sant'Alfonso Maria de' Liguori, la tempesta del dissenso scatenata dal progresso della bioetica laica sulla procreazione assistita e le conseguenti mormorazioni secolari inerenti ad una morale coniugale intransigente, resero la questione morale, nella chiesa cattolico-romana, ampiamente controversa sul piano della ricezione e dell'efficacia rispetto al dilagante relativismo secolarizzato. Il sostrato filosofico dimenticato della teologia morale, che il Wojtyła filosofo consegnò all'ufficio magisteriale di Giovanni Paolo II, non si

¹⁶ «In questo percorso compiuto verso la conoscenza della verità, siamo dinanzi a un atto non puramente gnoseologico, bensì profondamente ontologico» (N VALENTINI, *Pavel A. Florenskij. La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 2012, p. 146).

¹⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), in AAS 85 (1993) pp. 1133-1228.

limitò semplicemente a tracciare un intervento dottrinale sulle spalle dei precedenti orientamenti pontifici, secondo la buona prassi teologica; piuttosto sembrò volerlo tacitamente illuminare attraverso il respiro di una dialettica peculiare, inequivocabile, che aveva visto in lui approfondire lo studio sulla persona, oltre che fermentarsi sul carisma di una personalità ferrea, formata sotto i colpi del comunismo polacco. Considerare l'aspetto antropologico dell'enciclica cattolica, la cui stesura ecclesiale moltiplica le difficoltà di reperirne le fonti, non turba in ogni caso la possibilità di intercettare alcuni punti di collegamento con l'omonima epistola ortodossa, *La luce della Verità*, contenuta all'interno de *La colonna e il fondamento della Verità* (1914). Ben conosciuto è il travaglio per un dialogo intrapreso da Giovanni Paolo II con le chiese d'Oriente e in particolare con tutto il mondo russo. «Ho avuto per quattro volte l'onore di partecipare agli "incontri solov'eviani" - dichiara la poetessa russa Ol'ga Sedakova - che si svolgevano nei suoi appartamenti, conversazioni a tavola con un gruppetto di ospiti da Mosca (tra cui Averincev) e di studiosi francesi del filosofo russo»¹⁸. La passione vissuta per la storia "mutilata" dei paesi dell'est e in particolare una filosofia della persona che fosse in grado di restaurare il rapporto dell'uomo con la propria dignità, sono temi che tracciano già nel filosofo Karol Wojtyła i lineamenti preliminari per ragionare sul rinnovamento biblico e trinitario della teologia morale. Dagli studi di Max Scheler, Wojtyła completa l'essenzialismo del valore morale astratto, qualificandone la completezza nell'atto d'azione personale mediante l'esperienza della persona posta in relazione: è l'atto che rivela la persona, e non viceversa, dirà nell'opera del 1969 dal titolo *Persona e atto*¹⁹.

Nel canalizzare empiricamente il binomio persona-atto, la coscienza evita il rischio di cadere nei vortici infiniti dell'io idealistico-romantico: Wojtyła delinea quindi un vincolo cruciale per il superamento della fenomenologia idealista tradizionale: l'atto d'azione non accade semplicemente per esprimere una variante di comportamento; esso cioè

¹⁸ O. SEDAKOVA, *Totus tuus*, in <http://www.olgasedakova.com/it/Poetica/171> (consultato il 13 aprile 2017). Cf. G. WEIGEL, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo*, trad. it. a cura di C. Lazzari et al., Mondadori, Milano 1999, p. 710.

¹⁹ Ricordiamo qui le principali traduzioni italiane delle opere filosofiche di K. Wojtyła: K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Milano 2003 e K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, a cura di G. Girgenti e P. Mikulska, Bompiani, Milano 2001.

non può dirsi esistente se privato della relazione interna con la persona stessa. Tenendo fermo questo limite imposto da tale pertinenza, la coscienza «si *attiene* all'essere, si conferma in quanto immanente in esso, e non è condannata ad una soggettivazione di sé senza fine»²⁰. Il varco tracciato da Wojtyła sembra evidenziare alcuni tratti vicini alla concezione dell'io *metodologico*, messa in luce dalla coscienza dialettica di Pavel Florenskij: il dramma esperienziale dell'io tipico che si fa nella trama della vita²¹. «Vivere interiormente sé stesso come soggetto dei propri atti»²², come scrive il filosofo polacco, implica il potersi percepire come il soggetto dell'essere che vive e quindi come il soggetto reale e concreto. Questa struttura normativa implicita è una prima forma oggettiva o *suppositum* della verità di ogni atto morale e quindi della persona che ne racchiude il potenziale di realtà²³ secondo processi di scelta ogni volta rivelativi:

Ogni uomo, anche quello che io sono, è dato nella totale ossia semplice esperienza come essere reale individuale, come soggetto dell'esistenza e dell'azione (quindi anche come *suppositum*). Contemporaneamente, poi, ognuno è dato a sé come "io" concreto, e ciò sia mediante l'autocoscienza, sia mediante l'autoconoscenza. Quest'ultimo costata che quell'essere, che oggettivamente io sono, costituisce anche soggettivamente il mio "io", in quanto esso vive interiormente la mia soggettività²⁴.

²⁰ WOJTYŁA, *Persona e atto*, cit., p. 113.

²¹ «L'io che osserva deve essere individuale, e oserei dire, più individuale dell'io non pienamente compiuto dell'autore. Esso, però, deve anche essere integro e peculiare. Questo io - concreto nel suo essere generico e simbolico nel suo essere individuale - è, evidentemente, l'io tipico e, a voler trovare delle analogie, esso è più che mai affine al tipo delle opere letterarie. La sua osservazione dialettica è individuale ma non psicologista. Essa è concreta ma non fortuita. Lo chiameremo io "metodologico"» (P. A. FLORENSKIJ, *Ragione e dialettica. Prolusione al dibattito della tesi "Sulla verità spirituale" per il conseguimento del titolo di "magister"*, pronunciata il 19 maggio 1914 in N. VALENTINI, *Pavel Florenskij*, Queriniana, Brescia 2004, p. 108).

²² WOJTYŁA, *Persona e atto*, cit., p. 129.

²³ *Ibid.*, p. 133. «L'espressione *suppositum* astrae quindi dall'aspetto della coscienza, grazie alla quale l'uomo concreto - oggetto che è soggetto - vive interiormente se stesso come soggetto, vive quindi la propria soggettività, e questa esperienza vissuta gli fa da base per definire se stesso con l'ausilio del pronome "io"» (*ibid.*, p. 131).

²⁴ *Ibid.*, p. 133.

La libertà diviene in questo modo la capacità di allontanarsi o meno dalla struttura normativa tendente al bene che interessa ogni soggetto tipicamente esistente, chiamato a decidersi sempre al di là o al di qua di un orizzonte di verità da cui non è possibile sottrarsi: partendo dall'interno di noi stessi, usciamo dal nostro "io" per andare verso l'uomo, e contemporaneamente partendo dall'uomo ritorniamo all'io, e quindi, di nuovo all'interno. In tal modo, la nostra conoscenza dell'uomo ha, per così dire, carattere ciclico²⁵. Da questa soglia di oggettività strutturale e dinamica insorge la libertà, intessuta di volontà, facoltà dell'essere razionale e dunque della persona intera che si muove nell'atto e che si realizza cedendo ad un certo rapporto drammatico con la verità strutturante.

Il rapporto tra la verità e la libertà dell'uomo viene in particolare affrontato nella parte terza della *Veritatis splendor*. La domanda filosofica di base, in parte, venne anticipata da Giovanni Paolo II al Convegno Internazionale di Teologia morale già nel 1986²⁶. Nell'enciclica cattolica la triade Verità-Bene-Libertà rappresenta il *cuore* della missione della Chiesa contemporanea. La libertà diviene reale quanto più essa si compromette con l'esistenza dinamica dell'uomo, di cui è un limite tendente a infinito:

É la libertà di una creatura, ossia una libertà donata, da accogliere come un germe e da far maturare con responsabilità. È parte costitutiva di quell'immagine creaturale, che fonda la dignità della persona: in essa risuona la vocazione originaria con cui il Creatore chiama l'uomo al vero Bene, e ancora di più, con la rivelazione di Cristo, a entrare in amicizia con lui, partecipando alla stessa vita divina²⁷.

Vita divina e vita morale segnano perciò il filo rosso dell'enciclica che non tarderà ad annunciare l'esigenza antropologica posta sullo sfondo: una dimensione spirituale biblica che possa rimarginare ogni dualismo della ragione moderna.

²⁵ *Ibid.*, p. 145.

²⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale di Teologia morale* (10 Aprile 1986), n. 2. Sul web: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860410_tologia-morale.html (consultato in data 02-11-2018).

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* cit., n. 86.

Questo intento viene perseguito dal documento cattolico secondo precisi transiti di natura prevalentemente catechetica: l'amore divino che precede da sempre quello umano (1Gv 4, 7), la libertà del consenso pieno alla legge nuova (Mt 19,21), la conoscenza della verità liberante in Cristo (Gv 8,32), la capacità di permanere nella vita dello spirito (Gv 15,10). L'iter cristologico che vede la vita morale come risposta d'amore al sacrificio unico di Cristo²⁸ rivela pienamente il senso antropologico che chiede di donare "l'uomo all'uomo" (VS 2), espressione chiave della costituzione conciliare *Gaudium et spes*: «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione»²⁹.

Possiamo distinguere sia nell'enciclica che nell'epistola ortodossa tre nuclei performativi comuni, relativi alla manifestazione della persona in quanto organo reale di comunione: conoscenza-verità, amore-bene, libertà-bellezza. Tali livelli di creaturalità, presenti sia nell'epistola ortodossa che nell'enciclica cattolica, se inglobati al metodo della dialettica relazionale trinitaria, trovano il loro fondamento nel *chi* personale posto sempre in dialogo con il Tu, cardine genetico dell'antropologia teologica. In altri termini, le triadi Verità-Bene-Libertà e Conoscenza-Amore-Bellezza, contenute rispettivamente in *Veritatis splendor* e nell'epistola quarta *La luce della Verità*, suggeriscono, oltre che un tessuto teologico comune, una via di metodo per ripensare la vocazione metafisica della persona e la dimensione sapienziale della ricerca filosofica e teologica³⁰. La prospettiva trinitaria comune ci consente inoltre di individuare due testi esemplari per ciascuna lettera, relativi alle triadi della vita spirituale.

La triade metafisica (Verità-Bene-Libertà) presentata nell'enciclica cattolica iscrive una certa circolarità del pensiero, in grado di risanare lo scollamento moderno tra momento etico, antropologico e metafisico della teologia morale così come della conoscenza moderna. Allo stesso modo, la triade metafisica che Florenskij introduce nell'epistola ortodossa (Conoscenza-Amore-Bellezza), in qualità di partecipazione sostanziale alla verità nell'io che è conoscenza, si realizza nell'altro che è amore e infine traspare nel terzo sguardo divino che è Bellezza:

²⁸ *Ibid.*, n. 10.

²⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966) pp. 1025-1120 n. 22.

³⁰ GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), in AAS 91 (1999), pp. 5-88, qui n. 81.

Verità, Bene e Bellezza: questa triade metafisica è un unico principio, è un'unica vita spirituale esaminata sotto vari punti di vista. La vita spirituale, in quanto procede dall'Io e ha nell'Io il fulcro, è la Verità; appercepita come azione immediata dell'altro è il Bene; contemplata oggettivamente dal terzo come irradiazione all'esterno è la Bellezza³¹.

Nella sua intima relazione teologica con la verità, il valore rivelativo dell'enciclica e il carattere unitario del corpo ecclesiale cui essa è destinata, pur mantenendo il proprio intento correttivo e regolatore, dipendente da un determinato contesto storico, non è pur sempre garante di una conoscenza accresciuta delle fonti teologiche? Si potrebbe concepire a questo punto una storia degli *effetti* della comunicazione teologica, una cura del suo uso, direbbe "secolarmente" Heidegger, tale che sia proprio il suo fondamento personale a poter specificare, in termini sia ortodossi che cattolici, una crescita graduale o *mistica* della verità che è per noi conoscenza, una *mistica* del bene che è per noi amore, una *mistica* della libertà che è una *mistica* della bellezza. Le due lettere sembrano voler tutelare un necessario ordine della comunicazione teologica e della sua trasmissione storica, non del tutto emerso dalla ricezione dell'enciclica cattolica, il cui esito è stato del tutto "pagato" dal peso di una pressione etico-normativa (dettata dal contesto storico e culturale, nonché dalle finalità oggettive del documento) che ne ha forse trascurato la matrice metafisica e antropologica. L'urgenza di una revisione metodologica della teologia morale, nonché della cura della trasmissione storico-culturale nelle fitte della comunicazione è chiaramente presente anche nel discorso ai partecipanti al congresso internazionale di teologia morale.

Le triadi metafisiche che vedono in Florenskij e Giovanni Paolo II escogitare una dialettica interiore che possa muovere e giustificare la teologia morale nella vita o la comunione morale, oltre ad essere espressione di un risveglio della conoscenza integra, suggeriscono qui di poter indurre e anteporre, con una lente antropologica più ampia, la modalità d'essere esistenziale della persona umana in Cristo, come un valido ponte per articolarne il filtro ecumenico. Una torsione integrale delle pratiche di conoscenza che Florenskij confessò nella sua impellenza già nel 1906: «abbiamo bisogno di una via per-ogni-uomo, ossia di un metodo del minimo comune multiplo di tutte le esperienze in tutta la loro

³¹ FLORENSKIJ, *La luce della Verità*, cit., p. 85.

multiformità»³². Questo respiro empirico-esistenziale della questione metafisica viene tracciato in modo esplicito da Giovanni Paolo II:

in questo senso, la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale. La persona, in particolare, costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere e, dunque, con la riflessione metafisica³³.

Un dialogo ecumenico rivolto alla prossimità non oggettiva ma infinitamente limitata del consenso trasferirebbe le pretese di verità dichiarative degli attori messi in gioco dal piano della «buona intenzione», spesso irretita da difficoltà psicologiche e storiche contingenti, a quello delle *ragioni ecclesiali*, da cui l'intenzione si rende conseguente alla coscienza eucaristica sacramentale, una volta concepita secondo il principio storico della persona. La ragione ecclesiale, in russo definita come ragione *sobornica*, rappresenta infatti per l'ecclesiologia un passo utile ad articolare in termini teologici i tre livelli di comunione della vita morale generica (verità, bene, libertà), la cui irriducibile indole mistica, messa interamente in luce dall'epistola di Florenskij, non può certamente racchiudersi entro i linguaggi del puro consenso esterno o dell'apologetica:

La pienezza delle esperienze corrispondenti a tale coscienza ci consente di evitare l'unilateralità e di creare un sistema di concetti che accolga in maniera più semplice e funzionale tutto l'insieme della vita spirituale, delle esigenze e delle tendenze spirituali della Chiesa di un determinato momento³⁴.

Le ragioni ecclesiali, pur essendo intimamente legate alla teologia del corpo mistico, vanno in ogni caso pensate entro quella “non debole analogia” che la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* ammise tra l'ipostasi del verbo e il suo corpo ecclesiale (LG 8), al fine di proporzionare il rischio di una coincidenza forse troppo marcata tra corpo

³² Discorso del 20 gennaio 1906 in riunione del circolo filosofico presso l'Accademia teologica di Mosca in P. A. FLORENSKIJ, *Dogmatismo e dogmatica* in ID., *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*, a cura di M. Valentini e L. Žak, Milano 2014, pp. 160-161.

³³ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, cit., n. 83.

³⁴ FLORENSKIJ, *Dogmatismo e dogmatica*, cit., p. 144.

di Cristo e il corpo mistico ecclesiale e preservarne il carattere escatologico e cristologico. Il criterio biografico della nostra analisi è certamente un canale comunicativo caratterizzante l'indole morale della persona per l'ecclesiologia e il suo modello trasversale: esso tuttavia assume il tono di un luogo teologico, e non puramente letterario o mistico, solo a patto che le esperienze concrete della persona integra esercitino nel tempo anche un'impronta trans-confessionale, in grado di passare cioè dalla loro inerenza soggettiva all'espansione ecclesiale universale, storicamente orientata e pertanto convincente anche nella responsabilità della comprensione reciproca. Florenskij ci aiuta ad esprimere questo tipo di allineamento:

sono le Sue esperienze a costituire il vero fondamento della dogmatica. Le esperienze di Gesù di Nazaret sono il ponte attraverso il quale la dogmatica può passare dalla terra al cielo, dalla psicologia alla metafisica³⁵.

Non è quindi un caso se le nostre epistole si concludano con la vocazione universale alla santità: l'aspetto cristico-qualitativo comune del criterio biografico esercitato dalla persona nel tempo in rapporto alle esperienze di Gesù di Nazaret potrebbe infatti trovare il suo corrispettivo storico nelle ragioni ecclesiali, parallele alle ragioni sacramentali. Se dalle prime passano i segni della grazia, le cosiddette *vestigia ecclesiae*, dalle seconde passerebbe la fonte piena della medesima.

