

# PATH

VOL. 17 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2018/2

## Gloria divina e interrogativi morali attuali



# PATH

## CONSILIUM DIRECTIONIS

Réal TREMBLAY (*Præses*)

Riccardo FERRI (*Prælatius a secretis*)

Giulio MASPERO (*Camerarius*) – Paul O'CALLAGHAN (*Consiliarius*)

Giuseppe Marco SALVATI (*Consiliarius*) – Manlio SODI (*Præses emeritus*)

## ACADEMICI AD HONOREM

Card. Angelo AMATO – Card. Walter BRANDMÜLLER – Mons. Enrico DAL COVOLO

Mons. Augustine DI NOIA – Card. Raffaele FARINA – Mons. Rino FISICHELLA

Mons. Bruno FORTE – Card. Prosper GRECH – Card. Zenon GROCHOLEWSKI

Mons. Savio HON TAI-FAI – Card. Estanislao Esteban KARLIC – Mons. Brendan LEAHY

Card. Oscar MARADIAGA – Mons. Charles MOREROD – Card. Marc OUELLET

Card. Gianfranco RAVASI – Mons. Ignazio SANNA – Mons. Domenico SORRENTINO

Mons. Yannis SPITERIS – Mons. Antonio STAGLIANÒ – Card. Jozef TOMKO

## ACADEMIÆ SOCIATI

Angela ALES BELLO – Jean-Noël ALETTI – Luigi BORRIELLO – Giovanni CAVALCOLI

Nicola CIOLA – Piero CODA – Gianfrancesco COLZANI – Santiago DEL CURA ELENA

Gerard DEL POZO ABEJÓN – Jeremy DRISCOLL – Marcella FARINA – Wojciech Marian

GIERTYCH – Cesare GIRAUDO – Santiago M. GONZÁLEZ SILVA

Bruno HIDBER – Vincent HOLZER – Wilhelm IMKAMP – George KARAKUNNEL

Berhnard KÖRNER – François-Marie LÉTHEL – Frédéric LOUZEAU – Livio MELINA

Roberto NARDIN – Fernando OCÁRIZ – Daniel OLS – Chantal REYNIER

Czesław RYCHLICKI – Paolo SCARAFONI – Franz SEDLMEIER – Pier Angelo SEQUERI

Pietro SORCI – Valeria TRAPANI – Joseph Hak Piu WONG

## ACADEMICI EMERITI

Tomás ALVAREZ DE LA CRUZ – Inos BIFFI – Ysabel DE ANDIA – Pierre GAUDETTE

Alvaro HUERGA – José Luis ILLANES – Francisco LÓPEZ ILLANA – Romano PENNA

Cándido POZO – Gian Paolo SALVINI – Joseph SCHUMACHER – Max SECKLER

Johannes STÖHR – Tarcisio STRAMARE – Donato VALENTINI

## ACADEMIÆ COLLABORATORES

Félix M. AROCENA – Francesco ASTI – Amador Pedro BARRAJÓN

Denis CHARDONNENS – Jacques DE LONGEAUX – Samuel José FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE

Carlos María GALLI – Jean-Miguel GARRIGUES – Robert IMBELLI – Łukasz KAMYKOWSKI

Maria KO – Jean Paul LIEGGI – André-Marie JERUMANIS – Ignazio PETRIGLIERI

Flavio PLACIDA – Emanuela PRINZIVALLI – Arvydas RAMONAS

María del Pilar RÍO GARCÍA – Teodora ROSSI – Laurent TOUZE

Dario Edoardo VIGANÒ – Robert Józef WOŹNIAK – Andrzej ŻĄDŁO

*Pontificia Accademia di Teologia*

Via della Conciliazione, 5 – 00120 Città del Vaticano

*path.segr@gmail.com – www.theologia.va*

Gloria divina  
e interrogativi morali attuali

243-248 Editorialis  
*Réal* TREMBLAY

**STUDIA**

249-264 *Etsi Amor daretur*. La profezia dell'*agape* in una società narcisista  
*Stefano* ZAMBONI

265-283 Il soggetto morale nella dinamica attrattiva della gloria divina  
*André-Marie* JERUMANIS

285-300 La morale cristiana e le antropologie recenti  
*Cataldo* ZUCCARO

301-318 La fede cristiana e i nuovi «modelli» di vita sessuale  
*Maurizio Pietro* FAGGIONI

319-335 Fenomeno migratorio e chiamata dei figli di Dio alla responsabilità  
*Antoine M. Zacharie* IGIRUKWAYO

337-357 «Tutto è collegato». Comunicazione ed ecologia integrale alla luce  
della *Laudato si'*  
*Martín* CARBAJO NÚÑEZ

359-374 Questioni morali rilevanti nel mondo digitale: identità  
e comunicazione, post-verità e politica  
*Giovanni* DEL MISSIER

375-393 Transumanesimo e morale della gloria di Dio  
*José M.* GALVÁN

**COLLECTANEA**

395-407 Persona  
*Bruno* BORDIGNON

409-418 Filantropia di Dio e opere dell'uomo secondo Tt 3,4-7 e 2Tm 1,9-10  
*Romano PENNA*

419-431 El espacio sagrado de la Reconciliación sacramental  
*Félix María AROCENA*

433-449 *Humanae vitae*: continuità e novità a cinquant'anni  
dalla sua pubblicazione  
*Gianni CIOLI*

451-467 Giovanni XXIII e l'età della misericordia  
*Enrico GALAVOTTI*

#### **VITA ACADEMIAE**

469-476 Vita Academiae 2017-2018  
*Riccardo FERRI*

477-479 Academicorum Opera Anno MMXVII edita

#### **RECENSIONES**

481-487 ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE «A. MARVELLI» - BIBLIOTECA  
DIOCESANA «MONS. E. BIANCHERI», *Storia della Chiesa riminese*, voll.  
I-IV, Pazzini Editore - Guaraldi, Villa Verucchio - Rimini 2010-2015.  
(*Maria Marcellina PEDICO*)

489-491 Index totius voluminis 17 (2018)

## EDITORIALIS

PATH 17 (2018) 243-248

Bisogna che il mondo sappia che io amo il Padre, e come il Padre mi ha comandato, così io agisco (Gv 14,31).

Uomini e donne vestirono la divinità di Cristo abbracciando la sua umanità, rispondendo all'ingiunzione: «Siate santi, perché io, Yahweh (YHVH) vostro Dio (Elohim), sono santo» (Lv 19,2).

(Élisabeth Smajda)

I comandamenti del Padre al Figlio e ai figli per adozione sono i riflessi del suo essere divino e quindi della sua gloria. Questo è evidente non solo nella parola, ma nella realtà. Le comunicazioni e i comandamenti misteriosi del Padre al Figlio appaiono evidenti per tutta la vita di Gesù, che non manca occasione per fare riferimento alla volontà del Padre suo. Il Decalogo affidato da Dio a Mosè sul Sinai e le Beatitudini proclamate sul monte da Gesù, il nuovo Mosè, sono dunque *espressione della gloria divina del Padre e, quindi, di quella del Figlio*.

Da ciò emerge che la norma-comandamento ha, nel suo nucleo essenziale, *una consistenza divina*: è l'irradiazione della gloria del Padre e del Figlio. Ne consegue che aderire a tale norma significa riconoscere la loro gloria o confermare Dio nella sua identità. Rifiutarla, invece, è ignorarla, considerarla irrilevante, persino disprezzarla. È la gravità del peccato. È un attacco alla gloria divina. In queste condizioni, è evidente che l'uomo non può partecipare a questa gloria. Fuori dalla volontà divina l'uomo non può essere glorificato. Se Gesù non avesse obbedito in tutti i momenti e in tutte le cose alla volontà del Padre suo, non avrebbe potuto essere glorificato da lui nella potenza dello Spirito ed essere il mediatore di questa gloria per l'umanità.

## 1. Una gloria che pervade la carne

Gesù è glorificato dal Padre per tutta la sua vita terrena, soprattutto nelle situazioni in cui è direttamente messo dinanzi alla volontà del Padre come nelle tentazioni del deserto (cf. Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13), nella chiamata a superare i limiti materiali della sua missione per Israele (cf. Mt 15,21-28), nella percezione anticipata delle terribili sofferenze inerenti alla sua «carne di peccato» (cf. Rm 8,3; Gv 12,27).

Rimanendo fermamente legato alla volontà del Padre suo, viene immediatamente «glorificato» dal Padre (cf. Gv 12,28). Questo è il caso per esempio dell'«ora» in cui è «turbato» nell'anima (ταράσσειν) al pensiero dei tormenti del suo sacrificio cruciforme, condizione dell'universalismo della sua missione redentrice. «L'ho glorificato», dice la voce che viene dal cielo, «e lo glorificherò ancora» (Gv 12,28), chiara allusione alla risurrezione dai morti donata dal Padre nella potenza dello Spirito; risurrezione che sarà preceduta dalla lotta titanica del Getsèmani e del Gòlgota: «Abbà! Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice! Però non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu» (Mc 14,36).

Il culmine di questa lotta che termina con una piena adesione alla volontà del Padre (cf. Lc 24,46; Gv 19,30), sofferenza che è scuola d'obbedienza della quale parla Eb 5,8 [su questo punto, di primaria importanza per la comprensione del mistero pasquale, cf. A. VANHOYE, *La Lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, Desclée, Paris 2002, 102-103; J. MASSONNET, *L'épître aux Hébreux*, Cerf, Paris 2016, 139-141], fa sì che la gloria divina invada la sua carne, la faccia sorgere dai morti e l'unisca al Padre al punto di diventarne il perfetto zampillio, il compiuto brillio nel e per il mondo.

La preghiera di Gesù viene esaudita: «E ora, Padre, glorificami davanti a te con quella gloria che io avevo presso di te prima che il mondo fosse» (Gv 17,5).

## 2. Una morale per la gloria divina

Da queste considerazioni cristologiche, ispirate soprattutto al pensiero giovanneo sgorga per i credenti una vita morale che si potrebbe definire «una morale della e per la gloria divina». Cerchiamo di definirla nelle sue caratteristiche essenziali.

A) È innanzitutto una morale che parte da un punto molto alto nel senso che *la sua radice normativa è legata all'essere stesso di Dio*. I comandamenti di Dio sono l'espressione di se stesso. «Siate santi, perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo» (Lv 19,2), dice Dio dopo aver consegnato il Decalogo a Mosè; raccomandazione ripresa da Gesù dopo la proclamazione delle Beatitudini: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48). La norma morale stabilita nello «Spirito di verità» (cf. Gv 15,26; 16,12) assume, quindi, un valore assoluto in modo da essere praticamente inaggrabile. Trascurandola o rifiutandola, *si attacca l'identità divina propriamente detta*. La vita morale diventa così né più né meno che l'indicazione della presenza di Dio nel mondo. È *la sua dignità e il suo significato indispensabile per la buona salute del mondo*.

B) Partendo da così in alto e godendo di una tale dignità, la norma morale *non si impone* all'uomo; *non viene da fuori*, dall'esterno. Dio creatore e ri-creatore dell'uomo non può, partendo da se stesso, esigere dall'uomo comportamenti che sarebbero contrari alla sua costituzione, alla sua realizzazione e al suo compimento. Con le sue norme etiche, Dio viene *dall'interno* dell'uomo; viene anche *all'interno* dell'uomo e *a servizio* della sua interiorità. In altre parole, Dio rispetta l'uomo nella sua costituzione essenziale e, con le sue esigenze etiche, intende promuovere il suo compimento. Quando Dio, per esempio, chiede al credente di non mentire o di dire sempre la verità (cf. Mt 5,37; 2Cor 1,17-19), non si tratta di un obbligo che perturba la sua armonia interiore; piuttosto la consolida. Fatto da e per la «Verità», l'uomo può crescere solo nella luce della verità [è ciò che scaturisce chiaramente dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* sull'ottavo comandamento del Decalogo ai nn. 2464-2513; cf. commento in R. FISICHELLA (ed.), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale. Nuovo commento teologico-pastorale*, LEV - San Paolo, Città del Vaticano - Cinisello B. (MI) 2017, 1413-1419]. La menzogna è un sole nero che appartiene al «principe della menzogna» (cf. Gv 8,44) e uccide, in un tempo più o meno breve, la fragile pianta della verità seminata nel campo delicato dell'anima umana.

C) A partire da così in alto e godendo di tale dignità, la norma morale *non condanna l'uomo a vivere a livello del suolo e ad aderire al puro orizzontalismo di questo mondo*. Nel dire questo, non si tratta di negare il valore del mondo voluto da Dio. Pensato e fatto da Dio nella sua consistenza, il mondo non è come tale dell'ordine della trascendenza. Conoscendo questo,

l'uomo sarà disponibile a *più* di se stesso, disponibilità che implica un superamento, un esodo, un'uscita da sé, un al di là dei propri confini e quindi un confronto, una lotta con Dio come quella di Giacobbe con l'angelo (cf. Gen 32,25-29). Accogliere l'infinito, fargli spazio in un essere appartenente a questo mondo è sempre legato a uno o all'altro dei momenti di crisi, a un'apertura, a una rottura, a una ferita attraverso la quale passa l'Eterno.

D) Partendo da così in alto e godendo di tale dignità, la norma morale non obbliga l'uomo a rendere omaggio al peccato. Invece vi si oppone e solleva l'uomo oltre le sue debolezze. Con questa elevazione, fa anche capire che l'uomo è più grande della sua miseria, che può emergere dai suoi vizi e dedicarsi alla vita perfetta.

E) Partendo da così in alto e godendo di una tale dignità, la norma morale porta l'uomo al *più* da cui deriva, cioè alla gloria divina. Già avvolto dalla luce quaggiù, l'uomo legato e votato alla volontà di Dio attende una gloria *ancora più grande nell'aldilà*, simile a quella che aveva il Figlio «prima che il mondo fosse» (Gv 17,5) e recuperata come risultato della sua risurrezione dai morti.

### 3. Contributi e prospettive

Ed ecco alcune prospettive quali possono emergere dall'accostamento dei contributi raccolti nel presente fascicolo.

1) Come possiamo concepire la struttura e la bontà dell'atto morale nel contesto di una vita vissuta «come se Dio non esistesse» (*etsi Deus non daretur*)? *Etsi Amor daretur. La profezia dell'agape in una società narcisista.*

2) C'è armonia/accordo tra il soggetto morale e l'obiettività della norma? Come si articolano le loro relazioni (discernimento, «legge della gradualità», continuità tra *Veritatis splendor* e *Amoris laetitia*, ecc.)? *Il soggetto morale nella dinamica attrattiva della gloria divina.*

3) La morale cristiana della gloria divina ha ancora la sua possibilità di fronte alle nuove «ideologie» come quella del *gender* e altre? *La morale cristiana e le antropologie recenti.*

4) Situazione della morale cristiana di fronte ai nuovi vissuti sessuali quali l'omosessualità, le unioni gay, i cambiamenti di sesso, ecc. Rifiuto o tentativo di conciliazione? *La fede cristiana e i nuovi «modelli» di vita sessuale.*



5) Come possiamo rimanere fedeli ai valori cristiani fondamentali come la paternità universale di Dio, la dignità assoluta di ogni uomo, le caratteristiche specifiche degli individui e delle nazioni, ecc. di fronte al fenomeno massiccio dell'immigrazione? *Fenomeno migratorio e chiamata dei figli di Dio alla responsabilità.*

6) Come possiamo rispondere alla missione divina affidata all'uomo di «sottomettere» la terra di fronte alla rivolta di un cosmo ferito dagli abusi del suo protettore? *«Tutto è collegato». Comunicazione ed ecologia integrale alla luce della Laudato si'.*

7) Qual è l'impatto che le nuove tecniche di comunicazione esercitano sull'identità e sulla vita concreta dell'uomo? *Questioni morali rilevanti nel mondo digitale: identità e comunicazione, post-verità e politica.*

8) Quali valori cristiani fondamentali sono in gioco nei progetti attualmente in fase di realizzazione della robotizzazione e del trans-umanesimo? *Transumanesimo e morale della gloria di Dio.*

\*\*\*

Accanto a queste prospettive se ne possono delineare altre quali emergono dal confronto con contributi che possono apparire distanti dal tema principale, ma che di fatto determinano un ulteriore punto di riferimento in vista di uno sviluppo della riflessione.

In questa linea, secondo lo stile di «Path», si pongono i lavori presentati nella rubrica *Collectanea*. E sempre in questa ottica può risultare quanto mai opportuno il confronto con quanto raccolto in *Academicorum opera*: l'attività degli Accademici nel suo insieme determina un orizzonte di elementi che contribuiscono a ravvivare la discussione e la formazione della coscienza cristiana.

Sempre in questa prospettiva anche il percorso di quanto realizzato dall'Accademia durante lo scorso anno presenta nella *Vita Academiae* un impegno destinato a rispondere al mandato ricevuto.

#### **4. Una conclusione sempre aperta**

È nell'irradiarsi della divina gloria che brilla in questo mondo mediante l'agire morale dei credenti – come lo pensava san Leone Magno riflet-

tendo sul camminare dei Magi verso il Bambino di Betlemme guidati dalla stella [cf. R. TREMBLAY, *Voi luce del mondo... La vita morale dei cristiani. Dio fra gli uomini*, EDB, Bologna 2003, 39-43] –, che saranno qui studiati alcuni dei grandi (e numerosi) interrogativi che si presentano oggi alla riflessione dei moralisti.

Infatti, nello spazio limitato di questo fascicolo, è stato necessario scegliere, concentrando l'attenzione su temi particolarmente caldi e in grado di suscitare un tipo di riflessione morale capace di raggiungere l'uomo di oggi e aiutarlo a intraprendere risolutamente la strada della salvezza. Perché è in questo che consiste lo specifico della morale cristiana: non lasciare l'uomo incollato, inchiodato al suolo, ma orientarlo e sollevarlo verso il suo destino eterno.