4. Conclusioni

Se è vero che il principio di comunionalità, enunciato dal Concilio Vaticano II inaugura la comune partecipazione orizzontale e visibile ai beni della salvezza, secondo ordini e gradi sempre differenti, le ragioni ecclesiali si preoccupano di comprendere il tu storico che le ri-guarda, con la stessa urgenza del tu personale, mediato dalla responsabilità del perdono delle memorie (l'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II parlerà della necessità del perdono sociale, oltre che individuale), nonché dalla storia culturale, spesso fraintesa, degli stessi concetti teologici. Nella logica del fondamento di una teologia morale, se la persona integralmente intesa, come abbiamo dimostrato, andrebbe concepita dall'atto empirico che la

³⁵ *Ibid.*, p. 161.

racchiude, e non viceversa, tale nucleo morale primigenio, come vuole il personalismo, acquisisce, in ambito ecumenico, una propria tensione inculturata già nell'urto con il compito inevitabile del *chi* che vuole e desidera comprendersi nell'atto d'azione: essa declina cioè il potenziale dato dal binomio morale-essere, attraverso una frizione tutta dialettica e trinitaria con il reale storico che la in-abita, e questo anche e soprattutto in senso culturale. La coscienza personale non rimane eticamente anonima e modernamente scissa, in quanto tacitamente chiamata a portare su di sé la coscienza *mistica*, ossia ordinatamente crescente, di ragioni altre, non esplicitamente tradotte in forma confessionale o sacramentale, tuttavia pur sempre ordinate alla loro pienezza escatologica, alla cura progressiva delle proprie "ferite" storiche, e non soltanto alla rivendicazione di quelle dogmatico-sacramentali. In termini più etici, potremmo dire che quando la ragione ecclesiale della persona viene con-vocata nel dibattito ecumenico comune, questa supererebbe l'asserzione ostensiva delle proprie pretese di verità con alcuni superamenti motivazionali, affettivi, biografici in senso storico. La persona integralmente intesa, inclusa nell'implicita triade metafisica, perviene in modo sempre più consapevole a simili ragioni collaterali, in nome di un inedito escatologico, di un non ancora che è il *fieri* della chiesa peregrinante: tale fattore andrebbe esercitato, se non in liturgie sacramentali comuni, almeno nell'atteggiamento di una graduale comprensione esistenziale e storica: l'*eschaton* sembra quindi il carattere proprio della ragione ecclesiale che nulla perde della memoria storica, che attualizza e restaura, assemblandone gli errori e gli ostacoli dogmatici mediante lo sguardo interno della vita spirituale che dialoga all'esterno per mezzo di ragioni da cui contrarre il giudizio di un esito. Tale schiudersi empirico della dialettica di rivelazione imprime sulla confessione di fede comune il rilascio luminoso della persona che esiste nel nome di Cristo, ma che non può non pensarsi nel nome della Chiesa universale, acquisendo, sul rovescio della propria vita individuale, un aspetto-volto complessivo che lo sguardo particolare e la parola referenziale della coscienza moderna non sono capaci di contenere né di visualizzare, poiché destinato all'inedito dell'organismo nuovo, alla varietà interconnessa del corpo-persona ecclesiale che rimodula le parole dichiarative della fede ma soprattutto il volto delle ferite storiche. Quanta conoscenza abbiamo della repressione comunista del clero russo nella prima metà del Novecento? Quanta memoria del genocidio armeno, della storia dei preti condannati ai lavori forzati in Albania e in Romania? La persona umana è ri-guardata infatti anche dall'Altro ecclesiale, è sottoposta non soltanto allo sguardo

del Tu, ma anche allo sguardo delle altre chiese e ne dovrà rispondere in quanto Tu-ecclesiale. Le triadi metafisiche non segnano pertanto una compostezza spirituale della persona speculativa, sottoposta ad una trascendenza generica o proibitiva del sacro; piuttosto, per una mediazione ecumenica della vita cristiana, esse stabiliscono un processo di crescita graduale, nell'ordine ternario di conoscenza-amore-bellezza, e un'efficacia reale, nel presupposto persona-atto, solo se ri-guardate anche dall'occhio della chiesa universale-cattolica: il terzo inedito posto in-uscita, nella tensione escatologica, richiede anch'esso una responsabilità nell'ordine del giudizio e della memoria comune. La vocazione di una ragione ecclesiale insita nella categoria misterica di popolo di Dio implicherebbe, secondo la nostra analisi, il medesimo riconoscimento che la simbiosi filiale tra uomo concreto e Cristo uomo universale, applica alla ragione storica della persona ecclesiale: si tratta oggi di tener conto della sua destinazione extra-temporale, di quella dilatazione peregrinante-mistica che intensifica i tratti della sola comunione pneumatologica, poiché trattenuti dalla memoria, collocati nello spazio concreto e concepiti secondo la loro comune ritenzione escatologica. In nome della stessa concezione organica della persona che si distingue dall'individuo e dalla somma delle sue parti, è possibile cioè pensare, come un compito affidato al chi ermeneutico e *desiderante* che comprende attraverso una dialettica trasversale, la totalità del corpo ecclesiale? Alla maniera delle ragioni personali, si potrebbe cioè parlare di ragioni ecclesiali, veicolo per una memoria storica, liturgica ed esistenziale delle chiese? E se queste ragioni esistono, quale validità epistemica potrebbero esercitare nell'impegno ecumenico? Come radunarle secondo unità di corpo (storia), intelletto (tradizione) e cuore (liturgia), la stessa unità della persona radunata in Cristo? Crediamo che gli strumenti dell'ermeneutica ontologica, ossia del compito attuale del comprender-si anche a partire dall'unità testuale che abbiamo di fronte, cattolica o ortodossa che sia, potrebbero legittimare questo compito, nonostante l'invenzione dell'ermeneutica sia generalmente estranea all'indole spirituale e liturgica ortodossa.

La speranza, apertura all'inedito possibile, non rappresenta infatti un privilegio della fede da esercitare secondo il bene o la fantasia della persona isolata, forse chiede oggi l'impegno di sapersi articolare in forme attuali per l'intero corpo ecclesiale: la fiducia nel Terzo che contempla la relazione tra i due soggetti-oggetto dovrebbe ora garantire delle strategie comunicative valide per saper *uscire insieme* dalla storia terrena. Se queste non possono applicarsi sempre sul piano propriamente liturgico e

dogmatico, possono prepararsi per essere viste dallo sguardo terzo dell'essere-comune che lavora anche per una mediazione ragionevole dell'essere ecclesiale, per il compito articolato, strategico, prismatico, di una responsabilità del giudizio: un'arte che, come per la cura della persona in Cristo, chiede di *conoscere* la biografia delle chiese in Cristo, *dialoga* nella carità di tale conoscenza e infine *impara a guardarsi* nel tempo di Dio.

MARINA GUERRISI
via Fratelli Cairoli 40,
20017 - Rho (MI)
marinaguerrisi@live.it

Abstract

Il contributo ripropone lineamenti di antropologia ecumenica, al fine di porre alcune istanze utili per una teologia ecumenica che impari a custodire principalmente le ragioni storiche, oltre che sacramentali, del dialogo tra le chiese cristiane, legittimando il concetto chiave di "persona ecclesiale" alla luce del personalismo ortodosso.

This paper suggests traces of ecumenical anthropology in order to set some useful instances for an effective ecumenical theology, oriented to take care of the historical reasons - as well as the sacramental ones - of dialogue between Christian churches, validating the key concept of "ecclesial person" in the light of orthodox personalism.

Parole chiave

Personalismo, ecumenismo, persona, ecclesiologia, teologia trinitaria, persona ecclesiale, Florenskij, Wojtyła.

Keywords

Personalism, ecumenism, person, ecclesiology, Trinitarian theology, ecclesial person, Florenskij, Wojtyła.

SEZIONE “EVENTI”



PEREGRINATIO DELLE RELIQUIE DI SANTA ELISABETTA DELLA TRINITÀ

Il 10 ottobre sono giunte a Loreto presso il Monastero delle Carmelitane Scalze le reliquie di S. Elisabetta della Trinità, canonizzata da papa Francesco il 16 ottobre 2016.

La mattina, quando chi doveva trasportare l'Urna con le Sacre Reliquie dal Monastero delle Carmelitane Scalze di Fano a quello di Loreto, si è trovato nell'impossibilità di far entrare l'Urna nel veicolo predisposto, ha avuto un momento di confusione e di sgomento. Le misure erano state prese scrupolosamente e non ci dovevano essere inconvenienti. Ma...

Santa Teresa di Gesù, più nota come santa Teresa d'Avila, quando incontrava travagli e le situazioni s'ingarbugliavano, specialmente nelle sue numerose fondazioni di monasteri, non si lasciava scoraggiare, ma con il suo spirito sempre positivo e anche faceto diceva: "Più difficoltà ci sono, più saranno i frutti che quest'affare porterà". Si è pensato che anche i vari intoppi che hanno fatto ritardare, ma non impedire, l'arrivo dell'Urna, preparassero un'abbondanza di grazie che la Santa teneva in serbo per coloro che sarebbero venuti ad incontrarla.

L'Urna di questa monaca, nata in Francia nel 1880 e morta a 26 anni nel monastero di Digione, è stata concepita per accogliere il reliquiario che contiene qualche parte ossea del suo corpo; essa dovrebbe dare l'idea del tempio, della cella interiore dove l'anima di ogni credente, "inabitata dai sui Tre", è chiamata a vivere l'esperienza di intimità e di totale donazione di se stessa, come è stato per santa Elisabetta la quale così pregava la Trinità Santissima:

O miei TRE, mio Tutto, mia Beatitudine, Solitudine infinita, Immensità in cui mi perdo, mi consegno a Voi come una preda. Seppellitevi in me, perché io mi seppellisca in Voi, in attesa di venire a contemplare, nella vostra luce, l'abisso delle vostre grandezze¹.

L'Urna ha cominciato a peregrinare per i vari monasteri d'Italia dove è stata richiesta, e dove, esposta alla venerazione delle monache e anche di

¹ SANTA ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Elevazione alla Santissima Trinità*, 21 novembre 1904.

tanti fedeli, aveva lo scopo di richiamare tutti ad un amore appassionato verso Dio che abita in noi, fra le luci e le ombre delle nostre giornate, scrivendo pagine meravigliose e affascinanti d'amore per chi si lascia riscaldare e illuminare dalla sua Fiamma.

Dopo che l'Urna, da Bologna, è sostata al Monastero S. Teresa di Fano, al suo arrivo al nostro Monastero "Nazareth dell'Annunciazione" di Loreto, il nostro Arcivescovo, Mons. Fabio Dal Cin, ha avuto la buona ispirazione di fare l'incontro mensile di formazione con i suoi sacerdoti proprio qui, nella nostra chiesa, alla presenza delle Sacre Reliquie. La mattina dell'11 ottobre, giorno benedetto per la memoria liturgica di S. Giovanni XXIII e per il ricordo dell'apertura del Concilio Vaticano II, alle 9,30, erano presenti i sacerdoti della Prelatura della S. Casa. L'Arcivescovo Dal Cin ha invitato il P. Antonio Sangalli, OCD, vicepostulatore della Causa di Canonizzazione della Santa, a presentarne la spiritualità, espressa anche attraverso molti simboli intarsiati nell'Urna. Alla 11,30 c'è stata la solenne Concelebrazione a cui si sono aggiunti i sacerdoti che stavano vivendo gli esercizi spirituali nella vicina Casa di spiritualità, "Casa Maris Stella", guidati da don Daniele Cogoni dell'Arcidiocesi di Camerino San Severino Marche.

Alla celebrazione abbiamo potuto unirci anche noi monache e dei laici presenti per l'occasione. Aprendo le grate e vedendo tanti sacerdoti intorno all'altare ci si è riempito il cuore di commozione e di gioia. In quel momento, più che mai, ci siamo sentite "figlie della Chiesa", come avrebbe detto la santa madre Teresa d'Avila, pronte ad elevare al cielo tutta la nostra preghiera perché ciascuno di quei pastori potesse ricevere da quella Eucaristia un'abbondanza di grazie e di Spirito Santo.

"La carmelitana e il sacerdote preparano l'avvento di Dio nelle anime" diceva S. Elisabetta, e noi ben sappiamo di avere con i sacerdoti un compito in comune per la gloria di Dio. Quale edificazione vedere tutti quei ferventi sacerdoti, ministri dell'Eucaristia, recarsi all'altare al momento della comunione, per attingere il *fuoco* del Corpo e Sangue di Cristo e ritornare ai loro posti con il cuore abitato da tutta la Ss. Trinità! Certo S. Elisabetta avrà unito la sua potente preghiera alla nostra e si sarà offerta per chi l'ha voluto, quale sollecita ispiratrice di vera vita interiore.

CARMELITANE SCALZE DI LORETO
Via Montorso, 4
60020 Loreto (AN)
almaredemptoris@gmail.com

**SANTA ELISABETTA DELLA TRINITÀ.
UNA SANTA DELL'UNITÀ.
Omelia dell'11 ottobre 2018 al Carmelo di Loreto, in occasione
della sosta delle reliquie di Santa Elisabetta della Trinità**

✠ Fabio Dal Cin *

Elisabetta Catez nacque a Camp d'Avor (Bourges) nel 1880. Bambina forte e irascibile, fece esperienza come dall'incontro con Dio attraverso i sacramenti della confessione e dell'Eucaristia, scaturisse per lei una pace talmente profonda da modificare anche il suo carattere.

Tutti i testimoni sono d'accordo nell'attestare che, tra la prima Confessione (1887, a sette anni) e la prima Comunione (1891, a undici anni) la bambina cambiò progressivamente e radicalmente, tanto che a undici anni il suo carattere si era "totalmente modificato", "in modo impressionante", "in maniera quasi impossibile", e questo "senza che lo studio da lei posto nel vincersi alterasse la sua naturale vivacità e gaiezza". Chi la conobbe solo un anno dopo la sua prima Comunione non voleva credere che ella fosse stata così "terribile" come si diceva. E lungo tutta la sua vita il ricordare che ella aveva avuto un temperamento collerico, susciterà in tutti un blando sorriso di incredulità².

La sua vocazione religiosa è legata ad un particolare incontro con la priora del monastero carmelitano vicino alla sua abitazione, la quale le disse: "il tuo nome, bambina mia, significa: Casa di Dio".

Dopo essersi Diplomata eccellentemente al Conservatorio musicale di Dijon, entrò in monastero nel 1901, per trascorrervi solo cinque anni, dal momento che morì nel novembre 1906. In questo breve ma intenso periodo di vita claustrale carmelitana, Elisabetta visse totalmente "posseduta" dal "troppo grande amore di Dio Trinità", dal quale si sentiva "inabitata" interamente, dedicandosi prevalentemente all'adorazione, perché consapevole di essere da Lui amata senza misura: «La sua carità, la

* Arcivescovo prelado di Loreto e delegato pontificio per il Santuario di Loreto e la basilica di Sant'Antonio a Padova.

² A. SICARI, *Antiche e nuove riflessioni sull'infanzia spirituale*, in «Communio» 2 (1985), p. 32.

sua troppo grande carità: ecco la mia visione sulla terra [...] riusciremo mai a capire quanto siamo amati?»³.

Dentro questo abbraccio del troppo grande amore della Trinità, Elisabetta sceglierà in ogni circostanza, in ogni avvenimento, in ogni sofferenza, il modo di amare, cercando di riflettere nelle sue relazioni umane la comunione e l'amore che è in Dio. Questo è possibile riscontrarlo dalla testimonianza viva che emerge dalle sue tante relazioni vissute all'interno del Carmelo ma anche con tanti fratelli e sorelle in forma epistolare. Dalle sue lettere emerge l'esperienza di una carità fraterna protesa costantemente a costruire l'unità con tutti, un'unità ad immagine dell'Unità di Dio, tensione alimentata in lei dalla grazia eucaristica. Emblematiche a riguardo le parole rivolte a Germana de Gemeaux:

Cara Germana [...] farò la santa comunione per lei e se vuole darmi la sua anima, la consacrerò alla SS. Trinità perché la introduca nella profondità del suo mistero e questi "Tre", che tutt'e due amiamo tanto, siano veramente il centro in cui scorre la nostra vita! [...]. Mi sembra che le nostre anime non siano più oramai che una sola anima e lei sia carmelitana insieme con me, dal momento che non faccio più nulla senza di lei e il buon Dio [...]. La domenica trascorro la mia giornata in onore della SS. Trinità insieme con lei. Oh! Mia piccola Germana, quanto è buono il Signore a darci l'attrattiva di questo mistero! Che la nostra vita scorra in Lui⁴.

Nel 1905 Elisabetta - che in monastero sarà chiamata "della Trinità" - fu colpita da una gravissima malattia, e nonostante le sofferenze (di tale intensità da farle perfino subire la tentazione del suicidio) comprese che talvolta l'unione tra Dio e le sue creature viene abbracciato dal mistero della Croce, ma ciò non impedisce alla creatura di continuare a vivere nell'amore e per amore. In una lettera scrisse:

Sento tanto amore attorno alla mia anima! È come un oceano in cui mi getto e mi perdo... Egli è in me e io in Lui. Non ho che da amarlo e da lasciarmi amare, ad ogni istante, in ogni cosa: svegliarmi nell'amore, muovermi nell'amore, addormentarmi nell'amore, con l'anima nella sua

³ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Scritti*, a cura della Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, OCD, Roma 1996³, *Lettera* n. 186.

⁴ *Ibid.*, pp. 211-212 e 247-248.

anima, il cuore nel suo cuore, gli occhi nei suoi occhi [...]. Se sapesse come sono piena di Lui!⁵.

Il messaggio “unità” e di “amore” di questa giovane carmelitana di soli 25 anni, dei quali appena cinque trascorsi in monastero, è di grande attualità.

Non visse estasi, prodigi, miracoli, profezie. La sua stessa vita è fatta di fedeltà alla vocazione ricevuta, di gioia nella sofferenza, di assoluta ricerca e dedizione alla volontà di Dio e di amore alla Chiesa, la quale scaturisce dall'amore trinitario.

Santificiamoci per le anime: poiché siamo tutti membra d'un solo corpo, nella misura in cui possediamo la vita divina, potremo comunicarla e diffonderla nel grande organismo della Chiesa. Ci sono due parole che per me riassumono tutta la santità: *Unione* e *Amore* [...]. Che io ne viva pienamente e rimanga per questo totalmente sepolta nella Santissima Trinità⁶.

L'unità d'amore della Chiesa tutta e della propria comunità cristiana è in fondo l'anelito sotteso a tutta la spiritualità di santa Elisabetta della Trinità, che diviene per noi un'esortazione di inestimabile valore.

Dobbiamo trovarci infatti in un momento particolarmente difficile, se papa Francesco ha chiesto a tutti i cristiani di pregare ogni giorno di ottobre il rosario per invocare la protezione della Chiesa dal diavolo, “che sempre mira a dividerci da Dio e tra di noi”⁷. Il Santo Padre ha chiesto inoltre di concludere il rosario con l'invocazione mariana *Sub tuum praesidium* e con la tradizionale preghiera a san Michele arcangelo.

A quali divisioni e polemiche il Papa si riferisca, tutti lo sappiamo... Ma credo sarebbe un errore pensare solo ai dossier vaticani, ai “corvi” romani o a certi interessi extra ecclesiali.

Circoscrivere certe dinamiche di contrapposizione e di ritorzione al solo Vaticano, è un modo facile per lavarsi le mani e sentirsi sollevati da una responsabilità più diretta.

È un meccanismo di difesa noto: guardare agli altri per scansare di fare i conti con la propria coscienza, e magari scoprirvi brutte sorprese...

⁵ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, ed. it. a cura di L. BORRIELLO, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 215 e 347.

⁶ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Scritti*, op. cit., *Lettera* n. 186.

⁷ Comunicato stampa della Santa Sede del 29 settembre 2018.

Non solo il Vaticano, ma nessuna comunità cristiana - nel suo piccolo - è al riparo dal pericolo delle divisioni, questo perché il diavolo - cui fa un riferimento esplicito il messaggio della Santa Sede - lavora instancabilmente non solo attorno ai cardinali e ai grandi monsignori di Roma, ma “si prende cura” di ogni uomo. Così nessuno può considerarsi immune dalle tentazioni dell’ambizione, dell’imporsi sugli atri, della gelosia, dell’invidia, dello spirito di rivalsa e di vendetta, del rancore, dell’odio, della maldicenza, della calunnia, della mancanza di fede, ecc.; e quando qualcuno cede a una di queste tentazioni, compromette l’unità della Chiesa e della propria comunità cristiana.