Réal TREMBLAY

**ETSI AMOR DARETUR.  
LA PROFEZIA DELL'AGAPE IN UNA SOCIETÀ NARCISISTA**

STEFANO ZAMBONI

PATH 17 (2018) 249-264

### **1. La società della stanchezza**

In una serie di brevi e incisivi saggi, il filosofo coreano (ma che vive e insegna in Germania) Byung-Chul Han ha cercato di analizzare i tratti salienti dell'odierna società occidentale. Essa appare come una società totalmente positiva e trasparente, in cui tutto è posto sotto il segno più e tutto deve essere mostrato. L'evidenza assoluta e la prestazione massima caratterizzano la nostra società non solo come un dato di fatto, ma anche come un imperativo: tutto si deve dare a vedere e tutto deve realizzarsi compiutamente.<sup>1</sup> I termini utilizzati da B.-C. Han potrebbero apparire affini alle affermazioni di Gesù nel discorso della montagna, quando viene detto che «non può restare nascosta una città che sta sopra un monte, né si accende una lampada per metterla sotto il moggio, ma sul candelabro, e così faccia luce a tutti quelli che sono nella casa» (Mt 5,14-15) e ai discepoli viene richiesto addirittura di essere «perfetti» come Dio stesso (cf. Mt 5,48). Si tratta però di tratti ben diversi, come in seguito si mostrerà.

L'analisi di B.-C. Han, infatti, evidenzia subito il carattere inquietante dell'*imperativo della trasparenza e della prestazione*. Rispetto alla prima, vi è ovunque una richiesta martellante di trasparenza che, a detta del filosofo coreano, implica la negazione di ogni differenza, il livellamento globale, la ricerca della completa uniformità, la mancanza di ogni distanza. È il

<sup>1</sup> Mi riferisco qui ai due saggi: *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano 2014 e, soprattutto, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Milano 2017<sup>9</sup>.

miraggio di una visibilità assoluta, di un'immediatezza mitizzata, che annulla la singolarità dell'altro; è il trionfo dell'uguale che livella, reificando, ogni differenza. Al tempo stesso, la società che impone il livellamento di ogni cosa richiede, anzi comanda, la *performance*, l'efficienza, la prestazione massima. Non siamo più nella società disciplinare descritta da Michel Foucault, caratterizzata dalla proibizione, dalla negatività del divieto, ma in quella iperottimistica del poter-fare. Nulla è impossibile, sembra dire oggi la società della prestazione, echeggiando anche qui un detto evangelico, privato però del soggetto a cui ogni cosa è possibile, Dio. La realizzazione dell'impossibile oggi grava sull'uomo, che diventa soggetto di prestazione e oggetto di stimoli continui e onnidirezionali. E quando questi non può essere all'altezza della richiesta, quando non può essere più efficiente, si deve ricorrere all'aiuto della chimica, del *doping*, per aumentare la capacità. Ma alla lunga l'eccesso della richiesta diventa un peso insopportabile, ingenerando frustrazione, depressione e stanchezza. La società della prestazione è inevitabilmente una società della stanchezza.

## 2. L'idolo più inquietante: Narciso

La radice nascosta di questa stanchezza generalizzata, conseguenza della frustrazione derivante dall'onnipervasività del positivo, è da ricercarsi non solo nella dinamica sociale, ma anche nella relazione che il soggetto instaura con se stesso. L'assenza di distanza che caratterizza la relazione con l'altro tocca altresì il rapporto con sé: l'uomo si ritrova completamente svelato a sé. Non si tratta tuttavia, come si potrebbe pensare a prima vista, di una trasparenza del sé simile a quella del mistico, che ritrova il contatto con il Sé autentico rientrando nell'interiorità più vera (*reditus in se ipsum*), perché nella nostra società l'intimità con sé non è scoperta di un io più vero, di una luce più alta, ma è semplice replica del sé, reduplicazione di una solitudine. L'intimità con sé assume oggi i tratti del *narcisismo*.

Un'impagabile descrizione del soggetto narcisistico, che assurge a paradigma di un'epoca in alternativa alle figure di Prometeo e Dioniso che hanno caratterizzato l'epoca della modernità, è offerta da Pierangelo Sequeri:

Narciso rispecchia se stesso, ed è interamente preso dalla ricerca di sé. Persino amare altri ed essere amato da altri lo disturba, nel momento in

cui questo amore minaccia di distrarlo dal vero godimento, che è la gratificazione della propria immagine di perfetta seduzione. Narciso si sottrae alla destinazione del pensiero generativo, così come si sottrae al sacrificio del lavoro creativo. Non c'è confronto moderno con la legge del padre, c'è regressione postmoderna al grembo della madre. Prometeo è *ribelle* nei confronti dei divini, ma almeno accetta di *sacrificarsi* in favore degli umani. Narciso è *indifferente* ai divini e agli umani. Rivolgendola ossessivamente su di sé, Narciso conduce inesorabilmente l'affezione verso l'anaffettività, l'estetica verso l'anestesia. Narciso non lavora, non rischia, non pensa: è uomo/donna di immagine, non di parola. Non è neppure l'erede postmoderno di Dioniso, che ha slanci di passioni forti. Narciso non fa neppure la fatica del godimento, non ne sopporta il dispendio. Non è «bello e dannato», come nell'immaginario adolescente dell'eroe, dal quale inevitabilmente transita l'iniziazione alla bellezza drammatica dell'esistenza. Narciso è bello e basta. Il suo ideale è quello di essere se stesso: curare minuziosamente la sua immagine e proteggerla ossessivamente da ogni legame. E proprio su questo cade, ingloriosamente.<sup>2</sup>

E continua mostrando la pericolosità di questo narcisismo, sotto le apparenze innocue:

La devozione postmoderna di Narciso sembra più innocua: extra-ideologica, non violenta. Prometeo e Dioniso sono conflittuali, trasgressivi, sono «contro» la religione e l'etica. Narciso è un dio-ragazzino, un po' impasticcato e un po' ingenuo, ha solo bisogno d'amore. Non è così. La noia e la disperazione prodotti dal dispositivo di questa nuova devozione sono una miscela esplosiva.<sup>3</sup>

Non vi è molto da aggiungere a questa descrizione, precisa come un bisturi, della nostra epoca. L'indifferenza, l'assenza di passione, l'ossessione del godimento, il rifiuto di ogni rischio e di ogni legame, la noia e la disperazione come esito di questa "devozione" contemporanea caratterizzano non questo o quel singolo individuo, ma il clima, la *Stimmung* di questa nostra epoca. La società della stanchezza è dunque una società narcisista; la negazione dell'alterità e il corrispettivo trionfo dell'uguale significano nient'altro che l'io è uguale a se stesso, che l'io è prigioniero della sua stessa identità con sé.

<sup>2</sup> P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, 77-78.

<sup>3</sup> *Ivi*.

### 3. Il rimpicciolimento del desiderio

Questo io narcisista non è un io trionfante, né pacificato. Al contrario appare stanco, sfilacciato, deluso, apatico, inerte. Il ripiegamento su di sé – quando il sé è vissuto come rifugio intimista e mera fonte di gratificazione – alla lunga estenua. L'uomo contemporaneo, che si vuole assoluto da ogni legame e affrancato da ogni responsabilità (lo stesso rendere conto ad altri è escluso per principio), è lasciato in balia del suo piccolo mondo privato, delle sue soddisfazioni transitorie, innalzate a criterio di comprensione della realtà. Viene in mente la descrizione dell'ultimo uomo, fatta da Friedrich Nietzsche all'inizio dello *Zarathustra*:

Ecco! Io vi mostro *l'ultimo uomo*. «Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella?» – così domanda l'ultimo uomo, e strizza l'occhio. La terra allora sarà diventata piccola e su di essa saltellerà l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce. La sua genia è indistruttibile, come la pulce di terra; l'ultimo uomo campa più a lungo di tutti. «Noi abbiamo inventato la felicità» – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio.<sup>4</sup>

L'ultimo uomo strizza l'occhio davanti alle grandi questioni dell'esistenza, e inventa una felicità che sia finalmente alla sua portata. Nessun anelito metafisico, nessun ideale totalizzante, nessun impegno definitivo: «Una vogliuzza per il giorno e una vogliuzza per la notte: salva restando la salute», come chiosa Nietzsche consegnandoci un ritratto di sorprendente attualità, una vera e propria profezia dell'epoca attuale. L'ultimo uomo afferma di aver inventato la felicità, ma a quale prezzo? Qual è l'espediente che la rende possibile? La chiave sta nella definizione dell'ultimo uomo come colui che tutto rimpicciolisce, *der Alles klein macht*. Il rimpicciolimento dell'orizzonte gli permette di rendere piccola la terra e di saltellare su di essa felice e contento. La felicità dell'ultimo uomo è effetto di un *rimpicciolimento*, di una riduzione di orizzonte.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1973<sup>2</sup>, 11.