L’invito del Papa di pregare per l’Unità della Chiesa e l’esempio di Santa Elisabetta della Trinità ci spronano a fare anche un esame di coscienza, per verificare se per caso non siamo anche noi vittima delle suggestioni del *divisore* (questo significa la parola “diavolo”). Credo sia più che mai opportuno questo esame di coscienza all’inizio di un nuovo anno pastorale, per ripartire con la consapevolezza che siamo tutti sulla stessa barca (la barca di Pietro!), e dobbiamo remare dalla stessa parte.

Nella Chiesa, dimora della Trinità dove le tre Persone vivono una per le altre (per questo sono UNO) non dobbiamo essere l’uno contro l’altro e nemmeno uno accanto (indifferente) all’altro, ma piuttosto l’uno per l’altro, e tutti per uno. E questo “uno”, per la Chiesa, è Gesù Cristo.

Chiediamo di affidarci, fiduciosi, a Cristo, così come esprimeva S. Elisabetta:

Gesù Cristo è sempre vivo in noi, sempre operante nella nostra anima. Lasciamoci costruire da lui e sia l’anima della nostra anima, la vita della nostra vita, affinché possiamo dire con san Paolo: Per me vivere è Cristo⁸.

ECC.ZA MONS. FABIO DAL CIN
Piazza della Madonna 1
60025 - Loreto (AN)
fdalcin2015@gmail.com

⁸ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Scritti*, op. cit., *Lettera* n. 123.

SEZIONE “RECENSIONI”



RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

G. MARENGO, *La nascita di un'Enciclica. Humanae vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, LEV, Città del Vaticano 2018, pp. 288, ISBN 978-88-266-0160-1, € 15.

Giunge opportuna la paziente opera del prof. Marengo che viene ad offrire una precisa ricostruzione dei passi del lungo lavoro, non privo di imprevisti, che ha condotto alla stesura dell'enciclica *Humane vitae* di Paolo VI: *in primis* il fatto che ci troviamo di fronte all'unico esempio di una enciclica già approvata e poi ripensata all'ultimo, tanto da essere rivisitata a fondo. Il ricostruire la vicenda soggiacente al Magistero, riflettendo lo sguardo della Chiesa circa la fecondità matrimoniale, si palesa un fattore non secondario per comprenderne la portata.

Un'utile fatica quella di Marengo, perché mancava effettivamente luce su tale retroterra di *Humanae vitae*, che a suo tempo venne a creare reazioni non di poco conto, nel contesto odierno del mondo e della cristianità. Essa mostra di inserirsi dentro una più ampia questione sul matrimonio, che pone alla Chiesa una sfida ben più radicale rispetto a “contraccezione sì o no”. Non senza ragione Benedetto XVI decise che la sua prima enciclica fosse sull'amore e Francesco volle un Sinodo che reputasse essere oggi la riflessione sul matrimonio una decisione audace.

L'Autore ci accompagna a ripercorrere il testo di *Humanae vitae* evidenziando i passi salienti, i “gangli” che emergono alla luce della ricognizione ricostruita nella sua prima parte del volume (cf. pp. 17-141), mentre la seconda parte riporta alcuni documenti, pure questi inediti, altrettanto fondamentali per giungere a comprendere le problematiche dinamiche dottrinali coinvolte nel dibattito presente nella Chiesa in quel momento. Opportunamente la lunga elaborazione che nel luglio 1968 porterà ad *Humanae vitae* si evidenzia innestata nel travaglio sia dottrinale che pastorale connesso allora al matrimonio, che impegnò il Vaticano II fino a maturare, nel dicembre 1965, il documento *Gaudium et spes*. Per approdare a tale documento si era dovuta attraversare la “stretta finale” nel vivace dibattito inerente alla rilevanza da attribuirsi all'amore. Come sottolinea Marengo: «Nel lungo cammino della sua scrittura il tema doveva alla fine risultare evidenziato in modo da correggere la tradizionale deriva contrattualista e moralista» (p. 47). L'impianto, segnato da una fisionomia antropologica inerente la nuova prospettiva della “paternità

responsabile”, a motivo della contraccezione facilitata dal “progresso scientifico”, doveva confrontarsi ora con la questione della “connotazione morale” rivestita dalla stessa contraccezione.

Occorre ribadire che l’esito del lavoro dell’Autore, frutto della prima consultazione degli Archivi della Santa Sede in merito, appare risultare non sproporzionato. Tale fatica è giustificata dal fatto che il lasso di tre anni, che doveva fraporsi tra i due documenti *Gaudium et spes* e *Humanae vitae*, entrambi maturati sotto la vigilanza di Paolo VI, attesta un complesso re-interrogarsi circa la verità dell’amore umano e la capacità del Magistero di porsi di fronte al mondo e all’emergente cultura (segnata non solo da indifferenza ma da una vieppiù emergente ostilità nei confronti della Tradizione) accogliendone la sfida.

Il testo dell’Autore si immerge nella fatica del confronto che venne ad intrecciarsi tra sensibilità distanti tra loro, nonché nel dialogo tra persone che nel loro collaborare lealmente si facevano portatrici di ottiche in apparenza inconciliabili, venendo alla fine comunque tutte a contribuire all’approfondirsi della funzione di “madre e maestra dell’umano” propria della Chiesa. È opportuno citare con l’Autore uno studioso tra i tanti intervenuti nei lavori, in grado di apportare un prezioso se non decisivo contributo, purtroppo scomparso nel prosieguo dei lavori successivi all’uscita di *Humanae vitae*: «Martelet coglieva con lucidità il nodo irrisolto della questione: la fatica a collocare senza incertezze tutte le dimensioni dell’amore coniugale in un orizzonte di antropologia cristiana, capace poi di alimentare un’adeguata azione pastorale» (p. 72).

Alla fine, proprio lo stesso teologo riapparirà, indicato da Paolo VI, perché presentasse *Humanae vitae* a Parigi (cf. p. 121).

Aspetto interessante del presente lavoro sugli archivi sta ancora nell’emergere della vera figura di Paolo VI. Viene documentato il suo costante operare non «in solitudine» (p. 90), bensì pronto a coinvolgere tante personalità, sia singolarmente che assumendone l’opera prodotta da tante commissioni, fino a chiedere un discernimento puntuale e fermo, oggi si direbbe sinodale, sulla complessa, complicata ed alla fine inaspettata genesi di *Humanae vitae*.

Preoccupato dell’andamento dei lavori circa una tematica avvertita vieppiù rilevante per la Chiesa e per il dialogo con l’uomo di oggi, Paolo VI nell’occasione dal Sinodo dei Vescovi del 1967 intese coinvolgere l’episcopato, ottenendo però poche risposte dai Vescovi interpellati.

Facendo memoria del ricco sviluppo del Magistero dei vescovi alla fine del secolo XX, merita un inciso l’intervento del card. Karol Wojtyła

che nel cosiddetto memoriale di Cracovia già indicava in ultima istanza di percepire «l'urgenza di fondare *tutto* lo sviluppo» (p. 93) della teologia del matrimonio a cui si lega il tema della paternità responsabile, e in tale direzione «assegnava alla comprensione teologica della persona» (ivi), il compito di tale fondazione.

Tornando alla genesi di *Humanae vitae*, l'ultimo tratto del percorso evidenzia l'emergere di un testo intitolato *De nascendae prolis* (approvato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel gennaio 1968) che Paolo VI poi approvò nel maggio '68 ma che successivamente mise in seria discussione, a motivo della normatività restrittiva che lo caratterizzava. Quando si pensava che la *De nascendae prolis* fosse l'ultima tappa che doveva portare alla redazione finale del documento tanto atteso, all'inizio di luglio Paolo VI rivisitò di suo pugno tutto il documento, cambiandone anche il titolo. Nello studio del nostro Autore viene pubblicato il testo di questa "prima enciclica" con tutte le correzioni manoscritte di Paolo VI, che documentano l'inedito fatto della cosiddetta "enciclica mai pubblicata" (cf. pp. 99-102).

«La revisione finale del testo fatta personalmente da Paolo VI» (p. 114) risulta tanto imprevedibile quanto intensa, e certo non facile da riassumere. Oggi tale revisione risulta accessibile grazie all'Autore, che così ci dona di poter anche ricostruire un'interessante spaccato delle dinamiche interne all'organismo curiale (tra Dottrina della Fede e Segreteria di Stato guidate dal Pontefice) offrendo in merito i tasselli di un paziente mosaico vivente. Paolo VI giungeva a proporre nel testo dell'*Humanae vitae* le due preoccupazioni da lui sempre tenute presenti nel dialogare con la Congregazione della dottrina della Fede: «prendersi a carico prima dei nuovi e complessi profili con cui nell'epoca presente si vivevano la sessualità, il matrimonio, l'esercizio della paternità e della maternità e offrire una parola che non suonasse come messa a punto dei principi» (p. 86).

Come sostiene Marengo, era molto facile in quel tempo, come anche io ricordo bene, «guardare al tentativo di ricercare nuove motivazioni ad un insegnamento tradizionale (sulle pratiche contraccettive) col sospetto che ciò comportasse una messa in discussione del medesimo» (p. 73).

Dovevano infatti venir rivisitati quelli che «*da secoli*» erano stati «*i criteri*» in forza dei quali «la comunità ecclesiale aveva interpretato per la sua presenza nel mondo» (p. 76). Evidentemente la ricostruzione d'archivio non sottrae *Humanae vitae* dal giudizio storico circa il suo innegabile valore da parte di chi consulta il lavoro dell'Autore.

Ripercorrere la genesi di questo documento in modo così analitico, (come ora è possibile grazie a questa puntuale ricostruzione effettuata sulla base dell'esame d'archivio) rende ragione, documenta ed esemplifica storicamente - mi sia permesso qui un breve commento a una ricerca di natura scientifica - il soccorso dello Spirito Santo al Magistero. Sorprende come sia stato possibile *superare* prospettive logiche *insuperabili* tra loro, e ciò senza doverle contraddire, bensì salvando la giusta preoccupazione di fondo di ognuna di esse, segnalando in tal modo un preciso punto di svolta fissato da Paolo VI in modo equilibrato (nel senso nobile del termine), come dovevano da subito ed ancora oggi manifestare le reazioni di segno opposto. Così *Humanae vitae* è stata in grado di preparare un cambiamento di prospettiva magisteriale capace di orientare la dottrina in modo che essa si potesse intendere e proporre come omogenea alla verità dell'uomo. In tal senso pare condivisibile l'Autore nelle sue osservazioni finali, ossia che *Humanae vitae*, che riflette la prima recezione del Concilio «interpretò - suo malgrado - il ruolo di immediata verifica del cammino di progressiva assimilazione della novità di quell'evento. Al momento era necessario mettere a fuoco un giudizio di merito (circa i problemi in esame) che, mantenendosi sul filo della fedeltà alla tradizione fosse in grado di interloquire in maniera positiva con i suoi interlocutori» (pp. 136-137).

Resta oggi facilitato il poter riconoscere come 50 anni fa, in un contesto culturalmente segnato da istanze contrapposte, con *Humanae vitae* la Chiesa trovò un fermo punto di svolta nel dare ragione della fede in termini capaci di abbracciare quell'unica vicenda storica dell'umanità di cui partecipano i cristiani. Esempio di quel "rinnovamento nella continuità" che Le permette di farsi nel tempo compagna all'uomo senza piegarsi allo spirito del tempo.

GIORGIO ZANNONI

M. TYMISTER, *La concelebrazione eucaristica. Storia. Questioni teologiche. Rito*, CLV Edizioni Liturgiche, Roma 2017, pp. 330, ISBN 9788873672227, € 38.

Il saggio affronta una questione, la concelebrazione eucaristica, che nella prassi ecclesiale è frequentissima ma che non suscita nell'ambiente teologico una riflessione sistematica; eppure lungo la storia non mancano

discussioni circa la sua natura, modalità e significato. L'opera di Tymister vuole offrire argomenti affinché gli interrogativi che la concelebrazione suscita nella comunità cristiana possano avere una base di confronto e di studio almeno per quanto riguarda l'occidente. In realtà accanto alla concelebrazione eucaristica il saggio si occupa di altri tipi di concelebrazione come quella dell'ordinazione episcopale, intimamente connessa, come tutte le ordinazioni del rito romano, con la celebrazione eucaristica. Si occupa pure, nella parte storica, di ricostruire alcune forme di concelebrazione parziale come quella del nuovo abate appena benedetto che «legge tutta la messa, tranne le parole della consacrazione» (p. 153) ed altre forme di *quasi concelebrazione*.

L'A., un presbitero di lingua tedesca, docente presso il Pontificio Istituto Liturgico di Roma, ha condotto la ricerca ponendo il lettore a contatto direttamente con le fonti patristiche, liturgiche, magisteriali e canoniche, inquadrandole nel contesto culturale di ogni singola epoca per non correre il rischio di esprimere pareri sul passato con le acquisizioni e la cultura del presente. A ciò contribuisce anche il fatto di aver scelto di riportare i testi nelle lingue originali, con la relativa traduzione, per mettere il lettore a diretto contatto con le diverse testimonianze.

L'A. ci conduce verso la concelebrazione attraverso quattro momenti. In primo luogo vuole chiarire la questione terminologica: che cosa si intende, nella storia e nella liturgia, con *celebrare* e con *concelebrare/concelebrazione*.

Il termine *celebrare* viene compreso dall'autore attraverso le testimonianze più antiche (Tertulliano, Cipriano) per arrivare ad affermare che «l'eucarestia non deve essere celebrata in un'ora del giorno in cui non tutti possono partecipare. [...] Si potrebbero indicare ancora altri riferimenti, che ci dimostrano, in tutto il primo millennio, che il termine *celebrare* ha come soggetto sempre la Chiesa, corpo di Cristo, concretizzata realmente nell'assemblea che celebra i misteri» (p. 34). Poi una lunga parentesi nel periodo medioevale e della controriforma nel quale il termine *celebrare* è riferito all'azione del sacerdote distinta da quella del popolo, ma «non mancano neanche nel medioevo le voci in grado di ribadire che il presbitero non deve celebrare senza la presenza di altri partecipanti» (p. 35). Con Pio XII si tornerà a fare riferimento anche ai fedeli quando si parla di *celebrare*.

Il termine *concelebrazione, concelebrare* fin dall'antichità, inoltre, allargherà ulteriormente i soggetti coinvolti nella celebrazione eucaristica coinvolgendo in un unico atto di culto la Chiesa del cielo e la Chiesa della

terra e «solo nel sec. XII e XIII si comincia ad adottarlo per l'agire comune di più sacerdoti nella celebrazione della messa» (p. 36) arrivando anche a ipotizzare una concelebrazione cerimoniale, cioè senza valore sacramentale.

Dopo queste precisazioni l'A. prende come punto di partenza quello di un sguardo sulla storia per indagare le fonti che ci parlano della concelebrazione e soprattutto ricercare la teologia presente nei diversi modi in cui la concelebrazione si è realizzata.

Dalla prima Lettera ai Corinzi, attraversando Ignazio di Antiochia, Clemente Romano, la *Traditio Apostolica* ed altri testi ancora Tymister arriva a concludere che tra il II e il IV secolo la concelebrazione «non è soltanto la regola, ma questa forma di celebrare è intesa anche come rappresentativa dell'unità della Chiesa» (p. 58). Interessante la preoccupazione che l'A. ci riporta di far sentire i presbiteri non solo partecipi del presbiterio ma anche come membri del popolo di Dio: come tutti anche il presbitero portava le sue offerte per la celebrazione eucaristica. Tra il IV e VII secolo «cresce la coscienza dei presbiteri che quando celebrano l'eucarestia insieme al loro vescovo fanno qualcosa che solo loro possono fare e che li distingue dai laici. Ma questo non si può interpretare nel senso di una qualche loro coscienza di esercitare un potere sacerdotale nel senso della consacrazione» (p. 69) perché ciò che si voleva affermare con questo modo di celebrare era soprattutto l'unità del presbiterio intorno al vescovo. Dal VII secolo a Roma si inaugura un nuovo modo di concelebrazione perché avendo Gregorio Magno dato una forma definita all'anafora, era possibile che tutti i vescovi e presbiteri pronunciassero insieme le parole dell'anafora stessa. In questo stesso periodo nasce una nuova forma di concelebrazione nelle feste più importanti: la consacrazione contemporanea da parte di più presbiteri che addirittura hanno in mano i doni da consacrare. Questa seconda forma, nata non per manifestare l'unità del presbiterio, diventerà sempre di più semplicemente un modo per solennizzare determinate feste. L'evoluzione successiva, che l'A. descrive in modo molto curato e documentato, viene proposta con esemplificazioni molto interessanti come quella relativa al comportamento dei legati pontifici a Costantinopoli nel IX secolo dove emerge chiaramente la differenza tra *concelebrare* e *consacrare insieme* (cf. pp. 78-80). Così, nel corso del tempo, il *potere di consacrare* avrà sempre di più predominio. Faranno eccezione nel secondo millennio la concelebrazione per l'ordinazione di un vescovo o presbitero, ma anche

qui essa mette in secondo piano la dimensione collegiale per evidenziare il potere dato al singolo di consacrare.

Nelle conclusioni di questa parte Tymister afferma: «Questi presbiteri concelebranti nei primi secoli esercitano il loro potere sacramentale? La domanda è completamente illecita. Nessun presbitero del tempo avrebbe potuto rispondere e non avrebbe neanche saputo che cosa sia il potere sacramentale. L'importante era l'eucaristia celebrata e non l'esercizio di una potestà individuale» perché «quando si comincia a pensare la concelebrazione a partire dal sacerdozio ordinato, si finisce immancabilmente in un vicolo cieco» (pp. 142-143) perché la ragione della concelebrazione è, in questo periodo, esprimere l'unità della Chiesa. Per la teologia della prima parte del II millennio, grazie all'individuazione fatta dalla teologia di quali siano le parole della consacrazione, non esiste altra forma di concelebrazione se non quella che recita simultaneamente il canone (concelebrazione con-consacratoria); «il fatto che anche la concelebrazione antica e silenziosa significasse una vera partecipazione sacerdotale non poteva più essere capito» (p. 144).

Quello che emerge dalla storia, secondo il nostro Autore, è che coesistono, con pari dignità, queste due forme di concelebrazione. Entrambe traevano origine non dal desiderio di esercitare un potere personale ma essere segno e rappresentazione sacramentale della Chiesa che, gerarchicamente costituita, si riunisce intorno al vescovo o al suo delegato nell'unico altare.