<sup>5</sup> Un tale rimpicciolimento ha un carattere idolatrico. L'idolo, infatti, è costruzione dell'uomo che non sopporta più la distanza di Dio, la sua trascendenza e insieme la perentorietà dei suoi appelli. L'idolo rappresenta il tentativo di ammaestrare Dio, di rimpicciolirlo, appunto, in modo da averlo sempre disponibile, a portata di mano, quale garanzia e avvallo religioso del proprio agire. Su questo si veda S. ZAMBONI, *Distanza e servizio, spazi della libertà*, in «Presbyteri» 42 (2008) 685-690.

La diagnosi di Nietzsche è di sorprendente attualità; peccato però che non sia accompagnata da una prognosi che sia all'altezza dell'analisi. È invece Søren Kierkegaard a mostrare come l'insensatezza di un narcisismo – che egli tratteggia magistralmente nella descrizione della «vita estetica» – conduca alla disperazione. L'esteta si trova a vivere fuori di sé, nell'esteriorità e nella frammentarietà: è sempre teso alla rincorsa di ogni possibile soddisfazione, senza mai riuscire a trovare appagamento, è sempre immerso «in una tranquilla perdizione», succube com'è della volatilità dei singoli desideri che di volta in volta gli s'impongono. Vive nell'immediatezza, nell'attimo, nel momento. E così, paradossalmente, si trova a non desiderare nulla, perché le cose, gli oggetti del desiderio, non appagano mai. Essi diventano del tutto *indifferenti*:

Perciò, tu non aspiri a nulla, non desideri nulla; l'unica cosa che potresti desiderare è una bacchetta magica che ti potesse dar tutto, e poi la useresti per pulire la pipa.<sup>6</sup>

Il narcisismo è indifferenza, perché tutto ciò che non è io (un io ridotto, beninteso, a sorgente pulsionale) è nulla. Tutte le cose si livellano, non hanno spessore. E così si adegua sempre nel «nulla della disperazione»: ogni possibilità della vita è indifferente, proprio perché non è accolta dall'io come possibilità, non è scelta. L'invito accorato di Kierkegaard è allora quello di disperare, o meglio di *scegliere* di disperare, poiché solo scegliendo si esce dall'indifferenza mortale e si nasce a vita nuova, scegliendo se stessi nel proprio eterno valore.

L'analisi di Kierkegaard è preziosa in quanto non solo mostra il legame fra il rimpicciolimento del desiderio e la disperazione, ma addita anche la via d'uscita che consiste nella *scelta*. Solo in essa – cioè nella serietà della decisione, della responsabilità, dell'impegno – è possibile l'uscita dall'indifferenza depressiva del ripiegamento narcisistico su di sé. Solo il profilo etico dell'esistenza, in altri termini, è in grado di riscattare la figura dell'io e la verità del suo desiderio.

<sup>6</sup> S. KIERKEGAARD, *Aut - Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*; Mondadori, Milano 1993<sup>7</sup>, 50.

#### 4. La domanda morale

La società della stanchezza, come si è visto, è una società malata per eccesso di stimoli. È una società in cui il desiderio si rimpicciolisce e, con ciò, si moltiplica. Si tratta della logica sottesa al capitalismo, il cui imperativo è quello di suscitare artificialmente ed esponenzialmente i bisogni in modo da poterli soddisfare in maniera immediata. Non a caso, si è parlato di «società della gratificazione istantanea» (*Erlebnigesellschaft*).<sup>7</sup> Gratificazione istantanea che richiede fundamentalmente due cose: l'artificiosa moltiplicazione dei bisogni (ottenuti per riduzione dal desiderio da cui siamo abitati) e la disponibilità immediata di sempre maggiori quantitativi di prodotti in grado di sedarli (naturalmente in modo programmaticamente provvisorio).

Di fronte a questa riduzione è sempre più difficile suscitare quella domanda morale espressa in modo paradigmatico dal giovane che, secondo il noto episodio evangelico, si avvicina a Gesù per chiedergli cosa fare per avere la vita eterna (Mt 19,16-22). In lui possiamo riconoscere – a detta di Giovanni Paolo II – il volto di ogni uomo e ogni donna che si pone la domanda morale: essa, «prima che una domanda sulle regole da osservare, è una *domanda di pienezza di significato per la vita*».<sup>8</sup> Il giovane ricco, in altri termini, non si interroga tanto sul comportamento da tenere in questa o quella circostanza, ma sul senso radicale del suo agire in ordine alla questione della vita. Si tratta di una domanda fondamentale, che sta al cuore di ogni azione umana, nel segreto più intimo della nostra libertà. È domanda di vita, anzi di pienezza di vita. Non è semplicemente una domanda che riguarda l'azione, ma più profondamente ciò che costituisce l'identità autentica del sé che agisce. In tal senso essa appare come domanda obiettivamente inscritta in ogni azione. Io stesso sono *il soggetto* e *l'oggetto* della domanda morale. Il giovane che si rivolge a Gesù, chiedendo che cosa fare per avere la vita eterna, è condotto a comprendere che in tale domanda non si tratta solo di alcuni comportamenti da mettere in pratica, ma di lui stesso, della sua *identità* più profonda. Nella domanda morale ne va del soggetto agente e *insieme* del senso dell'azione. In altri termini, della libertà e del suo senso. Proprio la scelta richiesta da Kierkegaard per uscire dall'ambiguità

<sup>7</sup> Cf. G. SCHULZE, *Die Erlebnigesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*, Campus, Frankfurt/M. 1992.

<sup>8</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993) (VS), n. 7.



della vita estetica è necessaria per il darsi dell'identità del soggetto e per il de-finirsi del suo desiderio radicale.

Alla domanda che agita il cuore del giovane ricco Gesù inizialmente sembra non dare una risposta; anzi, apparentemente ne elude la domanda. In realtà addita un collegamento inaudito fra la radicalità della domanda morale e la questione di Dio, e della sua identità. Così Giovanni Paolo II commenta la risposta di Gesù:

Solo Dio può rispondere alla domanda sul bene, perché Egli è il Bene. Interrogarsi sul bene, in effetti, significa rivolgersi in ultima analisi verso Dio, pienezza della bontà. Gesù mostra che la domanda del giovane è in realtà una domanda religiosa e che la bontà, che attrae e al tempo stesso vincola l'uomo, ha la sua fonte in Dio, anzi è Dio stesso, Colui che solo è degno di essere amato «con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente» (Mt 22,37), Colui che è la sorgente della felicità dell'uomo. Gesù riporta la questione dell'azione moralmente buona alle sue radici religiose, al riconoscimento di Dio, unica bontà, pienezza della vita, termine ultimo dell'agire umano, felicità perfetta» (VS 9).<sup>9</sup>

La domanda morale è in ultima analisi domanda religiosa. Nel suo senso radicale è domanda sul fondamento del bene, rimanda all'*originarietà del bene*, si riferisce, in modo più o meno consapevole, all'Assoluto. E insieme è domanda che ha a che fare col desiderio che connota il nostro stesso essere. L'uomo è costitutivamente eccentrico, decentrato da sé, e-sistente. Se il narcisismo di cui è affetto lo piega su se stesso, reduplicandone in modo effimero l'immagine, la sua natura è tensione, trascendenza, ricerca di un più che gli sta sempre davanti e che non è mai compiutamente raggiungibile. Il desiderio in tal senso denota un soggetto costitutivamente mancante e proprio per questo strutturalmente ricercante. Attaccando il desiderio, la società contemporanea tenta di sradicare quel desiderio radicale che ci costituisce: questo sia per il tratto narcisistico in virtù del quale il desiderio viene estinto per ripiegamento dell'io su se stesso sia per quello consumistico a partire dal quale il desiderio è atomizzato nella ricerca ossessiva di prodotti che lo appaghino.

<sup>9</sup> A mio parere è la prima parte della *Veritatis splendor* a costituire il nucleo teologico essenziale dell'enciclica, anche se le discussioni teologico-morali si sono concentrate molto di più sulla seconda parte, che in effetti è quella più ampia e che, almeno secondo l'*intentio* dell'autore, è quella principale.

La riflessione teologico-morale è oggi chiamata anzitutto a suscitare il *sensu* della domanda morale. Prima che a dare risposte, che spesso rischiano di risultare eteronome nel senso deprecato da Immanuel Kant, essa deve lottare perché non si estingua la domanda morale, come la si è tratteggiata. È il suo servizio più prezioso.<sup>10</sup> Quello che la tradizione tomista ha chiamato *desiderium naturale videndi Deum* abbisogna di declinazioni persuasive per la società contemporanea. Solo Dio, infatti, ricorda Tommaso, può donare quella «vita eterna» che consiste

nella perfetta soddisfazione del desiderio. Ivi infatti ogni beato avrà più di quanto ha desiderato e sperato. La ragione è che nessuno può in questa vita appagare pienamente i suoi desideri, né alcuna cosa creata è in grado di colmare le aspirazioni dell'uomo. Solo Dio può saziarlo, anzi andare molto al di là, fino all'infinito.<sup>11</sup>

## 5. Radicalmente aperti alla luce

Il desiderio di Dio e il desiderio del bene sono strettamente legati, sono intrecciati in modo che la domanda morale è anche sempre domanda religiosa e la domanda religiosa è anche sempre domanda morale. Se questo è vero, tenere aperta la domanda morale opponendosi alle riduzioni narcisistico-consumistiche del desiderio, alla sua perversione e frantumazione, significa tener aperta la domanda su Dio, che «solo è buono». La bontà a cui si è costitutivamente orientati, infatti, non è semplicemente quella del moralmente obbligatorio, ma è la bontà originaria che si irradia in tutto l'essere e connota tutto l'agire umano.

Questo corrisponde, a ben vedere, alla struttura stessa della coscienza umana, la quale è *da sempre e per sempre aperta alla luce del bene*. Nonostante tutta l'oscurità in cui essa possa sprofondare, nonostante la perversione esercitata dalle potenze di questo mondo, la luce è il destino originario dell'uomo. Come afferma Hans Urs von Balthasar nelle sue *Tesi* sulla morale cristiana:

<sup>10</sup> Su questo si veda un mio testo di prossima pubblicazione: S. ZAMBONI, *Desiderio e sequela. Breve introduzione alla vita morale*, EDB, Bologna 2019.

<sup>11</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Conferenze sul Credo*, in ID., *Opuscula theologica* 2, Marietti, Torino 1954, 216-217.

L'uomo è segnato da un orientamento (*synderesis*, coscienza primordiale) incondizionato (*necessitate naturalis inclinationis: De Veritate*, 22,2) verso il bene trascendente. [...] Né il fatto che l'illuminazione primordiale si oscuri, né l'attrazione di beni che sollecitano l'uomo immediatamente, né infine l'oscuramento della gratuità del Bene prodotto dal peccato, possono eliminare l'orientamento segreto dell'uomo verso la sua luce.<sup>12</sup>

Se è vero che gli uomini possono amare le tenebre più della luce questo non toglie che la destinazione originaria dell'uomo sia alla luce, al fare la verità (cf. Gv 3,19-21). Questo perché la destinazione verso la luce appare nell'uomo la traccia di quella bontà originaria, assoluta, chi ha creato per pura gratuità. Più originaria dello scandalo del male, e della sua sconvolgente radicalità, è l'assolutezza del bene: «Radicale è la “tendenza” al male, originaria è la “disposizione” al bene».<sup>13</sup>

La traccia di questa luce originaria è posta dal Creatore nell'intimo dell'uomo in modo indelebile. Parlando di questa traccia nei termini della legge naturale, Tommaso utilizza l'immagine dell'*impressio*. Vi è una sorta di *imprinting* originario dell'uomo, opera della luce divina: *impressio divini luminis*.<sup>14</sup> L'uomo è perciò naturalmente desiderante in quanto obiettivamente nostalgico di questa origine. Si tratta di un'origine buona, affidabile. Si tratta di un'origine paterna: l'uomo non è gettato nel nulla dell'angoscia, non si deve riscattare dallo stigma di una maledizione originaria, ma è da sempre benedetto nella pienezza della luce (cf. Ef 1,3-14).

La struttura stessa della coscienza rivela questo dato. A volte in modo improvviso o quantomeno frettoloso si è provveduto a separare la coscienza morale della coscienza religiosa, dimenticando che all'origine del bene vi può essere solo un'istanza sacra, assoluta. La doverosa distinzione epistemologica fra morale e religione non deve in alcun modo dimenticare l'originario intreccio fra apertura al bene e a Dio, in un soggetto che è al

<sup>12</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Nove tesi per un'etica cristiana*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, EDB, Bologna 1979, 1046.

<sup>13</sup> P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, 699.

<sup>14</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2: «Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificiate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis».

contempo *capax Dei* e destinato al bene. Solo facendo leva su questo indissolubile legame, il comandamento, l'obbligo morale, in qualsiasi modo esso si presenti, appare non viziato da estrinsecismo, eteronomia, ma si dà come *necessario interprete*, concretizzazione, di quella originaria apertura al bene e a Dio di cui la coscienza è testimone (cf. Rm 2,15-16).

L'originaria apertura della coscienza al bene significa che l'uomo si ritrova solo dando credito effettivo a questa apertura, così come quella stessa apertura non può avere autentico, obiettivo appagamento se non in colui che l'ha lasciata come *traccia* della sua presenza. La riflessione teologica a questo proposito dovrebbe mostrare come questa apertura costitutiva non sia semplicemente traccia di un Dio creatore, di un sovrano assoluto che benignamente concede al mondo di esistere, ma di un Dio che sia in se stesso dinamismo di bene, apertura alla relazionalità. In altri termini, andrebbe decisamente riscoperto il tema della *Trinitas creatrix*, le cui vestigia non sono solo nel mondo creato o, agostinianamente, nelle facoltà dell'anima, ma proprio in questa tensione, in questa perenne e salutare inquietudine, in questa radicale apertura che costituiscono i caratteri propri dell'uomo in quanto *essere personale*.<sup>15</sup>

Questa apertura non può in alcun modo essere confusa con una sorta di annullamento dell'io, uno smarrirsi indefinito, al modo di Jean-Paul Sartre secondo cui l'esistenza prende il posto dell'essenza, e l'essere umano è in ultima analisi pura indefinitezza. L'apertura al bene, e a Dio, può essere tale solo se, accogliendone il dinamismo, il soggetto umano non ne risulti annullato, ma costituito, rafforzato, ritrovato. Solo nell'*effettiva, libera adesione* al bene, infatti, solo nel sì a questo appello originario iscritto in lui e che ne costituisce la "natura", l'uomo si può ritrovare pienamente.

<sup>15</sup> Cf. R. TREMBLAY, *Dalla persona umana capax Dei in Filio alla persona filiale*, in R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (edd.), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2016<sup>2</sup>, 170: «La si dovrebbe concepire, conformemente alla natura della potenza creatrice, come un'apertura sugli altri e sull'Altro, apertura non statica, autosufficiente e rivolta su se stessa, alla maniera della "natura pura" del Caetano (1469-1534), ma viva, dinamica, proiettata al di là di se stessa, tesa verso l'Infinito e desiderosa di entrare in comunione con lui, anche se la creatura è incapace di raggiungerlo da se stessa, non sapendo nemmeno attribuirgli dei tratti propriamente filiali/paterni».

## 6. «Etsi Deus (non) daretur»

Si è visto dunque che la domanda morale, che ha il suo radicamento nella coscienza come apertura alla luce, come orientamento indelebile al bene, è anche sempre domanda su Dio. Ma anche la domanda su Dio è da sempre strettamente legata all'etica: Dio è stato per lungo tempo considerato il fondamento o quantomeno il garante di ordine morale oggettivo e assoluto. Oggi, invece, si rivendica quasi ossessivamente una *morale senza Dio* non in senso libertino, certo, ma per liberarsi dell'eteronomia di un ordine che viene riportato all'umanità dell'uomo, ai suoi valori propri.<sup>16</sup> Ma anche una tale rivendicazione pare ormai una battaglia di retroguardia, perché implica pur sempre un confronto con colui dal quale ci si intende congedare: come ha ben mostrato Charles Taylor l'attuale contesto è caratterizzato più da mutamento di percezione e di sensibilità che da una presa di posizione concettuale nei confronti di Dio e del suo porsi a fondamento delle scelte etiche dell'individuo e della società.<sup>17</sup> In tale linea si pone anche Anton W.J. Houtepen, il quale conia il neologismo *agnosma* per spiegare il commiato dalla tradizionale forma occidentale di credere in Dio e indicare, a differenza dell'agnosticismo, un atteggiamento non solo teoretico, ma molto di più esistenziale:

Si tratta di una forma di vita nella quale Dio cade in *oblio*, nella quale semplicemente non ci *ricordiamo più di Dio*. Ciò può andare da un non *volere* sapere più di Dio, a una vaga tolleranza, che *concede* ad altri di pensare «Dio» per concetti, fino a una mancanza assoluta di qualsiasi *domanda* circa Dio. Tipico dell'*agnosma* è in ogni caso che Dio non è più *necessario*.<sup>18</sup>

È questa la forma in cui oggi si esperisce la celebre formula *etsi Deus non daretur*: Dio non viene più ritenuto necessario, e con ciò cessa non solo di essere il fondamento della moralità, ma anche un interlocutore da cui occorra in qualche modo emanciparsi, per rivendicare la propria autonomia. E tutto questo non sulla base di precise argomentazioni razionali, ma per

<sup>16</sup> Si può osservare, *en passant*, come una tale rivendicazione sia perfettamente speculare alla ricerca di un «Dio senza morale», dove il religioso viene ricercato come consolazione ed emozione senza alcuna istanza veritativa o legame obbedienziale.