Il secondo capitolo allarga lo sguardo alle concelebrazioni non eucaristiche presenti nella Chiesa romana nel XX secolo prima del Concilio. Si tratta dei riti di ordinazione presbiterale ed episcopale, della benedizione abbaziale, della messa del giovedì santo, dell'apertura del sinodo diocesano e del conclave e della consacrazione degli oli. «Lo sguardo sulle concelebrazioni non eucaristiche ci insegna proprio questo: quando la Chiesa si riunisce per celebrare i misteri salienti del suo essere, essa concelebra sotto l'autorità e la guida del vescovo e così si rivela comunità gerarchicamente ordinata che agisce come un unico corpo in cui ogni membro ha il suo compito e il suo posto specifico» (p. 177). Tuttavia la messa delle ordinazioni si presenta come concelebrazione con-consacratoria. Tale pensiero continuerà a far sentire il suo peso anche dopo il Vaticano II.

Il terzo capitolo si occupa del dibattito prima e durante il Concilio Vaticano II e della maturazione, all'interno del Concilio stesso, del suo insegnamento sul nostro tema. L'A. propone anche, brevemente,

l'istruzione *Eucharisticum mysterium* (1965) e il nuovo codice di diritto canonico (1983). Del documento che introduce la concelebrazione (SACRA RITUM CONGREGATIO, *Ritus servandus in concelebrazione missae et ritus communionis sub utraque specie*, Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1965) si occuperà il capitolo successivo, quarto ed ultimo. Esso è dedicato al rito della concelebrazione nella sua prima stesura del 1965 e, poi, al rito come si trova oggi nella terza edizione tipica del Messale Romano del 2008. Nel suo commento l'A. offre, accanto alle riflessioni liturgico-teologiche, delle indicazioni per la celebrazione del rito, ne sottolinea le possibilità, sia quelle recepite dalla prassi, sia quelle rimaste fuori della pratica liturgica (non ultimo per il fatto che alla celebrazione è legata una *offerta in denaro*).

Il saggio si conclude con le *Riflessioni recenti*: «più di 50 anni dopo il suo ripristino, nonostante le difficoltà rituali e teologiche menzionate, la concelebrazione è diventata, in gran parte della chiesa occidentale, la forma normale di partecipazione dei presbiteri alla messa quando non è richiesta la loro celebrazione individuale per il popolo. [...] Forse questo fatto dimostra, più di altri, quanto la concelebrazione sia vista, ancora oggi, come un modo pratico di soddisfare al presunto obbligo o al desiderio, motivato senz'altro da buone ragioni spirituali, di celebrare messa quotidianamente» (pp. 313-314), ma ciò «va a scapito delle motivazioni ecclesiologiche che riguardano l'epifania della Chiesa gerarchicamente costituita nella celebrazione e la triplice prerogativa (l'unità del sacrificio, l'unità del sacerdozio e l'agire di tutto il popolo di Dio) che dovrebbe essere messa in atto in ogni celebrazione della messa e, soprattutto nella concelebrazione» (p. 314).

Il saggio è una vera e propria miniera di fonti, documenti, riferimenti e considerazioni ed è meritevole di grande attenzione. Moltissimi ed interessanti sono gli stimoli che l'A. ci propone e le sue considerazioni esigerebbero uno sviluppo ulteriore ed un approfondimento in dialogo con altri aspetti della teologia; argomenti come il rapporto tra popolo sacerdotale e ministero ordinato, concelebrazione ed ecclesiologia, passaggio dalle *potestas* ai *munera* nella lettura del ministero ordinato e quindi la destinazione ecclesiale del ministro, ecc. Ma soprattutto il testo potrebbe essere un interessante punto di partenza per una rilettura della concelebrazione come espressione della successione apostolica, oltre che della collegialità episcopale e presbiterale.

GIOVANNI FRAUSINI

AA.VV., *Dove va il movimento liturgico? Assisi 1956-2016: un ritorno alla pastorale liturgica*, a cura di Andrea Grillo e Paolo Tomatis, Edizioni Liturgiche, Roma 2017, pp. 240, ISBN 978-88-7367-221-0, € 28.

Un testo interessante, di grande attualità, strutturato in modo polifonico. Si presenta così alla lettura il libro *Dove va il movimento liturgico?* E se da un punto di vista formale si tratta della pubblicazione degli atti della XLVI settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia (Assisi, 29 agosto-2 settembre 2016) a 60 anni dalla nascita del Movimento Liturgico, dal punto di vista contenutistico sorprende vedere che non si tratta di un semplice collage di interventi e pubblicazioni, ma di un testo che ha una sua profonda coesione a partire dal fulcro, la liturgia come fonte per la teologia, per la pastorale e per la vita della Chiesa.

Il convegno di Assisi 2016, di cui gli interventi di Girardi, Grillo, Tomatis, Gallo, Valli, Dannecker, De Marco, Bonaccorso pubblicati nel presente testo rappresentano le voci più autorevoli, intende fare il punto della situazione sviluppando una riflessione sulla liturgia e sul cammino del suo rinnovamento oggi, a 60 anni dal primo convegno di Assisi in cui, nel contesto preconciliare prudente e diffidente nei confronti della novità (come testimonia la citazione dell'intervento del card. Cicognani), viene alla luce e muove i primi passi con vigore il Movimento Liturgico, nel senso di una rinnovata sensibilità teologica e pastorale maturata nei confronti della liturgia. Il convegno 2016 si colloca anche a 30 anni dal convegno di Assisi 1986 in cui si è preso atto che con il Concilio Vaticano II e con la nuova consapevolezza ecclesiologica espressa da LG e da SC è ormai avvenuta e si è consolidata nella prassi della Chiesa quella auspicata riforma liturgica che richiede l'*actuosa participatio* da parte di tutto il popolo di Dio.

Il libro non si limita a tracciare gli elementi dello *status quaestionis*, ma propone una serie di interventi che con lucidità e consapevolezza analizzano criticità e traguardi raggiunti, tracciando prospettive per il futuro. Infatti il titolo del libro guarda al futuro, e cioè alle diverse direzioni in cui si sta sviluppando il Movimento Liturgico. Considerando che non si tratta di una realtà unitaria, ma di una pluralità di anime, di interpretazioni, di prospettive, nella discussione critica dell'oggi sembrano emergere, come evidenzia Girardi, tre linee di fondo: quella che considera il Concilio Vaticano II come il compimento delle attese del Movimento Liturgico,

quella che parla di una nuova fase del Movimento Liturgico alla luce della riforma della Liturgia, ed una terza linea che ripensa criticamente gli esiti a livello liturgico del periodo postconciliare.

I curatori non solo hanno effettuato un lavoro di cucitura dei vari interventi, ma ne hanno evidenziato la coesione interna, che emerge in modo polifonico dai vari interventi, senza dimenticare l'apertura a qualche voce critica che si distacca dal coro. La prefazione effettuata da Girardi e l'introduzione effettuata da Grillo e Tomatis in un certo senso prendono per mano il lettore nell'affrontare il testo: non solo focalizzano il problema negli aspetti fondamentali, ma offrono significative suggestioni sui vari contributi e ne mostrano la coerenza sia in se stessi che nella armonizzazione complessiva all'interno della struttura dell'opera. Il testo è talmente ben strutturato non solo nel suo insieme, ma anche all'interno dei singoli articoli, che sia gli specialisti del settore sia un laico, o una persona che non è strettamente un liturgista si trova davanti ad una trattazione organica dell'argomento.

In particolare Gallo effettua una lucida sintesi del movimento liturgico nel suo sviluppo storico, nelle sue fonti, nei suoi obiettivi, in un confronto con la storia e con l'attuazione pastorale. Alcuni contributi attingono agli interventi più recenti di papa Francesco non solo a livello magisteriale ma anche nell'azione pastorale, e propongono una riflessione sulla lavanda dei piedi o sullo scambio del gesto di pace in base anche ad alcune indicazioni date nel 2014 dalla Congregazione per il Culto Divino. Girardi evidenzia come il Movimento Liturgico sia una realtà esperienziale che ha una forte portata teologica, ma che in quanto prassi è in stretto rapporto con la vita ed in continuo movimento, in un dinamismo che nutre la realtà stessa della fede. Grillo evidenzia la dialettica tra uso e abuso e come sia necessario un ripensamento dei termini in questione e dell'impostazione metodologica del condannare gli abusi in ambito liturgico, per favorire invece un rapporto fecondo tra dottrina, liturgia e vita. Gli studi di Valli e Tomatis affrontano il problema delle fonti e della traduzione dei testi e dei riti, dove la traduzione non è da intendersi solo come compito filologico ma come apertura al *mysterion*, anche alla luce di alcune recenti intuizioni di papa Francesco. L'ultima parte del volume accoglie diverse interpretazioni e valutazioni del Movimento Liturgico: Dannecker esprime l'esigenza di un nuovo movimento liturgico che ripensi i contenuti nell'ottica di una rinnovata fedeltà alla tradizione e di una particolare attenzione alla liturgia locale e di un linguaggio vicino alla sensibilità odierna; De Marco guarda con criticità alle radici e agli esiti del

Movimento liturgico; Bonaccorso mette in rilievo la necessità di un profondo ripensamento teologico ed ecclesiologico della riforma liturgica anche alla luce della fenomenologia, individuando in tale compito una delle più importanti sfide per il movimento liturgico oggi, nel suo guardare al futuro.

Alla luce di questo testo, dunque, viene in rilievo che il Movimento liturgico oggi si profila nell'ottica di una feconda diversità e di una attuazione dinamica fatta di progressi e di frenate, di slanci e di ripensamenti, che potrebbe definirsi *work in progress*, cioè un compito sempre aperto. L'analisi del passato e del presente porta ad uno sguardo maturo e consapevole verso il futuro, uno sguardo che in alcuni autori diventa capace di una visione profetica. Per quanto riguarda il linguaggio e lo stile, certamente alcuni contributi hanno una certa complessità di argomentazione ed un linguaggio specialistico e accademico, mentre altri, pur essendo approfonditi e originali nel contenuto, hanno anche il pregio di una maggiore capacità comunicativa sia a livello linguistico che stilistico, e sono usufruibili per tutti.

Un testo da leggere, dunque, per acquisire una visione panoramica sull'argomento, e per maturare una problematizzazione consapevole, nella lucida apertura alle sfide future.

VIVIANA DE MARCO

G. PERINI, *Catechesi sui sacramenti dopo il "Nuovo Catechismo"*: IV. *I Sacramenti. L'Ordine*, ED.IVI, Segni (RM) 2017, pp. 415, ISBN 978-88-69231-40-1, € 20.

Con questo volume Giuseppe Perini - nato nel 1929 nella provincia di Piacenza, Sacerdote della Congregazione delle Missioni e per tanti anni Docente di materie sociologiche, filosofiche e teologiche al Collegio Alberoni di Piacenza e allo Studio Domenicano di Bologna - prosegue la pubblicazione della sua opera in vari volumi dedicata al commento della teologia dei sacramenti del Catechismo della Chiesa Cattolica. La sua formazione tomista - per anni l'A. è stato Direttore della prestigiosa rivista *Divus Thomas* e dal 1967 socio ordinario della Pontificia Accademia S. Tommaso - rappresenta lo sfondo teologico e lo stile metodologico e linguistico di questo commento di cui sono già usciti tre volumi: i primi due, sulla sacramentaria fondamentale e sui sacramenti dell'iniziazione

cristiana, pubblicati presso l'Editrice Studio Domenicano (rispettivamente nel 1994 il primo e nel 1999 il secondo), e il terzo, sui sacramenti di guarigione, presso l'Editrice del Verbo Incarnato (nel 2014). Con questo volume, il quarto, la trattazione si concentra sul sacramento dell'Ordine. A questo dovrà seguire l'ultimo dedicato al sacramento del Matrimonio.

Fin dalla premessa, riprendendo la partizione operata da S. Tommaso nella *Summa contra Gentiles* in relazione ai due sacramenti dell'Ordine e del Matrimonio colti nella loro somiglianza e distinzione, il primo propagatore e ordinatore della vita spirituale, il secondo sia della vita fisica come di quella spirituale (cf. pp. 6-7), ci viene offerta la chiave di lettura dell'intero volume. Questo, più che essere un commento alla parte del Catechismo della Chiesa Cattolica dedicata al sacramento dell'Ordine (cf. CCC §§ 1536-1600), rubricato con quello del Matrimonio sotto il titolo "I sacramenti al servizio della comunione" (cf. CCC §§ 1533-1535), si presenta come un vero e proprio trattato articolato in tre ampi capitoli. Il primo, suddiviso in due sottocapitoli e numerosi sottoparagrafi, considera la questione dell'*esistenza* di questo sacramento, con uno stile apologetico e speculativo, nel quadro della dottrina tomista e del magistero ecclesiastico (cf. pp. 14-126), il secondo si concentra sulla *natura* dello stesso sacramento con un percorso più breve in tre sottocapitoli (cf. pp. 127-164) e il terzo chiude la trattazione con la considerazione, in cinque sottocapitoli suddivisi in numerosi sottoparagrafi, degli *effetti* del sacramento dell'Ordine. L'intero percorso accompagna l'esposizione della dottrina tomista sul tema, rivisitata con un linguaggio che si vorrebbe più semplice e immediato, con un costante riferimento al magistero ecclesiastico sia del passato come più recente, con particolare riferimento a quello post-conciliare.

L'impostazione risente chiaramente della struttura del pensiero tomista e più ampiamente scolastico: prima si mostra l'*esistenza* dell'oggetto, poi la sua *essenza o natura* e infine gli *effetti* del sacramento. In questo quadro risultano davvero singolari alcuni passaggi dedicati al rapporto del sacerdozio ministeriale con quello comune con domande del tipo: *Si può dire che il sacerdozio comune è al servizio del sacerdozio ministeriale?* (cf. pp. 118-120). La risposta va nella direzione affermativa e già da qui si può cogliere la *mens* teologica che presiede l'intera trattazione e che si trova più volte confermata in diversi passaggi del testo. Si veda l'ampia parte dedicata al tema del carattere sacramentale, sia in generale come per l'Ordine (cf. pp. 191-232); si veda ancora, sempre nel capitolo terzo, i ripetuti richiami a quanto nella conclusione spicca in

termini di *splendore della grandezza sacerdotale* (cf. pp. 395-398; si veda anche: pp. 187-191). E il quadro liturgico sia nella tradizione come nel presente, in particolare l'attuale Pontificale Romano? Non se ne trova cenno né nel corso della trattazione come nella breve bibliografia che chiude il volume (cf. pp. 399-402). Ed è invece proprio in questo quadro che il Catechismo della Chiesa Cattolica colloca i sacramenti, ivi compreso l'Ordine.

Merita una considerazione positiva l'ampia trattazione della santità sacerdotale, indagata con il linguaggio tomista (*virtus e habitus*, potenza e abito, carattere e grazia santificante, santità virtuale ed effettiva) e sviluppata a partire dal fondamento sacramentale (l'intero punto 5 del capitolo terzo, davvero ampio, cf. pp. 273-398). Una omissione nel dire i significati teologici del sacerdozio ministeriale che ripresenta Cristo Sommo Sacerdote, Capo, Pastore ma anche *Sposo*. Di questa prospettiva occorre forse riprendere qualche lineamento, vista la collocazione nel Catechismo della Chiesa Cattolica di questo sacramento in stretta connessione con quello del Matrimonio e vista anche la ripresa che di questo tratto viene offerta anche nel magistero recente e dalla letteratura teologica recente.

Il problema più evidente che, a mio avviso, anche questa trattazione ripete, consiste nell'annunciare un tema, l'Ordine, per passare poi di fatto al sacerdozio ministeriale, senza riprendere nel modo dovuto quanto il Catechismo della Chiesa Cattolica, seguendo il magistero del Vaticano II, propone per ognuno dei tre gradi: l'episcopato, il presbiterato, il diaconato. Di fatto il testo si concentra sul secondo grado, lasciando il primo sullo sfondo e il terzo nel silenzio. In realtà la vera comprensione del secondo grado si ha solo dopo l'adeguata considerazione del primo, apice non solo del sacerdozio ministeriale ma dell'interezza del sacramento dell'Ordine. Per dirla con l'Aquinate, il primo grado, l'episcopato, è l'*analogatum princeps* per l'intelligenza differenziata degli altri due gradi.

Vogliamo ringraziare l'Autore per l'opera pubblicata, augurandogli di portarla a compimento con l'ultimo volume sul sacramento del Matrimonio.

MARIO FLORIO



RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Bari-Roma 2017, pp. XXX-249, ISBN 9788858128381, € 24.

Il tema della sinodalità o conciliarità della Chiesa e tra i cristiani, soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, è di grande attualità. In maniera più o meno confusa, con alti e bassi, dopo il Concilio in molte nazioni e continenti si sono celebrati sinodi, in tutte le chiese e in quasi tutte le parrocchie si sono costituiti organismi quali consigli pastorali, affari economici e, a livello diocesano, consiglio presbiterale ed altri ancora. Dopo l'elezione di Papa Francesco, poi, parlare di sinodo e sinodalità della Chiesa è diventato quasi di moda. Occorre constatare, però, che nel corso degli anni questi organismi, nati con profondo entusiasmo, hanno rivelato tutta la loro fragilità e non sono bastate esortazioni ed inviti, anche forti, da parte dei vescovi e dei parroci per ridargli anima. Quello che è mancato è una seria riflessione sul significato e quindi il metodo di questi organismi. Con troppa facilità si sono attribuiti alla vita della Chiesa criteri e necessità proprie del mondo civile determinando non pochi equivoci e talvolta veri e propri problemi. Il testo di Ruggieri, autore del cui valore non occorre che si dia conferma, si colloca tra i contributi più significativi per offrire alla Chiesa il retroterra storico-teologico di una sua caratteristica fondamentale che è la *sinodalità*.

Anche se ai nostri orecchi parole come *sinodo* ci rimandano immediatamente al sinodo dei vescovi nato dopo il Vaticano II, la storia ci presenta realtà assai più complesse e variegate.

L'analisi rigorosa che l'A. ci offre sia dal punto di vista storico che teologico ci permette di entrare nello spirito più profondo di questo che è un modo di essere della Chiesa perché "Chiesa e sinodo sono sinonimi" diceva Giovanni Crisostomo.

Il testo è composto da 239 pagine con un'introduzione di 27, è diviso in tre parti con due capitoli nella prima parte, sei nella seconda ed ancora due nella terza, in tutto 10 capitoli con una introduzione ed un epilogo.

L'A., giovane testimone e profondo conoscitore del Vaticano II, partendo proprio dalla constatazione che da quell'evento è rinato nella Chiesa l'interesse per la sinodalità e proprio quell'assemblea ne è stato un esempio, ci offre innanzitutto un capitolo, il primo, per farci comprendere il significato e la portata dell'evento conciliare. Per questo ci propone un

breve studio sulle ragioni più profonde che hanno spinto Papa Giovanni XXIII a volere la celebrazione del Concilio: esso non voleva condannare ma essere un momento di dialogo con tutto il mondo.

Interpretando le parole del Papa, fin dalla celebre allocuzione di apertura *Gaudet Mater Ecclesia*, alla luce di tutto il suo magistero anche precedente al suo essere eletto vescovo di Roma, l'A. interpreta la pastoralità non tanto come «l'indicativo di una pratica distinta dalla comprensione della dottrina stessa» ma come «ermeneutica della dottrina in quanto discorso rivolto all'uomo nella storia» (p. 7). Proprio questo punto ha costituito, secondo il nostro A., l'intuizione fondamentale del Papa e la difficoltà principale con la quale il Concilio si è dovuto misurare nel dialogo tra le sue diverse anime (cf. pp. 18-19). L'interpretazione che Roncalli dava, già prima di diventare Papa, alla rivelazione nel suo realizzarsi tra Tradizione e Scrittura, al ministero, al rapporto con il mondo ecc. entrano in modo significativo nell'intuizione conciliare. Per Roncalli «le Scritture sono il Messale e il Breviario, poste in continuo rapporto con il calice dell'eucaristia» (p. 9); se così è allora è facile comprendere perché «la Chiesa non è un museo ma un giardino da coltivare» e «l'atteggiamento della Chiesa nei confronti della dottrina non può essere di pura custodia, ma di promozione» (p. 10). Si rende così quanto mai necessario che la dottrina sia «studiata ed esposta attraverso le forme dell'indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno» (p. 6).

Nel secondo capitolo l'A. analizza l'evento conciliare in se stesso e ci presenta soprattutto l'attuale discussione circa il Concilio come *Chiesa in atto* proponendola come «ipotesi di lettura che permetta di cogliere il significato di ciò che avvenne nel Vaticano II» (p. 23). «La Chiesa *tutta* è stata in *atto*, ha cioè realizzato se stessa in quanto convocazione destinata alla trasmissione del Vangelo di Gesù di Nazaret ricevuto dagli apostoli» (p. 30). Ne sono prova la presenza delle Chiese separate da Roma, di altre componenti ecclesiali oltre ai vescovi e soprattutto il fatto che «il Concilio fu un grande atto di recezione della maturazione teologica ed ecclesiale postmodernistica» (p. 31). Un *atto di Chiesa* «perché i vescovi (e i teologi) si misero realmente in ascolto del Vangelo» (p. 32). Altro aspetto decisivo fu il ritorno alle fonti e l'attenzione alla storia «come elemento costitutivo dell'autocomunicazione di Dio all'uomo» (p. 35). Partendo poi dalla preghiera con la quale ogni giorno si apriva l'assise conciliare (*Adsumus*) e dal suo carattere penitenziale unito all'invocazione del dono dello Spirito Santo l'A. conclude dicendo che la sinodalità appare «non come celebrazione di fasto ecclesiastico, espressione di potere, sia pure

gerarchico, ma come adorazione da parte di uomini peccatori del mistero della comunione («aggregati»), che è resa possibile solo grazie allo Spirito» (p. 37).

Si apre così la seconda parte con il capitolo tre dedicato alla conoscenza storica dei sinodi per trarre indicazioni utili alla teologia. Infatti, i dati della ricerca storica moderna hanno cambiato la teologia (p. 42). Il nostro A., senza la pretesa di esaurire l'argomento, pone la sua attenzione su tre elementi: l'evento chiamato sinodo-concilio, la sua recezione e i suoi attori, il rapporto tra sinodo e liturgia.

Sinodo e Concilio sono termini usati per indicare la stessa cosa, anche se ogni volta le celebrazioni sinodali/conciliari si presentano con tratti diversi. Quali sono allora, al di là delle varianti, i loro tratti comuni? È insufficiente qualificare i sinodi come una forma del governo della Chiesa. Ciò è vero, ma un dato costante sta nel fatto che i sinodi sono stati celebrati per lo più per arrivare ad un consenso nella Chiesa oppure per trasmettere un consenso raggiunto in un evento sinodale più vasto. Ma ciò che dà autorità a un sinodo è la convinzione condivisa che esso sia una *repraesentatio ecclesiae*, non nel senso di una delega dal basso, secondo la comprensione attuale della delega parlamentare, ma nel senso che questa capacità di ri-presentare la Chiesa deriva dal potere che il sinodo riceve, senza alcuna mediazione, dal Cristo stesso, il quale si rende presente nell'evento sinodale come nell'eucaristia. Si arriva così a tre conclusioni: i sinodi non sono ogni volta un evento garantito per se stesso, la recezione/consenso non è un semplice atto di obbedienza ed infine il consenso ecclesiale «non “dipende” da quello conciliare ma è atto di un soggetto che fa autonomamente sua, interpretandola, anche in maniera “accrescitiva” la decisione di una diversa istanza ecclesiale» (p. 63). Il capitolo si conclude soffermandosi sugli attori del sinodo ed il rapporto tra sinodo e liturgia. Sul primo punto la storia smentisce coloro che vorrebbero il sinodo esclusivamente episcopale/clericale. Lungo i secoli, a seconda dei contesti culturali e delle concezioni teologiche, laici, rappresentanti politici ed ecclesiali entrano nell'evento sinodale e la partecipazione episcopale ne costituisce il nucleo stabile intorno al quale gli altri si aggregano. Il rapporto tra sinodo e liturgia è la dimensione più delicata, forse meno evocata, ma che permette di afferrare più da vicino la vera natura della sinodalità sia per la plausibile ipotesi (Schlink) che i sinodi si siano sviluppati dalla riunione delle comunità locali, cioè dalla riunione liturgica, sia per un'altra ipotesi (Kretschmar) «che sia stata cioè la convinzione della successione apostolica a spingere vescovi a celebrare

dei sinodi, soprattutto in concomitanza con le ordinazioni episcopali» (p. 68). Al di là di questa ipotesi il dato certo è quello che ci viene dai concili mozarabici con l'*ordo ad synodum* che a partire dal VII secolo ha trasmesso un influsso importante della comunità di Toledo a tutta la Chiesa fino ad oggi. Anche l'intronizzazione dell'evangelo, presente nell'iconografia fin da Nicea, ci rimanda alla natura liturgica dell'assise conciliare. Per questo «ogni considerazione sulla sinodalità che prescindesse quindi dalla struttura epicletica, dossologica, penitenziale (espressa dall'*ordo ad synodum*) come struttura portante dell'evento sinodale sarebbe gravemente monca» (p. 69). Così dicendo l'A. trova conferma della sua ipotesi che cioè i concili “fanno parte della quotidianità della Chiesa”.

Si giunge così al capitolo quattro, che l'A. stesso indica essere il cuore del suo lavoro: la *repraesentatio Christi*, espressione utilizzata nell'ambito della riflessione sull'eucarestia (come *repraesentatio passionis*) e del ministero ordinato (spesso considerato come l'espressione più alta di questa *repraesentatio*), ma poco utilizzata per comprendere la sinodalità della Chiesa.

Proprio partendo dalla dottrina cattolica dei sacramenti, che li vede da una parte come indiscutibile azione della grazia e dall'altra ne sottolinea la necessaria accoglienza da parte dell'uomo, l'A. parla della presenza di Cristo che con il suo Spirito opera il consenso: esso è condizionato dal dover attendere che si verifichino le condizioni perché lo Spirito possa operare, cioè la concordia dei cuori.

Nella Chiesa «si rende *presente e operante* il Cristo glorioso il quale, mediante il suo Spirito, continua ad “essere in mezzo” a coloro che sono riuniti nel suo nome e a produrre dei frutti» (p. 73) anche attraverso tutte quelle articolazioni ministeriali che storicamente possiamo individuare nella struttura della Chiesa; per questo la presenza operante del Cristo «viene vista non solo come fonte di *legittimazione*, ma altresì come fondamento della *verità* e dell'*efficacia* di tutte queste articolazioni» (ivi). L'A. poi sviluppa la sua riflessione in quattro contesti specifici, tentando di metterli in relazione tra loro: quello trinitario, quello comunitario in quanto tale, quello dell'assemblea ed infine quello del ministero individuale. Il punto più sviluppato è quello della *repraesentatio Christi* nell'ambito assembleare. «Ciò che fa la specificità di un autentico Concilio (sia esso di alcune chiese o di tutta la Chiesa) non è in primo luogo la sua “infallibilità” (giacché essa non è un dato *a priori*, ma derivato e storicamente secondario), ma l'effettiva presenza del Cristo e del suo

Spirito. Questa presenza ha come suo effetto proprio, e ultimamente rilevante, la sinfonia, l'accordo. È l'accordo ciò che permette di parlare di una presenza dello Spirito e, conseguentemente, di un permanere della verità, di una indefettibilità» (p. 81). Sarà allora il consenso a manifestare la presenza dello Spirito nel Concilio. La storia ci insegna che la "sinfonia" è un segno dell'influsso dello Spirito, insieme alla conformità alla fede tramandata: questa è una convinzione che può essere ritenuta ormai comune, afferma l'A. (cfr. 83-84).

A questo punto si apre una parte, che sfocerà poi nel capitolo successivo, per analizzare quella che è stata l'esperienza ecclesiale legata al Concilio di Costanza ed in particolare il decreto *Haec sancta* (6 aprile 1415). La Chiesa si trovava divisa tra due diversi papi e nel Concilio di Pisa (anno 1409) si era tentato, con l'elezione di un altro Papa, di riportare unità, ma anche questi si era dimostrato incapace «di mettere per sé in atto o di riconoscere l'unico mezzo idoneo a risolvere la crisi (cioè il Concilio)» (p. 84). Con questo decreto i padri conciliari rimuovendo anche il nuovo Papa ed eleggendone uno nuovo affermavano che il sinodo «legittimamente congregato dallo Spirito Santo, in rappresentanza [*repraesentans*] della Chiesa cattolica militante, trae il suo potere immediatamente da Cristo, al quale chiunque e di qualunque stato o dignità, anche se fosse quella papale, è tenuto ad obbedire in ciò che appartiene alla fede e all'estirpazione dello scisma suddetto, nonché alla riforma generale della Chiesa di Dio nel capo e nei membri» (pp. 84-85).

Per comprendere quello che è accaduto a Costanza non è possibile pensare che il Concilio derivi da una delega dal basso ma occorre «svelare il nesso tra la *repraesentatio ecclesiae* in un Concilio e il rendersi immediatamente presente del Cristo nel Concilio stesso» (p. 85). Un Concilio deriva la sua «*immediata potestas da Christo*» perché «il Cristo (cioè lo Spirito) opera nel Concilio esattamente ciò che opera nella chiesa tutta come sua azione specifica» (p. 85). Da qui la necessità del *consenso* ecclesiale (l'ispiratore è il Cusano) come condizione di ogni livello di ecclesialità.

Infine l'A. passa ad analizzare la *repraesentatio* nell'ambito ecclesiale per arrivare ad affermare che «il dinamismo della *repraesentatio Christi* si manifesta, nel suo momento ultimo, proprio nel consenso di tutta la Chiesa», perché il consenso «senza essere costitutivo, è rivelativo e manifestativo della *repraesentatio Christi* operante in un Concilio» (p. 87). Ma queste affermazioni sono comprensibili solo dentro il rapporto tra

Trinità e *repraesentatio* riscoperte all'interno della grande e profonda crisi che aveva scosso il papato e quasi travolto la Chiesa.

Il quinto capitolo pone attenzione ad un teologo, Jean Gerson, che ebbe un ruolo decisivo nel Concilio di Costanza. A partire da quanto già Cusano aveva sottolineato circa la natura sponsale della Chiesa e quindi della necessità del consenso, l'A. si sofferma ampiamente sulla teologia di Gerson che in questo momento drammatico della Chiesa (da tre papi a nessuno) richiamando il fine ultimo di qualunque istituzione ecclesiale che è l'edificazione della Chiesa, dichiara possibile la decadenza di ogni istituzione, anche del papato, se anziché favorire l'edificazione della Chiesa ne provoca la distruzione. L'ampiezza del capitolo, di ben 30 pagine, dimostra l'interesse dell'A. per Gerson, figura chiave nel Concilio di Costanza e ci indica in quell'esperienza, pur nella sua eccezionalità, un riferimento preciso per investigare il significato della sinodalità.

Nel sesto capitolo l'A. si sofferma sulla dimensione liturgica del sinodo. In esso la celebrazione liturgica non è una semplice scorza esterna che circonda un nucleo vivo. L'esempio lo possiamo trovare nel Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439) che ufficialmente siglò l'unione tra la Chiesa cattolica latina e la Chiesa ortodossa bizantina. L'unione si dimostrò un episodio senza sviluppi, perché in esso le due comunità non ebbero la forza di incontrarsi profondamente. «È significativo che l'unico momento in cui si siano aperte le porte di una comunicazione effettiva sia stato quello dell'esibizione delle testimonianze dei santi, riconosciuti e non. Il rapporto tra liturgia e Concilio a Ferrara-Firenze contiene così un'indicazione preziosa dal punto di vista della prassi credente delle chiese: quella di uno spostamento dell'equilibrio a vantaggio del registro della fede vissuta» (p. 134).

Ogni sinodo, poi, ha valore non solo per coloro che lo celebrano ma per tutta la Chiesa così come ogni celebrazione eucaristica è celebrazione della Chiesa tutta, anche se raccolta in un luogo preciso. L'opposizione universale-locale (universalismo-comunione) è all'origine di tanti danni nella vita delle Chiese. Per questo risulta coerente il richiamo al legame che unisce ogni Chiesa, attraverso il vescovo, alla Chiesa universale. La *sollicitudo omnium ecclesiarum* che caratterizza il ministero di ogni vescovo è un'acquisizione recente che può costituire «l'orizzonte del rapporto tra Papa e i vescovi» (p. 138). È questo il capitolo settimo.

La riscoperta di una Chiesa sinodale, dove tutti hanno parte alla vita della comunità, costituisce uno degli effetti principali del Concilio Vaticano II. Il capitolo ottavo, dedicato alla «Chiesa della fraternità e della

sororità» chiude quindi la seconda parte di questo saggio. Quel capitolo riporta una comunicazione fatta a Firenze nel maggio 2009.

Il punto di partenza è quello delineato dalla LG 32, ove si afferma che nella Chiesa «vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti fedeli nell'edificazione del corpo di Cristo» e la considerazione che la Chiesa è chiamata ad una fraternità più vasta del confine visibile della comunità cristiana.

Nella terza parte di questo libro è la teologia, cioè il pensare della fede, che la fa da protagonista per riscoprirne la valenza comunitaria. «Il teologo non è un soggetto isolato nella sua divinità volta a ripensare l'esperienza della fede cristiana. Egli rappresenta un piccolo pianeta che si muove dentro una costellazione più vasta, dentro una *taxis*, un ordine. Al di fuori di questa costellazione, allontanandosi dalla forza gravitazionale che determina l'equilibrio tra i vari pianeti, egli rischia di trasformarsi in un meteorite vagante destinato ad essere attratto e distrutto da un corpo più grande» (p. 191). Questo significato della teologia è stato recentemente richiamato anche da Papa Francesco.

Si spiega così il titolo di questo capitolo «La costellazione del teologale». È importante allora per il nostro A. che il teologo non si separi dagli altri membri della Chiesa, ma entri all'interno di un'azione di molti soggetti «perché anche la pratica della teologia è sinodale» (p. XXVI).

La distinzione tra il Gesù storico e il Gesù della predicazione apostolica, dato oggi condiviso, ci permette di riconoscere che alla base di qualunque teologare c'è l'atto della fede rivolto in primo luogo alla persona storica di Gesù, Parola fatta carne. Le varie teologie nascono inevitabilmente e provvidenzialmente in contatto con le diverse culture, così come lo stesso Gesù non può non essere visto se non all'interno del mondo giudaico a lui contemporaneo. L'A. arriva così ad affermare come «la situazione dello spirito umano imponga oggi alla teologia un duplice passo: per un verso occorre operare il recupero della *taxis* che la lega all'esperienza originaria della fede nel Vangelo predicato da Gesù di Nazaret; per altro verso la conoscenza teologica è chiamata a produrre una teoria comunicativa della traduzione del logos della fede in altri linguaggi, legati alle varie esperienze fondamentali dell'uomo, dotati ognuno di una pretesa veritativa. Ciò che è escluso è l'unicità della mediazione dell'unica ragione» (pp. 205-206). Proprio per questo anche la pratica della teologia non può che essere sinodale.

Prima dell'*Epilogo*, che conclude il saggio, il capitolo 10 affronta il rapporto tra tradizione e storia. Il rischio di tradire l'uno o l'altro aspetto

ci portano ad un dialogo con la rivelazione e con tutti gli uomini, attenti ai *segni dei tempi*.

Infine, come epilogo, una “meditazione”, che nella sua radicalità vuole essere molto semplice e che riprende la domanda posta fin dall’inizio di questo libro: come abitare questo mondo senza rassegnazione e senza velleitarismi? È il messaggio di Gesù messia ancora attuale? «Qual’è l’immagine dell’uomo e della donna, caratterizzata dalla sequela e dall’imitazione di Gesù messia?» (p. 231). Qui l’autore ci propone la novità dell’attesa messianica in Gesù: da una parte il rifiuto di questo mondo e dall’altra la partecipazione alla sofferenza degli uomini e delle donne vissuta con intensità viscerale. Di qui un’antropologia messianica che non ignora l’ingiustizia «ma al contrario si oppone ad essa tramite la partecipazione al dolore degli uomini che ne sono oppressi» (p. 233). Allora gli uomini sono tutti fratelli perché esiste uno «statuto umano dell’essere legato all’altro» (p. 235) fino ad essere rivolti «a Dio con gli occhi delle vittime del male le quali, anche se vinte e scomparse, dalla scena di “questo” mondo, non si rassegnano a scomparire dalla memoria di Dio e degli uomini» (p. 237) perché Dio fa sua la storia di ogni uomo.

Il testo di Ruggieri costituisce un momento di riflessione estremamente significativo in questo momento della vita della Chiesa nella quale la riscoperta della sinodalità ha bisogno di chiarimenti e di approfondimenti senza dei quali potrebbe apparire, nel tempo, deludente. La Chiesa ha bisogno di vivere il *kairos* che si è aperto, non certo chiuso, con il Concilio, per essere fedele al suo Signore nel mondo contemporaneo.