<sup>17</sup> Cf. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>18</sup> A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, 13.

una sensibilità sempre più diffusa, che tende a legittimarsi come del tutto “spontanea” e “naturale”.

Quando Ugo Grozio, nel suo *De jure belli ac pacis* (1625), coniò la formula, destinata a conoscere una fortuna notevole, intendeva asserire che le norme della ragione naturale sarebbero valide anche se Dio non ci fosse (*etsi Deus non daretur*) o non si curasse degli affari umani: in un tempo segnato da forti conflittualità in nome di Dio, il fondamento di un ordine giuridico universale e dunque la possibilità di edificare una pace stabile viene ritenuto possibile unicamente con la messa fra parentesi di un Dio che dà luogo a interpretazioni divergenti e che viene arruolato nel proprio campo di battaglia. L'istanza che muove Grozio, dunque, non ha nulla a che fare con il voler cancellare Dio dall'orizzonte dell'uomo, ma intende rivendicare la verità delle norme razionali su cui si può fondare una pace duratura. Quando Dietrich Bonhoeffer riprende la formula del filosofo olandese lo fa in un contesto segnato anch'esso da odio e terrore, in cui ci si appropria empicamente del nome di Dio (*Gott mit uns*), ma la sua finalità appare assai diversa: in una celebre lettera del 16 luglio 1944 si afferma la necessità di vivere nel mondo *etsi Deus non daretur* senza rivendicare il possesso di Dio o facendolo diventare il tappabuchi (*Lückenbüßer*) della nostra ignoranza. Nulla a che vedere con l'annuncio di un cristianesimo arreso al mondo, poiché vivere come se Dio non si desse implica lo stare davanti a lui: «Davanti e con Dio viviamo senza Dio».<sup>19</sup> La proposta di Bonhoeffer è dunque rigorosamente etica e teologica, poiché preservando la gratuita alterità di Dio chiama l'uomo a vivere all'altezza di questo stesso Dio. Da ultimo, Joseph Ratzinger, nell'ultima conferenza tenuta prima dell'elezione al soglio pontificio, ha proposto di invertire l'assioma e di cercare di vivere *veluti si Deus daretur*, come se Dio ci fosse.<sup>20</sup> Non c'è in questa proposta alcun ansia di proselitismo né tentazione fondamentalista, ma il richiamo a ritrovare le basi di una convivenza che appare sempre più sgretolata, incapace di trovare ragioni di consenso. E tale consenso si può ottenere *veluti si*, «come se» Dio si desse: è il senso dell'*als ob* kantiano che non implica

<sup>19</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1996<sup>2</sup>, 440.

<sup>20</sup> Cf. M. KONRAD, *Il significato dell'assioma veluti si Deus daretur*, in R. GERARDI (ed.), *La legge morale naturale. Problemi e prospettive*, Lateran University Press, Roma 2007, 401-408.

un'adesione intellettuale o un'opzione di fede, ma il riconoscimento della trascendenza del fondamento dell'agire morale.

Questo breve *excursus* ha permesso di vedere come l'assioma – sia nella formulazione negativa sia in quella positiva – non abbia nulla a che fare con la situazione descritta precedentemente come «agnosma». In qualche modo, esso esprime, invece, l'esigenza e insieme la difficoltà di raccordare Dio e agire morale, la gratuità del divino e insieme la sua necessità per la nostra vita. Ma appunto: Dio garantisce l'effettività di un riscatto (etico) dell'esistenza? E quale Dio?

## 7. La profezia dell'agape

Non basta che Dio si dia, non basta che Dio esista per agire bene. Occorre interrogarsi su quale Dio si dia, su quale Dio esista. Nel documento della Commissione teologica internazionale *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, si argomenta contro la tesi superficiale, ma alquanto diffusa, che il monoteismo sarebbe all'origine della violenza religiosa, insistendo sul carattere peculiare del monoteismo cristiano, che è un monoteismo trinitario, «in grado di rendere ragione dell'eterna positività e dignità dell'altro, poiché le tre persone sussistono nell'unico Dio secondo un ordine di riferimento del *Logos* e dell'*Agape*».<sup>21</sup> In base alla rivelazione cristologica, inoltre, si mostra come l'ultima parola della storia è la *potenza dell'amore* che ribalta quell'amore della potenza che è invece la tentazione che sempre di nuovo insidia i figli di Adamo. In altri termini: solo il volto tripersonale del Dio-Amore rivelato nelle parole e nella prassi del Figlio può mostrare come l'amore sia «la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano».<sup>22</sup> Il documento precisa come questo amore non sia da concepire in modo «debolista», in base a una «metafisica dell'avvilimento» che conduce a una specie di «etica dell'impotenza», secondo la prospettiva (non citata ma chiaramente riconoscibile) del pensiero di Gianni Vattimo.<sup>23</sup> Questo perché l'*agape* di Dio non si rassegna al male e non si trasforma mai in semplice prossimità sentimentale.

<sup>21</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, n. 90.

<sup>22</sup> Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), n. 11.

<sup>23</sup> Cf. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 27-28: «L'indebolimento che la filosofia scopre come tratto caratteristico della storia

L'*agape* è l'identità stessa di Dio, il suo mistero più intimo.<sup>24</sup> L'amore – è questo l'irrinunciabile del cristianesimo – può essere evento di grazia e fonte di libertà solo nella radice trinitaria, nel Dio-*Agape* che ospita in sé la pluralità della relazione quale infinito mistero di riconoscimento, dono, accoglienza. È questa traccia che la coscienza reca in sé nel suo segreto e indelebile orientamento alla luce del bene: una luce che non si lascia sopraffare dalle tenebre, un nucleo di positività più potente di ogni traviamiento e di ogni oscurità diabolica. Ecco perché non si può persuasivamente sostenere l'indebolimento radicale dell'essere. La luce del bene è più originaria della radicalità del male, il *mistero del bene* è più profondo del mistero dell'iniquità: è ciò che rende possibile, ultimamente, ogni agire morale e ogni possibilità di senso della vita.

La rivelazione del Figlio mostra come questo amore, presente come appello nella struttura più intima dell'essere di ogni uomo e di ogni donna, si debba accogliere, *scegliere*. Esso si comprende come pro-esistenza, come essere-per-l'altro. La sua verità non è il mito postmoderno di Narciso, l'«auto-affezione», ma il *dono di sé*, la dedizione, il servizio, la «pro-affezione». La rivelazione cristologica ha proprio il suo punto di forza nella perfetta coincidenza dell'identità del Figlio e della missione del servo, nell'identificazione fra l'accoglienza obbediente del Trascendente e la incondizionata solidarietà con l'umano. Il criterio cristologico del servizio che arriva fino al dono della vita (cf. Mc 12,45) si pone in tal modo quale criterio ultimo per discernere la qualità della figura dell'amore, spesso ridotta a spontaneità e vissuta come intensità estetica che deve ripetersi in indefinite serie di esperimenti affettivi.

Ecco perché *agape* non è solo affezione, ma è *comandamento*. Se accade in modo originariamente passivo, come affezione, esso richiede – per la sua stessa verità – di venir assunto in piena serietà quale scelta etica. Si *decide* di amare e quindi necessariamente si intraprende un esodo da sé, che passa attraverso sempre nuove purificazioni, verso l'altro e il suo bene. Ma pro-

dell'essere si chiama secolarizzazione, intesa nel senso più ampio, che abbraccia tutte le forme di dissoluzione del sacro caratteristiche del processo di civilizzazione moderna. Se però la secolarizzazione è il modo in cui si attua l'indebolimento dell'essere e cioè la *kenosis* Dio, che è il nocciolo della storia della salvezza, essa non andrà più pensata come fenomeno di abbandono della religione, ma come attuazione, sia pure paradossale, della sua intima vocazione».

<sup>24</sup> I paragrafi che seguono sono ripresi dal mio S. ZAMBONI, *Etica e secolarizzazione. Il principio agape*, in «Rivista di teologia morale» 45 (2013) 17-23.



prio così l'amore assume tutta la sua serietà e bellezza: l'esperienza estetica si inverte nella fedeltà feriale del dono di sé e della responsabilità. *Agape*, molto più che esperienza puntuale ed effimera, è *forma* (*Gestalt*), capace di strutturare l'intero agire dell'uomo, di dare direzione decisiva a quell'apertura che, come abbiamo visto, connota la natura dell'essere personale. In tal modo, come scrive l'enciclica *Lumen fidei*:

la fede cristiana, in quanto annuncia la verità dell'amore totale di Dio e apre alla potenza di questo amore, arriva al centro più profondo dell'esperienza di ogni uomo, che viene alla luce grazie all'amore ed è chiamato ad amare per rimanere nella luce.<sup>25</sup>

Se è vero che oggi amore è parola polisemica, persino equivoca, tanto che Paul Tillich affermava che per un certo periodo bisognerebbe evitarla e introdurre la parola *agape* nel linguaggio moderno,<sup>26</sup> riscoprirne la verità, al di là delle derive narcisistiche e consumistiche, significa cogliere il *proprium* della rivelazione cristiana e della sua proposta etica. Ecco perché l'invito ad agire *etsi Deus daretur* andrebbe forse meglio precisato e formulato. È necessario infatti agire *etsi amor daretur*, nella persuasione che l'amore è *insieme* l'identità trascendente di Dio e il senso che decifra l'enigma dell'esistenza, la vocazione e la consegna più decisiva per l'agire umano. Solo perdendosi mediante il dono di sé nell'amore è possibile venire a capo del mistero che portiamo in noi, anzi che noi stessi siamo.<sup>27</sup> È, a ben vedere, il senso della rivelazione cristologica che ci dà accesso all'eterna, incessante dedizione trinitaria.