GIOVANNI FRAUSINI

D. CORNATI, *L’amore che tutto compie. Verità e giustizia di agape in Hans Urs von Balthasar*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, pp. 243, ISBN: 978-88.266.0074-1, , € 17.

È un impegnativo saggio l’ultima fatica editoriale di Dario Cornati, sacerdote ambrosiano e docente presso la Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale (sede di Milano). Studioso di Hans Urs von Balthasar, la cui opera, come si intuisce dal testo, è stata frequentata assiduamente, l’Autore tenta di dimostrare come *Solo l’amore è credibile* sia l’architrave che regge tutta la speculazione balthasariana. In fondo l’idea contenuta ed espressa

in quel brevissimo saggio del 1963 non è stata mai abbandonata dal teologo svizzero anche quando non immediatamente appare, come nel caso della ben nota e accademica trilogia. Il Cornati, con grande acume e giovandosi del dialogo con alcuni illustri studiosi (P. Henrici ed E. Tourpe), mostra come Balthasar sia stato attento ad offrire una metafisica dell'amore in grado di ridare vigore ad una teologia secca e inaridita. Egli, infatti, ha tentato di «disinnescare, già nel saggio del 1963, il più contratto formalismo dell'essere; formalismo per cui tutto ciò che reale è semplicemente un'espressione dell'essere, un segno e una manifestazione, alla luce dell'unica differenza ontologica ancora preservata di essenza ed esistenza» (p. 26). Ecco allora che l'amore può essere davvero la "medicina" in grado di ridare slancio ad una teologia naufragata nelle secche dell'ontoteologia: «non solo, allora, l'amore ci vede benissimo. L'amore ha addirittura forza di restituire la vista ai ciechi e di far risorgere i morti. Se il mondo, come professa il credo, è la totalità delle realtà visibili e delle realtà invisibili, se tutto questo costituisce l'orizzonte del reale, allora si intuisce con Balthasar che dovrà essere radicato nell'amore, perché l'amore, ricco di *logos*, è ciò che non ha fondamento in ciò che è, ma in qualche modo ne costituisce il fondo e lo sfondo. Infatti lo precede, lo avvolge e sopravvive alla sua distruzione, facendo capire che [...] l'essere come "forma delle cose che ci sono" è custodito da questa dimensione, che è bene che non si risolva semplicemente nell'essere delle cose che sono» (pp. 27-28). Cornati non fa altro che dimostrare le fonti che hanno ispirato una tale idea al teologo svizzero e i nessi tra *Solo l'amore è credibile* e la più ampia speculazione teologica, come se quel saggio del 1963 fosse un fiume carsico che dà segnali della sua presenza nella sua opera. Apre questo interessante scavo nel pensiero balthasariano un capitolo in cui l'Autore dimostra l'interesse che il teologo svizzero, per sua stessa ammissione, ha avuto nei confronti della filosofia: «Il suo apporto di credente-cristiano a quella forma del sapere fondamentale è serio, professionale, di rilievo, ma non è quello del ricercatore sistematico. [...] Il profilo di Balthasar [...] è quello di un interprete della storia della cultura, particolarmente sensibile allo splendore delle forme in cui quella stessa cultura ne istituisce il senso. Il suo alleato più fedele non è il concetto, ma l'orecchio: teso all'acustica delle risonanze musicali, letterarie, ma nondimeno filosofali» (pp. 52-53). Questo spiega perché il teologo svizzero, a differenza di Rahner che ha scelto Kant o, se si preferisce, Fichte e la sua impostazione trascendentale, abbia scelto da buon germanista Goethe, come egli ha dichiarato, e da qui deriva la sua

“passione” per la *Gestalt*, per la figura che consente di essere vista da più parti, da diverse angolature. Si comprende allora la simpatia balthasariana per figure filosofiche come Plotino, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche e, in particolare, Tommaso, letti e riletti nella molteplice produzione teologica da diversi punti di vista. È grazie a questa frequentazione costante e assidua con questi filosofi che Balthasar arriva a comprendere che «la filosofia dell’essere [...] rimanda continuamente oltre, al di là di sé, in direzione di quello che egli ha instancabilmente sempre detto: l’essere è comprensibile solo come amore, amore di generazione. Diversamente il suo dono non si piegherebbe, se non addomesticandone i termini della concretezza, nel suo universalismo ideale e dispotico» (p. 63). Ma come Balthasar è giunto a pensare una metafisica dell’amore?

Grazie a Erich Przywara egli guadagna l’uso dell’analogia a favore di una teologia della fede e di una metacritica del mondo, restituito al suo principio e al suo fondamento; e grazie a Gustav Siewerth guadagna un’inedita (per l’epoca) e convincente rivisitazione dell’idea tomista dell’essere. Il disinnescamento del pungiglione metafisico è, in tal modo, conquistato. Esso si manifesta con forza in quello scritto gemello di *Solo l’amore è credibile* che è *La domanda di Dio dell’uomo contemporaneo* del 1956, recentemente pubblicato in italiano dall’editrice Queriniana. I due saggi si completano a vicenda e mostrano come per il teologo svizzero fosse chiaro, ancor prima di redigere la sua ben nota trilogia, che l’amore è il sovra-trascendentale in quanto «è prima della reciprocità dei trascendentali dell’essere perché ne è la condizione e l’archetipo. L’amore è prima della differenza di essere e nulla, e resiste alla differenza dell’infinito e del finito, perché Dio è amore-di-generazione e amore-di-disseminazione, che fa essere anche il nulla e risuscitare i morti, mettendo sotto scacco l’indifferenza; controintuitivo, certo, e controfattuale anche. L’essere-dato è certamente una decisione dell’origine, ma viene alla coscienza nella differenza di un “come deve essere per essere come deve, che i trascendentali assegnano (la giustizia, l’*ordo* del reale) e che è costitutiva dell’immediatezza» (p. 115). Il passaggio, per così dire, verso la teodrammatica, come mostra il Cornati, è semplice da compiere perché l’amore può essere osservato e testimoniato non al di fuori dell’amore, in una pura logica pseudoscientifica; esso può trovarsi solo *in re*, cioè nel dramma della vita stessa. «Il ricorso al drammatico permette, infatti, di far leva sul carattere evenemenziale dell’azione teatrale, in modo da tracciare la dimensione di evento reale che pertiene da sempre al dramma fra Dio e l’uomo; dramma che ha il suo vertice nella dedizione del Figlio, nella sua

discesa *ad inferos*, appannaggio della finitezza, dramma che consente al teologo di servirsi del concetto di ruolo, all'interno della sua cristologia, così da rescindere qualunque accordo puramente speculativo fra l'eterna generazione del Figlio e i trentatré anni di Gesù» (p. 129).

Dal discorso svolto fino ad ora consegue che Dio *ad extra* non può essere disgiungibile da ciò che Dio è *ad intra*: «L'amore è *logos* della generazione: sapienza della relazione operosa e sacrificale, che genera fuori di sé l'altro da sé in vista di una comunione profonda» (p. 143). Il *focus* teologico puntato sull'amore in Balthasar permette di far affiorare un'ontologia trinitaria che ha avuto una significativa storia degli effetti. Opere di alcuni teologi come Ratzinger, Hemmerle e Coda mostrano quanto l'intuizione balthasariana debba essere ripresa e approfondita. Insomma, come Cornati mostra nei capitoli ottavo e nono, facendo *consonare* il testo del saggio del 1963 e alcuni passi di *Teologica 1* e *Teologica 2*, l'idea contenuta in *Solo l'amore è credibile* è come un chicco di grano gettato nel campo: esso "scompare" all'apparire della spiga. La consonanza permette anche di fare considerazioni pneumatologiche di estremo interesse perché in fondo la verità e la giustizia di agape, come recita il sottotitolo del saggio, ha preso la forma (*gestalt*) di una delle tre ipostasi divine: lo Spirito Santo. Comunque a testimoniare il sopraccitato nesso vi è l'ultimo scritto dello stesso teologo svizzero, poco conosciuto, *Se non diventerete come questo bambino*, una vera e propria parabola sul principio di generazione, che sta a segnare ancora una volta in più, qualora ce ne fosse bisogno, l'interesse mai venuto meno per una metafisica dell'amore: «Vi sarebbe un'esperienza che precede ogni altra esperienza, un apriori (ugualmente fenomenologico e trascendentale) del mondo e della coscienza, che non appartiene né al potere ambiguo della donazione, né alla percezione debilitante del limite, bensì coincide con una sensibilità fondamentale, che è come una *confiance* verso la bontà del generato, per una predisposizione sentita a riconoscere la sensibilità del legame. Quest'esperienza lampeggia nel primissimo incontro fra la madre e il figlio, nel senso di un essere e di un sapersi autorizzati ad essere, in cui si concreta il dono del dono, il fondo senza fondo dell'amore fuori di sé» (p. 201).

Il saggio, anche se mostra nel linguaggio segni di appartenenza alla scuola teologica di Milano, di cui ormai il Cornati è un illustre esponente, è davvero apprezzabile perché permette di intendere l'ordito di tutta la speculazione di uno dei più grandi teologi del XX secolo. Esso, pertanto, si pone come un'ampia e ragionata introduzione a tutto il pensiero

balthasariano: studiare Balthasar, più che citarlo senza averlo del tutto *com-preso*, può arricchire il sapere teologico più di quanto si possa immaginare.

FABIO CITTADINI

A. MALFATTI, *L'autorità nella Chiesa secondo i documenti del dialogo ecumenico internazionale*, Cittadella, Assisi 2017, pp. 490, ISBN 978-88-308-1609-1, € 22,90.

Il volume di Malfatti, che consiste essenzialmente nella dissertazione di dottorato in Teologia con specializzazione in Studi ecumenici discussa presso la Pontificia Università Antonianum di Roma, è un ampio studio sul ruolo e sul senso dell'autorità nella Chiesa dal punto di vista ecumenico. L'A. prende in considerazione nella sua ricca disamina i principali ambiti del dialogo cristiano: quello cattolico-luterano, quello cattolico-riformato, cattolico-anglicano, cattolico-metodista e quello riguardante il mondo ortodosso. Inoltre, approfondisce gli esiti di alcuni fondamentali testi di consenso ecumenico come il *Documento di Ravenna*, quelli scaturiti dalla Commissione Mista Internazionale, dal *Gruppo di Dombes*, da *Fede e Costituzione* e dal dialogo multilaterale. L'intera esplorazione è guidata da un primo capitolo, che fa da cornice e da opportuna premessa allo sviluppo successivo, ossia l'analisi del concetto di autorità nell'insegnamento del Vaticano II. I due grandi pannelli su cui si iscrivono le questioni dibattute sulla nozione di autorità riguardano prevalentemente il mondo evangelico, da una parte, e quello ortodosso, dall'altra. Il tema dell'autorità, infatti, condensa in sé quelli che sono orientamenti diversi tra le Chiese, in modo simile a quello che avviene per altri grandi punti nodali della dottrina cristiana. Una consistente parte del volume è dedicata, non a caso, al dialogo con il mondo luterano, con il quale storicamente centrale è «il problema del rapporto tra il sacerdozio universale dei fedeli e il sacerdozio del ministero ordinato» (p. 113). La concezione del ministero, soprattutto dell'episcopato, chiama in causa inevitabilmente una diversa ecclesiologia. Osserva Malfatti: «Il modo diverso di intendere l'*episkopé* risalta anche dalla differente prospettiva ecclesiologica: per i cattolici la Chiesa è *in senso pieno* una comunità locale guidata dal proprio vescovo, che costituisce il collegamento tra la Chiesa locale e quella universale: perché inserito nel collegio episcopale

con a capo il Papa. Per i luterani, invece, la Chiesa locale è la Chiesa in senso pieno, perché la congregazione riunita per il culto è anche relazione con la Chiesa universale, questa relazione non è qualcosa di secondario, ma è intrinseca alla stessa natura della Chiesa locale» (p. 117).

Il segmento del dialogo con l'Ortodossia assume tutt'altra prospettiva rispetto alle questioni più tipiche della Riforma. In effetti, secondo l'A., «tra Chiesa cattolica e chiese ortodosse il dialogo parte già *facilitato*, poiché abbiamo molto in comune. Sviluppi incoraggianti sono possibili perché, nelle due chiese, è stata preservata la struttura ecclesiale fondamentale sviluppatasi dal II secolo, ossia la struttura sacramentale-eucaristica ed episcopale della Chiesa» (p. 308). A questo proposito, è di particolare rilievo il capitolo che l'A. dedica al *Documento di Ravenna*, forse il più importante testo recente del dialogo cattolico-ortodosso, con il quale è ripreso, dopo un non semplice momento di crisi, il cammino verso una comunione sempre più piena tra la Chiesa cattolica e quella ortodossa. Il *Documento di Ravenna* suggerisce una triplice riflessione e concretizzazione dell'autorità: a livello locale, a livello regionale e a livello universale. Esso rappresenta uno stimolo essenziale non solo per quello che riguarda il progresso del dialogo ecumenico come tale, ma anche perché apporta un impulso notevole al rinnovamento dell'ecclesiologia ortodossa. In sostanza, scrive Malfatti, «una Chiesa locale è nella Chiesa universale se il suo vescovo è in comunione con gli altri vescovi; e un singolo fedele è nella Chiesa se in comunione col suo vescovo» (p. 342). Si colloca al centro quell'ecclesiologia eucaristica che permette di contemperare locale ed universale, particolare e generale, senza temere che l'uno venga assorbito dall'altro o che la preferenza di un polo possa andare a detrimento dell'altro polo. Richiamando il *Documento di Ravenna*, l'A. pone in dialogo i maggiori teologi ortodossi contemporanei con i loro omologhi cattolici, riuscendo nell'impresa di far conoscere le complesse sfumature teologiche e spirituali provenienti da due tradizioni religiose assai ricche.

I motivi di interesse della ricerca di Malfatti sono molteplici. Innanzitutto si tratta di un lavoro che riporta la "gerarchia delle verità" al centro di ogni tentativo di dialogo. Il criterio di fondo che aveva spinto i padri conciliari a guardare con occhi nuovi i cristiani delle confessioni non cattoliche era la presa d'atto che non tutte le questioni di carattere dogmatico possono avere lo stesso peso dottrinale. "Gerarchia", infatti, non vuol dire che alcuni temi debbano essere espunti dalla riflessione, né che possano essere materia di compromesso, bensì che la fede cristiana è

fatta di contenuti diversi tra loro per rilevanza e storia. Soprattutto per quello che riguarda questioni ecclesiologiche, il Vaticano II ha riconosciuto che talvolta la discussione su singoli punti ritenuti essenziali ha condotto ad una visione unilaterale e talvolta statica della rivelazione. È noto che gli studi storici siano stati decisivi per una ricomprensione dinamica della rivelazione come *parádosis*.

Il dialogo ecumenico si è potuto sviluppare quando gli interlocutori in campo hanno reciprocamente riconosciuto, attuando appunto il criterio della “gerarchia delle verità”, che alcuni temi sono essenziali alla vita di fede dei credenti mentre altri non possiedono la stessa centralità. Il tema dell'autorità nella Chiesa appartiene indubbiamente ai primi. Non si tratta pertanto di un ambito sul quale si possa avere un generico approccio idealista o irenico, che cerchi ingenuamente di comporre secoli di distinzione e di separazione. Purtroppo occorre riconoscere con franchezza che sul tema dell'autorità i cristiani si sono divisi e sono arrivati addirittura a combattersi. Si potrebbe obiettare che quella percezione dell'autorità era simile più ad un potere mondano che ad un servizio ecclesiale. Giacché però il rischio di confondere la *diakonia* cristiana con forme di visibilità e di rilevanza pubblica è comune ad ogni epoca storica, e nessuna Chiesa può realisticamente chiamarsi fuori e considerarsi immune da questo pericolo, uno sguardo ai documenti del dialogo ecumenico su questo tema può essere un salutare antidoto.

Un ulteriore motivo di interesse dello studio che Malfatti sottopone all'attenzione del lettore è la chiave ecclesiologica dell'autorità. Infatti, dietro all'autorità vi è la questione della Chiesa in quanto tale. In altre parole, prima di chiederci chi debba avere autorità nella Chiesa, a chi spetti e come eventualmente essa debba essere esercitata, occorre rispondere ad un altro interrogativo, ossia che cosa sia la Chiesa, come debba essere concepita e quale strutturazione al suo interno sia più rispondente al Vangelo di Cristo. La questione dell'autorità, secondo Malfatti, inchioda la Chiesa alla sua identità più autentica e costringe il dibattito ecumenico a tornare all'essenziale, all'immagine del Dio unitrino riverberata nella comunità credente. Il filo rosso che l'A. riesce a constatare al termine della sua ricerca è che i dialoghi ecumenici non siano stati condotti secondo un piano prestabilito e, ciò nonostante, abbiano avuto una straordinaria e quasi unanime convergenza sul tema della *koinonia* della Chiesa. Si può affermare che il termine *communio* sia stato in questi ultimi anni il concetto chiave di tutti i tavoli di discussione. Da un lato, non può che rallegrare il fatto che le Chiese abbiano scoperto che i cristiani sono primariamente

uniti da una comunione fondamentale rappresentata dall'amicizia salvifica in Gesù Cristo. Lo sforzo, dunque, è quello di progredire da una comunione incompleta verso una comunione piena. D'altra parte, la comunione imperfetta che viviamo non può non essere causa di dolore, soprattutto perché, accanto alla convergenza che i documenti mostrano su questo tema, non si può ignorare ad un esame più attento che dietro tale termine si nascondono concezioni diverse di fede e di Chiesa. Riflettere dunque sull'autorità che compie il servizio di custodire, coltivare e far progredire la comunione è un compito irrinunciabile per superare i fraintendimenti che pure osserviamo nel nostro oggi.

ENRICO BRANCOZZI

P. CARRARA, *Forma Ecclesiae. Per un cattolicesimo di popolo oggi: "per tutti" anche se non "di tutti"*, Glossa, Milano 2017, pp. 609, ISBN 978-88-7105-389-9, € 30.

Lo studio di Paolo Carrara mette a tema uno dei problemi più dibattuti a livello teologico-pastorale degli ultimi anni, e cioè quale strutturazione la Chiesa debba darsi nell'attuale contesto postmoderno per poter rispondere sempre più adeguatamente alle sfide dell'evangelizzazione. La necessità di una nuova spinta missionaria, che nel frattempo è diventato il cuore del magistero di Papa Francesco, è una consapevolezza che la Chiesa cattolica ha fatto propria da almeno cinquant'anni. Giovanni Paolo II ha incarnato con il suo stile itinerante la necessità di quella che egli chiamò "nuova evangelizzazione", un'espressione divenuta poi celebre e riassuntiva del pontificato di Papa Wojtyła. Ancora precedentemente, tuttavia, fu Paolo VI a esprimere la preoccupazione per un Occidente che stava perdendo rapidamente le sue radici cristiane e, nello stesso tempo, per le vaste aree del pianeta nelle quali la fede era ancora giovane e necessitava di una particolare cura. *Evangelii nuntiandi* ha indotto le conferenze episcopali nazionali, specie quelle europee, a chiedersi se non avessero dato per scontata la trasmissione della fede alle giovani generazioni come parte di uno sviluppo culturale intrinseco alla stessa società. È legittimo infatti interrogarsi se non si sia commesso l'errore di considerare l'atto di fede come una sorta di "inerzia" a cui presto o tardi tutte le generazioni sarebbero state soggette, al di là di una scelta esplicita e consapevole.

Numerosi autori hanno da tempo proposto la necessità di pensare la Chiesa del futuro in direzione di una minoranza in diaspora. Senza entrare nelle sfumature più tecniche della loro riflessione, gli studiosi con cui Carrara si confronta ritengono che il cristianesimo popolare, quello che ha segnato l'Europa per oltre quindici secoli, sia giunto al suo capolinea. Di questo avviso è il gesuita francese Joseph Moingt, per il quale l'unica possibilità di sopravvivenza che ha la Chiesa è quella di abbandonare la sua struttura religiosa ed istituzionalizzata e di recuperare il carattere originario del Vangelo. Esso non consiste in un insieme di pratiche o di norme, che l'uomo contemporaneo percepisce per lo più come distanti dalla propria vita, ma nella centralità di una precisa idea di uomo e quindi di un'etica conseguente. La Chiesa del passato che ha voluto radunare tutti si è trasformata in un fortino chiuso e ben difeso che ha assunto come logica interna quella religiosa (cf. pp. 46-47). Secondo Moingt, «il cattolicesimo è invece chiamato a radunare una Chiesa più leggera, meno visibile, contrassegnata da un numero minore sia di chierici che di laici» (p. 48). Sulla stessa linea procede il contributo di Christoph Theobald, per il quale la comunità cristiana è oggi una minoranza in fase di invecchiamento, incapace di influire nello spazio pubblico. La pastorale di trasmissione e di inquadramento, che proveniva dal concilio di Trento e che ha contribuito al radicamento del cattolicesimo, oggi non funziona più. Le strade dell'evangelizzazione, tuttavia, sono ancora molteplici e attendono di essere percorse con speranza, a condizione però che si accetti di interpretare l'annuncio stesso in forma nuova (p. 53). In questo senso, per Theobald occorre ripartire dal testo biblico, unica fonte di rivelazione e di identificazione che consente di superare le frontiere culturali e religiose. È insomma l'annuncio del Vangelo che costituisce la Chiesa del futuro, il venire alla fede di singoli credenti che potranno nutrirsi spiritualmente in un ambiente umanamente caldo e accogliente. Il passaggio da una pastorale organizzativa a una pastorale generativa non significa una minore attenzione al territorio e al contesto, ma indica l'apertura della Chiesa agli eventi spirituali che vi si producono. Theobald parla esplicitamente della necessità di spostarsi verso la «porta» o la «soglia» (p. 55), il luogo dove la vocazione cristiana si innesta sulla vocazione umana. Infine, Paolo Carrara si confronta con il pensiero di Joseph Ratzinger, a cui occorre prestare una duplice attenzione: in primo luogo, naturalmente, perché è il contributo di un teologo divenuto pontefice; secondariamente perché si tratta di testi risalenti alla fine degli anni Sessanta e all'immediato postconcilio, dunque provenienti da un

contesto ecclesiale nel quale la crisi non era così ovvia come oggi. Eppure, il futuro Benedetto XVI coglieva con lucidità il fatto che la Chiesa avrebbe subito di lì a pochi anni una diminuzione quantitativa senza precedenti, una crisi di significatività nella società e nella cultura, e che sarebbe diventata una piccola comunità a cui accedere solo per il tramite di una decisione. Per Ratzinger, il processo che porta la Chiesa a diventare minoranza non va tuttavia visto come qualcosa di imposto dall'esterno, di subito dalla storia, a cui opporsi con tutte le forze e in modo polemico verso le società moderne, bensì come la forma ideale per tornare a proporre il Vangelo in modo efficace e credibile. Sarà proprio la distanza dai fenomeni di massa che hanno caratterizzato il passato anche recente ad obbligare la Chiesa ad una catarsi interiore che ne rimotiverà la capacità di annuncio (p. 58). L'A. si chiede se questa linea interpretativa sia da assumere acriticamente, quasi fosse l'unico destino possibile senza alternative, oppure se in realtà non si debba essere maggiormente prudenti verso alcuni rischi sottesi a tale ipotesi di lavoro. La scelta di essere una minoranza, infatti, non è immune da interrogativi. Ad esempio, la riduzione numerica dei credenti non provoca automaticamente un aumento della qualità dei fedeli che restano. Inoltre, come dovrebbe essere attivata eventualmente questa minoranza qualificata e creativa? Quali dovrebbero essere i criteri a procedere dai quali valutare la qualifica di questa stessa minoranza? Non si corre forse il rischio di ricostruire il fortino che si voleva espugnare? Secondo Carrara, il ripensamento della Chiesa nel contesto attuale soffre sovente di archeologismi che tentano di recuperare il vissuto della comunità primitiva, cioè il "passato remoto", aggirando completamente le fasi successive, ossia il "passato prossimo". Tale tentativo si fonda sull'idea che il passato recente non abbia nulla di buono per l'oggi, e che anzi ad esso si debbano molti dei problemi attuali della Chiesa, motivo per il quale è urgente liberarsene e voltare pagina. Il volume di Carrara si incarica di ricostruire i benefici della *cura animarum* e del cattolicesimo popolare, il loro apporto per una fede "per tutti" radicata nella quotidianità, sebbene in forme aggiornate rispetto a quelle della tradizione. Soprattutto nei secoli della modernità, il cattolicesimo popolare si è strutturato attorno al cosiddetto "principio parrocchiale", anche se esso è stato definito normativamente soltanto con il Codice di diritto canonico del 1917. La *vulgata* tradizionale interpreta la diffusione delle parrocchie esclusivamente come volontà di controllo da parte della gerarchia mediante un reticolo di presidi territoriali. In realtà, secondo Carrara, il "principio parrocchiale" è il frutto della decisione della Chiesa

di dotarsi in maniera stabile ed ufficiale di una struttura che garantisca ad ogni uomo il diritto di avere a disposizione nell'arco complessivo della sua vita gli strumenti necessari per poter diventare e restare cristiano (cf. p. 149). Il "principio parrocchiale" non ha dunque «agito soltanto nei termini di un controllo esercitato dall'istituzione ecclesiale sulla vita delle persone: interpretato così sarebbe operare un'indebita riduzione. Esso, più complessivamente, ha cercato di rispondere ad un'esigenza profonda: dare ad ogni uomo, in qualunque luogo si trovasse e in qualunque situazione fosse, la possibilità di essere incrociato, nella sua esistenza, da un insieme organico di pratiche, luoghi, azioni, figure che gli consentissero di maturare quella fede che, in forma simbiotica, il contesto naturale (sociale) gli aveva già trasmesso» (p. 163).

Il cattolicesimo popolare ha saputo rappresentare in modo emblematico l'incontro tra la tradizione cristiana e le forme della cultura rurale, dando vita ad alcune pratiche virtuose che hanno formato le coscienze di intere generazioni. Il cambiamento culturale che ha determinato l'abbandono del contesto rurale in cui esso era nato, tuttavia, ha reso immediatamente obsoleto quel preciso modello che sembrava insostituibile. Alcune «pratiche, sorte in un contesto passato, si sono improvvisamente rivelate come inadatte, incapaci di rispondere alle nuove istanze emergenti. Oggi, la soluzione non consiste in un abbandono del "cattolicesimo popolare" come tale, ma di quella sua versione che è appartenuta ad una stagione culturale divenuta ormai "passato". Ciò che non va perso è il principio generatore, ovvero la necessità di interrogarsi circa le nuove modalità di rappresentazione dell'esistenza del suo senso e del vivere sociale» (p. 218).

In definitiva, ci troviamo davanti a due opposti. Da un lato il riconoscimento della crisi dovrebbe aiutare a smascherare l'ingenuità di una chiusura nostalgica nel passato, «l'attitudine di chi, di fronte allo smarrimento a cui conduce una situazione di cambiamento, pensa che non ci sia nulla di nuovo da inventare e che, al contrario, sia necessario (e sufficiente) ritornare alle formule del passato. Nel caso del "cattolicesimo popolare" è la posizione attribuibile a coloro che lo riconducono ad un insieme già compiuto e definito di gesti, istituzioni, pratiche e che immaginano che in questo insieme si trovi la soluzione perenne ai problemi che la pastorale di volta in volta incontra» (p. 304). Dall'altro, il rischio opposto è la comprensione del tempo presente come *chance* ad aprire le porte ad una sperimentazione indiscriminata. In modo particolare, secondo Carrara, si deve rifiutare «la consegna della costruzione del nuovo

alle sensibilità personali di coloro che sono i principali fattori ecclesiali, *in primis* il clero» (p. 304). Ciò condurrebbe ad un rinnovato clericalismo o, qualora l'attore in questione fosse un laico, nell'esercizio di un modello autoritario che si sostituirebbe con le stesse logiche ai modelli del passato senza alcuna corrispondenza con la visione circolare di Chiesa promossa dal Vaticano II. Slogan a effetto come «dalla parrocchia alla comunità», anche se possono sembrare suadenti, rischiano di non tenere in sufficiente considerazione il fatto che la parrocchia non è una comunità in senso effettivo e che, a livello teologico, «la sua missione è di costruire un soggetto collettivo che ha più i tratti dell'assemblea che non del gruppo affinitario, così come proprio il criterio territoriale della parrocchia ricorda sin dalle sue origini» (p. 305).

Il testo si chiude tracciando alcuni possibili sentieri di riforma del modello pastorale. Qui l'A. articola la propria riflessione attorno ad alcuni elementi irrinunciabili che dovrebbero appartenere ad ogni comunità cristiana. Innanzitutto l'audacia della missione, il compito sempre nuovo di pensare modi e tempi adeguati per annunciare il Vangelo nel nostro tempo (cf. p. 520). Per usare un'espressione celebre del pontificato di Papa Francesco, essere «una Chiesa in uscita». Inoltre la capacità di coniugare primo annuncio e carità visibile, ossia le dimensioni verticale ed orizzontale del cristianesimo (cf. p. 540). Infine, il ripensamento del ministero in una logica nella quale l'autorità è vissuta essenzialmente come paternità. La presidenza di una comunità va realizzata dunque in modo sinergico, con l'aiuto degli stessi laici, visti non più come terminali recettivi bensì come soggetti corresponsabili della missione della Chiesa (cf. p. 566).

Lo studio di Paolo Carrara si fa notare indubbiamente, oltre che per l'immensa letteratura scientifica con cui l'A. si confronta e per il rigore argomentativo con cui egli porta avanti con convinzione le proprie tesi, anche perché è un testo esemplare dal punto di vista del dibattito che è capace di innescare. Naturalmente, non è obbligatorio condividere le sue opzioni di fondo, ed anzi un merito del volume è quello di lasciare aperti alcuni interrogativi e di considerare la propria analisi, per quanto fondata e ragionata, come un punto di vista sospeso nella sua transitorietà. Resta tuttavia imprescindibile la questione che il teologo bergamasco pone alla comunità cristiana degli anni a venire.

T. FRINGS, *Così non posso più fare il parroco. Vi racconto perché*, Ancora, Milano 2018, pp. 164, ISBN 978-88-514-1980-6, € 19.

Il volume che presentiamo si deve a Thomas Frings, un presbitero tedesco di Münster, che per oltre trent'anni ha svolto il servizio di parroco in diverse comunità della sua diocesi. Nel 2016 ha deciso di chiedere un periodo sabbatico da trascorrere in un monastero e ha motivato ai suoi parrocchiani tale richiesta attraverso una lunga dichiarazione pubblica apparsa su un noto *social network*. La spiegazione ha avuto una vasta eco, migliaia di condivisioni e di commenti, fino a suscitare un dibattito sulla situazione pastorale della Chiesa tedesca. Sono state proprio le reazioni a questo iniziale messaggio a spingere l'A. a riprendere il contenuto in forma più compiuta e approfondita e a farne un libro vero e proprio. Grazie all'editrice *Ancora* il testo è ora accessibile anche ai lettori di lingua italiana e si inserisce in una serie di proposte agili che contribuiscono a stimolare il dibattito legato al "cambiamento d'epoca" più volte evocato dallo stesso papa Francesco. Nel testo viene riproposta l'originaria confessione nella sua interezza (cf. pp. 20-28), che tuttavia l'A. sviluppa soffermandosi di volta in volta su un ambito critico della vita ecclesiale e pastorale. Il volume non ha perso il carattere spontaneo della dichiarazione iniziale, mentre si è arricchito di numerosi esempi, di aneddoti curiosi e a volte divertenti, di alcuni *focus* legati alla vita concreta di una tipica comunità parrocchiale tedesca. Il lettore italiano dovrà compiere lo sforzo di accostare il testo a partire non dalla propria precomprensione pastorale, bensì alla luce delle dinamiche ecclesiali e sociali della Germania. In alcuni casi, la situazione italiana sembrerà distante da quella che viene descritta. In altri, invece, la narrazione toccherà momenti simili a quelli del nostro contesto. Di più: chi ha una qualche esperienza pastorale non potrà non ritrovarsi nelle situazioni che vengono descritte e su cui l'A. invita ad aprire gli occhi. Le questioni di fondo, infatti, che Frings chiama in causa e su cui propone una riflessione sono comuni a tutto il mondo occidentale, motivo per il quale il suo libro sta trovando una grande diffusione in Italia e rappresenta diversi motivi di interesse.

Occorre decifrare il motivo di fondo che ha spinto Frings a chiedere un periodo di pausa. Perché egli non può più fare il parroco? Che intende per "così"? Si capisce subito, infatti, che la richiesta dell'A. non è motivata né da una stanchezza fisica o psicologica, cosa che sarebbe perfettamente comprensibile, né da un ripensamento vocazionale, né da una crisi

spirituale o interiore in senso ampio, né da problemi relazionali con i propri parrocchiani, con il presbiterio o con i vescovi che si sono succeduti in questi anni. Il motivo per il quale ha deciso di fermarsi per un certo tempo è molto più profondo e grave: egli ritiene che il ministero del parroco sia divenuto oggi un enorme investimento di tempo e di energie in attività sclerotizzate e incapaci di destare interesse autentico nelle persone. La Chiesa ha subito negli ultimi cinquant'anni alcune radicali trasformazioni che non ha saputo leggere in profondità e che quindi non hanno dato origine ad un ripensamento critico delle prassi pastorali in atto. Il risultato è stato, ed è tuttora, il tentativo disperato di mantenere lo *status quo* sebbene con numeri molto diversi rispetto al passato. Il parroco, in questa prospettiva, è chiamato a tenere in vita in modo artificiale una realtà destinata in questa forma all'estinzione. Questo suo ruolo, che scaturisce da secoli di tradizione e da cui il singolo ministro difficilmente riesce ad affrancarsi, distoglie da una prospettiva realmente missionaria, che rimane come un manifesto programmatico assai diffuso, ma che stenta ad affermarsi sul piano pratico. I motivi di fatica che Frings mette a fuoco prescindono dunque dalla responsabilità concreta del singolo pastore, che può essere ovviamente più o meno adeguato al ruolo a cui è chiamato, ma che in tutti i casi non può rispondere in prima e unica persona della transizione epocale cui stiamo assistendo. La riflessione di Frings è invece sistemica, cioè volta a individuare quei fenomeni di fondo che non sono ascrivibili ad un'unica matrice, che non dipendono necessariamente da una cattiva prassi o da condotte irresponsabili, ma che pure sono presenti come realtà di fatto con una lunga preistoria.

I fronti su cui Frings richiama l'attenzione sono diversi. Il primo e più evidente è la crescente secolarizzazione che ha colpito la Germania e l'intero Occidente. Da una statistica il parroco appura che circa il 90% dei propri parrocchiani non partecipa all'eucaristia domenicale neppure una volta all'anno. Qui il riferimento è assai vicino alla realtà italiana, nella quale le indagini meno edulcorate si attestano su numeri simili anche per la maggioranza delle regioni del Belpaese. Si assiste alla crescita del «divario fra le celebrazioni liturgiche, che hanno luogo sempre più raramente nella vita delle persone (matrimonio, battesimo, prima comunione, confermazione, esequie, anniversario, Natale), e la risonanza interiore, l'impalcatura fondamentale che forse occorre per celebrare insieme» (p. 58). La crisi di fede sta interrogando il mondo ecclesiale in modo inedito. Da almeno trent'anni i temi legati all'erosione della sfera religiosa in Europa e conseguentemente al ripensamento di nuove forme

di evangelizzazione hanno attirato l'attenzione di diversi pontefici, di intere conferenze episcopali, di sociologi, filosofi della religione, semplici osservatori di questioni ecclesiali. Nonostante la complessità delle analisi in questa materia, appare pertinente la citazione con cui si apre il *Libro dell'inquietudine* di Fernando Pessoa: «Vivo in un tempo nel quale gli uomini perdono la fede per la stessa ragione per cui i loro genitori l'avevano: non sanno perché» (p. 74). Accanto però ad un'indeterminatezza religiosa e culturale in senso ampio, vi è un fenomeno politico evidente e riconosciuto da tutti: la Chiesa tedesca è chiamata a fronteggiare la fuoriuscita di numerosi fedeli per motivi fiscali. Il sistema di contribuzione economica volontaria per i cittadini tedeschi è gestito direttamente dallo Stato ed è una vera e propria «tassa sulla Chiesa», cattolica o evangelica. Il cittadino che non volesse riferirsi ad alcuna confessione o semplicemente evitare di pagare il contributo deve effettuare una formale dichiarazione di fuoriuscita (*Austritt*). È evidente che, in una fase di già difficile missionarietà, legare l'appartenenza religiosa ad una questione economica comporta il serio rischio di una disaffezione verso il Vangelo per motivi estrinseci e del tutto venali, che nulla hanno a che fare con un percorso di discernimento spirituale.