<sup>25</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013), n. 32. Cf. su questo S. ZAMBONI, *Luce della fede, verità dell'amore. Sulla tesi di fondo dell'enciclica Lumen fidei*, in «*Studia moralia*» 53 (2015) 5-22.

<sup>26</sup> Cf. P. TILlich, *Religione e morale*, in ID., *Dinamica della fede. Religione e morale*, Ubaldini, Roma 1967, 130-131. La sua tesi di fondo è questa: «L'origine religiosa delle istanze morali è l'amore sotto il dominio della sua qualità *agape*, in unione con l'imperativo di giustizia di riconoscere come persona ogni essere con potenziale personale, guidati della sapienza umano-divina che trova corpo nelle leggi morali del passato, ascoltando la situazione concreta e comportandoci coraggiosamente sul fondamento di questi principi» (*ibid.*, 136).

<sup>27</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 24: «L'uomo [...] non può ritrovarsi pienamente (*plene seipsum invenire*) se non attraverso un dono sincero di sé».

### 8. «Voi siete luce del mondo...»

L'imperativo della trasparenza assoluta e della prestazione massimale non hanno nulla a che fare, si diceva all'inizio commentando l'analisi di B.-C. Han, con quanto Gesù richiede nel discorso della montagna ai suoi discepoli. Se essi sono definiti «luce del mondo» (Mt 5,14) è in riferimento esclusivo a lui, che può dire «Io-Sono la luce del mondo» (Gv 8,12). Se essi sono invitati alla perfezione, devono esserlo come il Padre, che fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni e fa piovere sopra i giusti e gli ingiusti (cf. Mt 5,45). Una perfezione nella misericordia, non nella ricerca di un auto-perfezionamento narcisistico.

I discepoli sono chiamati a diventare testimoni: la piccola luce delle azioni umane diventa un bagliore dello splendore divino. Dio chiama a essere luce del mondo, a irradiare nel mondo la sua luce. La luce che il discepolo irraggia è sempre la luce *totale* di Dio, anche se essa risplende nel frammento, nella singolarità dell'azione umana. L'agire del discepolo, plasmato dalla perfezione del Padre e teso verso di essa, è intrinseco allo splendore della luce divina che si dona. La perfezione del Vangelo è ben diversa da ogni figura di perfezione mondana: è perfezione del *legame* manifestato nell'agire; è *perfezione del lasciar trasparire*. È il senso di un agire teofanico.<sup>28</sup>

In una società sempre più stanca perché bombardata da continui e contraddittori stimoli e sempre più incapace di uscire dal suo ripiegamento narcisistico, il richiamo a una vita luminosa passa attraverso l'appello dell'*agape*. Occorre scommettere su di esso, sulla sua capacità di rischiarare il senso dell'esistere e sulla sua potenza trasformante: *etsi amor daretur*.

<sup>28</sup> Cf. S. ZAMBONI, «Voi siete la luce del mondo». La dimensione teofanica dell'agire morale, in «Studia moralia» 45 (2007) 319-348.

## IL SOGGETTO MORALE NELLA DINAMICA ATTRATTIVA DELLA GLORIA DIVINA

ANDRÉ-MARIE JERUMANIS

PATH 17 (2018) 265-283

Le discussioni emerse recentemente con la pubblicazione dell'esortazione *Amoris laetitia*<sup>1</sup> hanno suscitato non poche reazioni e domande in diverse direzioni che riteniamo importante richiamare brevemente per introdurci nel dibattito. Innanzitutto, come articolare il discorso pastorale di *Amoris laetitia* con il discorso morale di *Veritatis splendor*?<sup>2</sup> Ci troviamo di fronte a un cambiamento lodevole del paradigma e del modo di fare teologia morale come diversi autori fanno intendere?<sup>3</sup> O, al contrario, come alcuni sostengono, si tratta di un cambiamento incompatibile con la dottrina morale cattolica?<sup>4</sup> Anche il card. Pietro Parolin ha usato l'espressione «cambiamento di paradigma» per indicare l'evoluzione avvenuta con *Amoris laetitia*.<sup>5</sup> Ma

<sup>1</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016) (AL).

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993) (VS).

<sup>3</sup> S. GOERTZ - C. WITTING (edd.), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2017.

<sup>4</sup> Cf. A.C. WIMMER, «Ein Bruch mit der Lehrtradition» - Robert Spaemann über «*Amoris laetitia*», in «CNA Deutsch» 28 april 2016 (<https://de.catholicnewsagency.com/story/exklusiv-ein-bruch-mit-der-lehrtradition-robert-spaemann-uber-amoris-laetitia-0730> [1.10.2018]); J. SEIFERT, *Die Freude der Liebe. Freude, Betrübnisse und Hoffnungen*, in «AEMAET. Wissenschaftliche Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 5 (2/2016) 2-84; e anche R.L. BURKE - W. BRANDMULLER - C. CAFFARRA - J. MEISNER, *I quattro cardinali spiegano i «dubia»*, in «La Nuova Bussola Quotidiana» 14 novembre 2016 (<http://www.lanuovabq.it/it/i-quattro-cardinali-spiegano-i-dubia> [1.10.2018]).

<sup>5</sup> Cf. A. GISOTTI, *Card. Parolin: il 2018 di Francesco all'insegna di giovani e famiglia*, in «Vatican News» 11 gennaio 2018 (<https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2018-01/card-parolin-il-2018-di-francesco-allinsegna-di-giovani-e-fami.html> [1.10.2018]).

che cosa si intende esattamente con «cambiamento di paradigma»? Thomas S. Kuhn indica con questa espressione un cambiamento nella comprensione umana, che introduce una rottura drammatica con il modo precedente di pensare.<sup>6</sup> Karl-Otto Apel, a sua volta, intende il cambiamento come il passaggio da una fondazione pre-comunicativa della legge morale a una fondazione comunicativa della legge morale.<sup>7</sup>

È evidente che bisogna intendersi sulla comprensione dell'espressione «cambiamento di paradigma». L'analisi della parola greca (dal gr. *pará-deigma*, der. di *paradéiknymi* «mostrare, presentare, confrontare»), lascia intendere che possiamo considerare il paradigma come la prospettiva dalla quale guardiamo a una realtà che non cambia, ma cambia la posizione, lo sguardo sulla realtà. Di fatto, è possibile avere prospettive diverse per elaborare un discorso morale e pastorale, a dipendenza del momento storico e dell'approfondimento della stessa dottrina morale. In questo senso è corretto parlare di un cambiamento di prospettiva nell'esaminare la complessa realtà della famiglia oggi.

Nel presente articolo vogliamo affrontare il dibattito morale e pastorale dal punto prospettico della gloria divina, che consente di concepire il rapporto tra oggetto e soggetto morale in modo dinamico di involuzione reciproca. In realtà, la prospettiva è quella dell'estetica teologica che, a nostro parere, è capace di rendere maggiormente ragione di *Amoris laetitia*, in quanto considera il soggetto morale, non come una realtà statica di fronte all'oggetto morale, ma nella sua dinamica di attrazione dalla gloria divina. Ne conseguono accenti arricchenti, come il fatto di non separare la ragione pratica dalla ragione estetica, la coscienza morale dalla coscienza estetica, una comprensione migliore dei diversi no della morale, che sono le condizioni della salvaguardia del sì alla gioia autentica dell'amore, l'integrazione della dimensione della misericordia e della tenerezza nel discorso morale, non come tradimento, ma come espressione della giustizia misericordiosa rivelata in Cristo, lettura che dilata senza però distruggere le categorie classiche della filosofia morale.

Siamo convinti, senza la pretesa di proporre l'ultima parola, che ci troviamo di fronte a due discorsi morali complementari in linea con la grande

<sup>6</sup> Cf. TH.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2007 (or. 1962).

<sup>7</sup> Cf. K.O. APEL, *Cambiamento di paradigma. La ricostruzione trascendentale-ermeneutica della filosofia moderna*, Pellegrini, Cosenza 2005.

tradizione morale cattolica, nella speranza che gli elementi proposti alla riflessione teologica possano contribuire a far ulteriormente progredire il dibattito.