Un'altra questione che affronta il parroco è la crisi vocazionale (cf. pp. 44-49). La Germania, come del resto buona parte dell'Europa, attraversa una drastica riduzione quantitativa del numero dei suoi ministri. Da un lato, egli registra la pretesa delle persone di avere sempre lo stesso numero di celebrazioni eucaristiche e più in generale la fatica a rinunciare all'erogazione degli stessi servizi religiosi. Dall'altro, quasi più nessuna famiglia vedrebbe con favore l'eventualità che un figlio entri in seminario (cf. pp. 50-51). La parrocchia viene percepita non come una comunità di fede, come un gruppo di persone toccate da un'esperienza di tipo spirituale e che corresponsabilmente si prendono cura degli abitanti di un determinato territorio, bensì come un ente che eroga servizi religiosi legati ad una tradizione ormai passata. In definitiva, la fatica nel continuare a fare il parroco «così» è quella di chi si trova a vivere una sorta di discrasia pratica: da un lato, è chiamato ad esercitare una funzione di presidenza di una realtà antichissima e a farlo all'interno di un immaginario simbolico, rituale e morale ben definito. Dall'altro, le persone che si accostano a tale realtà non lo fanno più nello stesso orizzonte consegnato dalla tradizione, ma in modo del tutto nuovo, come fruitori “mordi e fuggi”, per lo più disinteressati ad un'esperienza stabile e continuativa di tipo spirituale. La frustrazione descritta nel testo, pertanto, è quella di chi vede le proposte

formative come sempre e necessariamente secondarie rispetto ad altro: agli itinerari di studio dei ragazzi, alle possibilità di esercitare uno sport, ai momenti di svago, al resto cioè di una vita civile che può andare avanti benissimo anche senza il cristianesimo. Tuttavia, ed è questo il vero problema, molte persone non hanno il coraggio di una scelta esplicita in questo senso, cioè di condurre laicamente un'esistenza sganciata da un orizzonte religioso, ma chiedono che sia la Chiesa ad abbassare le proprie pretese e a renderle compatibili con una vita sostanzialmente indifferente.

Quello di Frings non è ovviamente un testo di soluzioni pastorali a buon mercato. È piuttosto una fotografia realista, e a tratti cruda, delle strutture ecclesiali secolari tipiche dell'intero Occidente che sono probabilmente giunte al loro capolinea e che chiedono di essere reinventate in modo creativo.

ENRICO BRANCOZZI

PAUL TILLICH, *La filosofia del potere*, Glossa, Milano 2017, pp. 89, ISBN 978-88-7105-396-7, € 14,00.

Si deve ad Alessandro Gamba, professore all'Università Cattolica di Milano, la traduzione per la prima volta in italiano di due conferenze tenute da Paul Tillich nel 1956 alla Hochschule für Politik di Berlino, raccolte sotto il titolo *La filosofia del potere*. In anni in cui la categoria del potere, per diversi fattori, diventava scomoda anche in teologia - come parlare di Dio Onnipotente dopo Auschwitz? -, il teologo tedesco, naturalizzato americano, compie un'operazione teoretica inedita e dà vita ad una riflessione che, a ben vedere, risulta attuale. Ad essere onesti il potere è una categoria che ritorna nell'ampia riflessione di Tillich; pochi anni prima, infatti, aveva pubblicato *Love, Power and Justice*, ad oggi ancora non tradotto in italiano. In fondo anche nella nostra opera troviamo la tesi che lì aveva sviluppato: amore, giustizia e potere sono tre concetti fondamentali di ogni sistema filosofico (e non solo) che alla radice dell'essere stanno abbracciati. Occuparsi di amore e/o di giustizia e/o di potere, in definitiva, significa indagare la struttura dell'essere, è una questione eminentemente ontologica. Infatti, al di là del fatto che il problema del potere è decisivo sia in prospettiva politica sia in prospettiva religiosa, tanto il greco *dynamis* quanto il latino *potentia* esprimono l'idea che qualcosa o qualcuno ha il potere di essere: «anche se non è ancora

energeia, *actualitas*, realizzazione, non è semplicemente nulla, ma non è ancora reale: ha il potere di essere» (p. 15). Pertanto l'essere è il primo concetto con il quale occorre caratterizzare l'essere in quanto essere. «Quando mi si chiede che cos'è l'«essere» (l'essere stesso) rispondo: l'essere è possanza d'essere (*mächtigkeit*), è il potere di essere. Questa non è una definizione, ma è una perifrasi metaforica. Con il concetto di potere dischiudiamo l'essere, e l'essere conferisce al concetto di potere la sua dimensione profonda» (p. 19). Sotto questo profilo, come fa notare Paul Tillich, a ben vedere la volontà di potenza di Nietzsche non è né volontà, né potere, andando oltre una certa *vulgata* legata a tale concetto, trasmessa acriticamente: «La volontà di potere non è primariamente la volontà di conquistare potere sugli uomini, bensì è l'autoaffermazione della vita, della vita che spinge dinamicamente oltre sé e supera ogni resistenza interna ed esterna» (p. 21). Occorre, infatti, prendere coscienza di un meccanismo insito nel dispiegarsi della vita: si possiede tanto più possanza d'essere (*mächtigkeit*) quanto più non-essere deve essere superato e fintanto che lo si può superare. Il passaggio dal non-essere all'essere si esplica in virtù del potere e questo perché la «vita ha il carattere sperimentale, non è definita, non è qualcosa di statico, non è fissata a priori» (p. 27). Detto in altri termini, il potere consente di presentare l'ontologia in termini dinamici. Tra l'altro, come osserva il teologo, in base alla possanza d'essere si può strutturare gerarchicamente il vivente. Solo nell'essere umano, «in quanto completamente centrato, possiede non solo un ambiente circostante bensì anche un mondo e con questo mondo infinite possibilità di realizzazione di sé» (p. 31). Proprio questo particolare carattere dell'uomo permette di prendere atto di una tragicità insita nella sua stessa vita: «l'autorealizzazione dell'esistenza dell'ente finito conduce, per tragica necessità, cioè per colpevole necessità, alla condizione nella quale il rischio dell'autorealizzazione inevitabilmente porta autodistruzione con sé. [...] Dio stesso, quando creò il mondo, corse questo rischio che si sarebbe potuto ritorcere contro di Lui. Questa la situazione da cui origina l'inevitabilità della forza o della coercizione» (p. 35). Interpretare, tuttavia, come a lungo è stato fatto ed è tuttora in atto, il potere solo in termini di forza o di coercizione significa non mettere a fuoco la questione ontologica. Certo parlare di forza e di coercizione conduce a domandarsi sulle loro tipologie, come Tillich peraltro fa (cf. p. 37), ma - forse cosa più interessante - porta ad interrogarsi sulla giustizia, inevitabilmente connessa al potere. Infatti essa non è altro che l'attualizzazione del potere d'essere: «La giustizia è immanente al potere,

perché nessuna cosa ha il potere di essere senza la rispettiva forma, e questa forma è la sua giustizia interna, o meglio la sua interna pretesa di giustizia. [...] Ogni coercizione è una ingiustizia quando l'oggetto della coercizione viene distrutto anziché condotto al suo compimento» (p. 43). La giustizia, sotto questo profilo, è la forma adeguata del potere.

Nella seconda relazione entra in gioco l'amore che «non è primariamente un sentimento o una volontà, bensì esso è primariamente la spinta di ciò che è separato alla riunificazione» (p. 47). Per questo motivo ha una struttura e una natura analoghe alla *mächtigkeit*. Tuttavia, prima di approfondire questo aspetto, il teologo riprende il suo discorso sulla giustizia muovendo dalla constatazione della presenza del potere in ogni relazione, in ogni incontro, per essere fedeli alla terminologia usata nel testo. Questo dato consente di evidenziare due tipi di giustizia. Vi è, da un lato, «una giustizia proporzionale che quantifica, secondo un determinato numero calcolabile, una proporzione di ciò che uno fa o è, e di ciò che gli spetta» (p. 55) e, dall'altro, una giustizia produttiva o creativa che non è vincolata alla proporzione, ma «alla possibilità di ciò che qualcuno può diventare e di ciò che sta all'interno del rapporto con me come possibilità all'interno del nostro gruppo» (p. 57). La *sedaka*, a ben vedere, e la *dikaiosyne* della Sacra Scrittura corrispondono a quest'ultima tipologia. Come e dove sorge l'ingiustizia? Essa «non si dà quando nell'incontro tra un potere ontologico e un altro l'uno è superiore all'altro. Ciò accade continuamente in ogni momento, e non è ingiustizia bensì possibilità creativa. Diventa ingiustizia nel momento in cui la pretesa interna, che ogni essenza possiede per ciò che essenzialmente è, viene trascurata o negata e la possanza d'essere viene ridotta o distrutta» (p. 59). Proseguendo nel suo ragionamento arriva a considerare l'autorità che è potere stabilizzato. Per sua stessa definizione (autorità viene dal latino *augere*) essa ha una possanza d'essere e la comunica, ma è il modo con cui viene ad essere comunicata che interessa il nostro Tillich. Infatti è possibile che vi sia un'autorità ingiusta e una giusta. L'autorità ingiusta è un tipo di autorità che, «poiché ha assunto un certo ruolo, è per sempre autorità e perciò sta al di là di ogni critica» (p. 61), è autorità ipostatizzata. Si potrebbe dire che essa approfitta della sua possanza d'essere non per dare vita ad un incremento (*augere appunto*), ma per mantenere uno *status quo*. Il teologo fa, a questo punto, una lunga e interessante riflessione sull'autorità statale e sulla sua responsabilità, che risente fortemente delle vicende storiche avvenute nella sua Germania, dalla quale è stato costretto a fuggire perché invisato al regime nazista. Tuttavia quello che è

interessante, in ordine al tema trattato, è la messa in luce della coercizione insita in ogni struttura di potere (anche democratico) e, allo stesso tempo, la definizione dell'amore come "speciale forma di coercizione". L'amore è «l'anelito alla riunificazione di ciò che è separato. Dove vi è una tale forza unitiva lì vi è amore. Ora affermo che in ogni struttura di potere e nella forma corretta di questa struttura di potere è presente una base che va più in profondità del potere e della giustizia, e ciò è il potere di ciò che è unificante in un gruppo. La definirei come una delle forme del potere dell'amore (la riunificazione di ciò che è separato)» (p. 75). Sotto questo profilo emerge un medesimo ordito tra potere, giustizia e amore, tre concetti abitualmente messi in contrapposizione, ma che alla radice dell'essere sono connessi. «Credo, perciò, che sia un pensiero profondissimo della religione di conferire a Dio i tre attributi che nell'esistenza temporale sempre e continuamente operano tra loro opposti a causa di una distorsione. Essi sono il potere assoluto, l'amore assoluto e la giustizia assoluta. Con ciò la religione esprime la concezione che potere, amore e giustizia non stiano l'uno contro l'altro bensì siano uniti nell'ultima profondità dell'essere» (p. 89).

La lucida riflessione di Tillich è estremamente interessante perché consente di riabilitare in teologia una categoria non molto frequentata, superando certi *cliché* e stereotipi assunti acriticamente (la *vulgata*, per esempio, della Scuola di Francoforte). La grande dose di realismo con cui viene guardato al "fenomeno" del potere, benché risenta di un certo linguaggio, dimostra l'estrema attualità di un'analisi che, nel contesto in cui è stata elaborata, e nel presente, risulta inedita.

FABIO CITTADINI

INDICE

Editoriale	Pag.	5
Editorial	»	7

SEZIONE “SACRAMENTARIA” ARTICOLI

DALL’ <i>HUMANAE VITAE AD AMORIS LAETITIA</i> . PROFILI STORICI, CULTURALI E MAGISTERIALI Daniele Cogoni	»	11
1. <i>Humanae vitae</i> alla luce del magistero pontificio degli ultimi 50 anni	»	11
2. Albino Luciani, Paolo VI e l’ <i>Humanae vitae</i>	»	13
3. Dall’ <i>Humanae vitae</i> ad <i>Amoris laetitia</i> : cinquant’anni di coerenza	»	23
4. Il riverbero di <i>Humanae vitae</i> in <i>Amoris laetitia</i>	»	28
5. L’integrazione delle diverse dimensioni dell’amore	»	38
6. Dimensione sacramentale dell’amore coniugale in HV e AL	»	41
Conclusione	»	47
Abstract	»	53
Parole chiave	»	54
Keywords	»	54
“IL MIO AMATO È MIO E IO SONO SUA” (Ct 2,16). ERMENEUTICA BIBLICA ED <i>HUMANAE VITAE</i> Christian Sabbatini	»	55
Introduzione	»	55
1. Mister, Miss o Mixter <i>T’hôm</i> ?	»	57
2. Cunnilinctus in Ct 2,16b?	»	62
3. <i>Humanae vitae</i> e Ct 2,16	»	71
Conclusione	»	73
Abstract	»	73

Parole chiave	Pag. 74
Keywords	» 74

G.E.M. ANSCOMBE LEGGE L' *HUMANAE VITAE*.

UNA RIPROPOSTA ATTUALE?

Sebastiano Serafini	» 75
---------------------	------

1. Elizabeth Anscombe e lo sfondo teorico dell' <i>Humanae vitae</i>	» 76
2. Considerazioni sull'ermeneutica della Anscombe	» 82
3. L' <i>Humanae vitae</i> nell'orizzonte dell' <i>Amoris laetitia</i>	» 84
Abstract	» 93
Parole chiave	» 94
Keywords	» 94

CINCUENTA AÑOS DE LA *HUMANAE VITAE*.

VEINTE CUESTIONES PARA PENSAR UNA NUEVA

TEOLOGÍA MORAL EN EL ÁMBITO DE LA SEXUALIDAD

Francisco Javier de la Torre Díaz	» 95
-----------------------------------	------

1. ¿Hemos abandonado el paradigma plano de teología moral?	» 96
2. ¿Hemos abandonado el paternalismo, el clericalismo y el verticalismo en teología moral y en especial en la moral sexual conyugal?	» 97
3. ¿Partimos de la realidad y cercanía de la vivencia de los cristianos o estamos cada día más lejanos de las preocupaciones de las personas con nuestras reflexiones? ¿No aparecen cada vez más nuestras reflexiones y nuestro lenguaje como incomprensibles?	» 98
4. ¿Es la doctrina en algunos puntos para minorías selectas y muy motivadas o para el conjunto del pueblo de Dios?	» 100
5. ¿No es un ideal demasiado elevado para todos? ¿No es una exigencia desproporcionada?	» 102
6. ¿Si una doctrina no es acogida por la mayoría de los fieles después de varias décadas no carece entonces de una clara recepción?	» 103
7. ¿No es más la HV una invitación a repensar el magisterio moral de la Iglesia?	» 104

- | | |
|--|----------|
| 8. ¿No son estos cincuenta años una invitación a profundizar en el sentido del desarrollo de la doctrina del magisterio papal? | Pag. 106 |
| 9. ¿No es lo acontecido en estos cincuenta años una invitación a profundizar la eclesiología de comunión? | » 106 |
| 10. ¿No muestran estos cincuenta años una Iglesia donde los diálogos y debates no han sido fáciles? | |
| ¿No muestran la dificultad de un diálogo profundo y sereno? | » 108 |
| 11. ¿No son los cincuenta años de la HV una oportunidad para realizar una hermenéutica más amplia de HV 14 que integre a mayor número de católicos? | » 109 |
| 12. ¿No son estos cincuenta años una oportunidad para profundizar en la tradición viva de la Iglesia y no para conservar y fosilizar una tradición del pasado? | » 110 |
| 13. ¿No son estos cincuenta años una oportunidad para profundizar en el papel de la Escritura en las orientaciones morales de los fieles cristianos? | » 111 |
| 14. ¿No necesita la Iglesia tras los cincuenta años un diálogo más profundo con la ciencias experimentales y humanas? | » 111 |
| 15. ¿No es el momento de profundizar el Concilio y los acuerdos allí encontrados? ¿No es el momento de subrayar lo que nos une? | » 113 |
| 16. ¿No es el momento de otorgar un mayor papel a la conciencia en estos temas que afectan al lecho conyugal, al cuerpo humano y la fecundidad sin dejar de valorar | |
| | » 113 |
| 17. ¿No es el momento de proseguir el camino emprendido por algunas conferencias episcopales en 1968 y 1969 de una hermenéutica más integradora del magisterio papal con las inquietudes y conciencia de los fieles? | » 115 |
| 18. ¿No es el momento de seguir la indicación del propio Pablo VI de realizar una hermenéutica más amplia, orgánica y sintética? | » 116 |
| 19. ¿No es la <i>Amoris laetitia</i> una respuesta del espíritu al deseo de Pablo VI de realizar una hermenéutica más amplia, orgánica y sintética? | » 119 |
| 20. ¿No ilustran los cincuenta años de la HV un buen ejemplo de por qué algunas personas se resisten al espíritu, al espíritu que llama a reformar y cambiar algunas cuestiones en la Iglesia? | » 120 |

Conclusión. Hacia nuevos equilibrios	Pag. 121
Abstract	» 125
Palabras clave	» 125
Parole chiave	» 125
Keywords	» 125

SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”
ARTICOLI

GIOVANNI BATTISTA IL GRANDE INIZIATORE	
Étienne Nodet	» 129
Introduzione	
1. Giuseppe Flavio su Giovanni Battista	» 129
2. Simone il Mago e Giovanni Battista	» 136
3. Giovanni Battista nel Vangelo di Giovanni	» 141
4. Giovanni Battista nei Vangeli sinottici	» 145
Conclusione: l'integrazione di Giovanni Battista	» 149
Abstract	» 151
Parole chiave	» 151
Keywords	» 151
PER UNA DEFINIZIONE DEL SACERDOZIO DEL RE MESSIA NELLA LETTERA AGLI EBREI	
Paolo Garuti	» 153
1. Primo pannello del dittico (Eb 5,1-3)	
2. Cerniera (Eb 5,4-6)	» 162
3. Secondo pannello (Eb 5,7-10)	» 164
4. Conclusione	» 167
Abstract	» 169
Parole chiave	» 169
Keywords	» 169

PAVEL A. FLORENSKIJ E KAROL WOJTYŁA: VOLTİ DEL PERSONALISMO CRISTIANO IN PROSPETTIVA ECUMENICA	
Marina Guerrisi	Pag. 171
1. Il personalismo ortodosso	» 171
2. Il personalismo dialettico in Pavel A. Florenskij	» 177
3. Il personalismo empirico di K. Wojtyła	» 182
4. Conclusioni	» 189
Abstract	» 192
Parole chiave	» 192
Keywords	» 192

SEZIONE "EVENTI"

<i>PEREGRINATIO</i> DELLE RELIQUIE DI SANTA ELISABETTA DELLA TRINITÀ	
Carmelitane Scalze di Loreto	» 195
SANTA ELISABETTA DELLA TRINITÀ. UNA SANTA DELL'UNITÀ	
✠ Fabio Dal Cin	» 197

SEZIONE "RECENSIONI"

Recensioni area liturgico sacramentaria	» 203
Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare	» 217