### 1. *Amoris laetitia* e la morale della gloria

Riteniamo che *Amoris laetitia*, di fatto, possa essere colta in profondità solo a partire dalla prospettiva dell'estetica teologica e della morale della gloria che ne deriva.<sup>8</sup> È lo stesso papa Francesco a sottolineare l'importanza della dimensione estetica per la teologia nel senso balthasariano, com'è stato rilevato da Massimo Borghesi,<sup>9</sup> il quale ricorda con chiarezza che, secondo Bergoglio, «non basta che la nostra verità sia ortodossa e che la nostra azione pastorale sia efficace. Senza la gioia della bellezza, la verità diventa fredda e perfino impietosa e superba».<sup>10</sup> Borghesi sottolinea che

la verità e il bene richiedono, il «terzo ambito», «quello della gloria che è la bellezza di Dio». Bergoglio usa qui il termine «gloria» con cui von Balthasar designa la sua estetica teologica. La gloria è la *manifestazione* del Dio vero e giusto. [...] Non si da testimonianza se non come unione del vero, del buono, del bello. È il limite di quelle posizioni intellettualistiche che Bergoglio critica come dottrinarismo ed eticismo.<sup>11</sup>

Bergoglio, infatti, ha sempre denunciato l'illuminismo della ragione che porta a separare la meta dal cuore, a rompere l'unità tra i trascendentali, opponendo di conseguenza la verità alla bellezza e alla bontà. Egli disapprova la deriva razionalista della Chiesa e della sua teologia, come fece Hans Urs von Balthasar a proposito della deriva razionalista della neoscolastica in teologia. Per Bergoglio la maternità della Chiesa

<sup>8</sup> Von Balthasar ci ha indicato la grande linea fondatrice dell'estetica teologica e di una morale della gloria. La percezione della bellezza della figura del Figlio genera un «trasporto», un «rapimento», un'«estasi» d'amore per Dio, ma anche «gusto» e «gioia», che chiamano l'uomo a divenire collaboratore della bellezza di Dio, attraverso una glorificazione esistenziale.

<sup>9</sup> M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2017, 241-249.

<sup>10</sup> FRANCESCO, *La verità che più brilla è la verità della misericordia*, in J.M. BERGOGLIO - PAPA FRANCESCO, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, Rizzoli, Milano 2016, 845.

<sup>11</sup> BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio*, 251-252.

conferma la priorità del fattore *estetico*, sensibile. La «gloria» di Dio risplende nella Chiesa «samaritana», cioè nella forma della misericordia. In un mondo, quello contemporaneo, che non conosce più la gratuità del vero amore, diviso che è tra anaffettività ed eros, la misericordia unisce bellezza e bene nella comunicazione della verità. [...] *la misericordia non si afferma «contro» la verità ma come manifestazione della verità.*<sup>12</sup>

È proprio in questa prospettiva che possiamo leggere *Amoris laetitia* alla luce della Parola (AL 8-30) e dello sguardo rivolto a Gesù misericordioso (AL 58-88) e cogliere con maggior chiarezza la conseguenza fondamentale che il papa ne trae:

Il nostro insegnamento sul matrimonio e la famiglia non può cessare di ispirarsi e di trasfigurarsi alla luce di questo annuncio di amore e di tenerezza, per non diventare mera difesa di una dottrina fredda e senza vita. Infatti, non si può neppure comprendere pienamente il mistero della famiglia cristiana se non alla luce dell'infinito amore del Padre, che si è manifestato in Cristo, il quale si è donato sino alla fine ed è vivo in mezzo a noi (AL 59).

La morale cristiana, secondo *Amoris laetitia*, non può che essere intesa come una morale della misericordia, rivelata in modo essenziale nell'agire misericordioso del Padre.

Non possiamo dimenticare che «la misericordia non è solo l'agire del Padre, ma diventa il criterio per capire chi sono i suoi veri figli. Insomma, siamo chiamati a vivere di misericordia, perché a noi per primi è stata usata misericordia» (AL 310).

Papa Francesco invita la teologia morale a seguire questa prospettiva.

L'insegnamento della teologia morale non dovrebbe tralasciare di fare proprie queste considerazioni, perché seppure è vero che bisogna curare l'integralità dell'insegnamento morale della Chiesa, si deve sempre porre speciale attenzione nel mettere in evidenza e incoraggiare i valori più alti e centrali del Vangelo, particolarmente il riparto della carità come risposta all'iniziativa gratuita dell'amore di Dio (AL 311).

Benchè il tema della misericordia non permetta di leggere *Amoris laetitia* in relazione a *Veritatis splendor* direttamente dal punto di vista dell'estetica teologica, quello della gioia rimanda alla prospettiva estetica

<sup>12</sup> *Ibid.*, 254-255.

di *Veritatis splendor* mediante il tema della beatitudine. Ora, questo dinamismo di desiderio della beatitudine, ben presente in *Veritatis splendor*, attraversa tutta l'esortazione apostolica di papa Francesco e costituisce un *trait d'union* fondamentale tra i due documenti. La gioia per Francesco è la gioia dell'amore umano, chiamato a crescere fino alla pienezza dell'amore autentico, rivelato da Dio in Cristo. La morale della beatitudine autentica, in quanto radicata nella logica del dono e non dell'egoismo, è precisamente morale della gloria:

Quando una persona che ama può fare del bene a un altro, o quando vede che all'altro le cose vanno bene, lo vive con gioia e in quel modo dà gloria a Dio, perché «Dio ama chi dona con gioia» (2Cor 9,7) (AL 110).

Il tema della gioia dell'amore è centrale nell'esortazione, tanto da plasmare anche il suo titolo: *Nel matrimonio è bene avere cura della gioia dell'amore* (AL 126).

A ragione si può veramente parlare di un'estetica teologica che attraversa tutta *Amoris laetitia*, come manifesta il testo di Francesco quando allude alla bellezza spirituale dell'amicizia:

La bellezza – «l'alto valore» dell'altro che non coincide con le sue attrattive fisiche o psicologiche – ci permette di gustare la sacralità della sua persona senza l'imperiosa necessità di possederla. Nella società dei consumi si impoverisce il senso estetico e così si spegne la gioia. [...] La tenerezza, invece, è una manifestazione di questo amore che si libera dal desiderio egoistico di possesso egoistico (AL 127).

Per Francesco è una gioia capace di vedere la bellezza dell'altro, è gioia contemplativa (cf. AL 129).

La dimensione estetica della morale della gioia e della gloria presente in *Amoris laetitia* non dimentica, però, il lato oscuro della realtà umana, marcata dalla finitudine e dal peccato. Basta rileggere il capitolo: *La realtà e le sfide delle famiglie* (AL 31-57), per una presentazione esaustiva. Allo stesso tempo invita a camminare verso la santità, senza trascurare la dimensione della chiamata all'eccellenza dell'amore, secondo le modalità della gradualità verso la piena realizzazione dell'autentico volto dell'amore. Pertanto, si tratta di accogliere le persone e di accompagnarle verso la pienezza (cf. AL 294). Francesco richiama un principio fondamentale della morale cattolica, espresso chiaramente in *Familiaris consortio* al n. 84:

In questa linea, san Giovanni Paolo II proponeva la cosiddetta «legge della gradualità», nella consapevolezza che l'essere umano «conosce, ama e realizza il bene morale secondo tappe di crescita» [FC 84]. Non è una «gradualità della legge», ma una gradualità nell'esercizio prudentiale degli atti liberi in soggetti che non sono in condizione di comprendere, di apprezzare o di praticare pienamente le esigenze oggettive della legge (AL 295).

Parlare di una morale della gloria per specificare la morale di *Amoris laetitia*, non è dunque una forzatura. Da una parte, abbiamo evidenziato che si tratta di una morale che mette l'accento sull'attrazione che la verità esercita sulla coscienza e sulla volontà del soggetto che, nel suo desiderio di felicità e di gioia, sperimenta sempre più come l'amore autentico lo porta alla piena realizzazione. D'altra parte, il tema della misericordia e della tenerezza verso il peccatore è l'altra nota fondamentale dell'estetica teologica di *Amoris laetitia*. È utile sottolineare che nella lettura di Francesco ritroviamo un parallelismo con la teologia della tenerezza di Carlo Rocchetta.<sup>13</sup> Al cuore della teologia della tenerezza Rocchetta situa la teologia della croce, come apice della tenerezza trinitaria nella storia e rivelazione del cuore di Dio nei confronti dell'uomo. Si tratta di una questione vitale, sia per la Chiesa che è invitata a diventare «Chiesa "sacramento" della tenerezza di Dio»,<sup>14</sup> sia per la società contemporanea, chiamata a scegliere tra una cultura della tenerezza e una cultura della violenza. È proprio in questa prospettiva di un'estetica teologica della tenerezza che *Amoris laetitia* offre alla teologia morale e pastorale una luce che la arricchisce.

## 2. Il dibattito sulla morale oggettiva e la morale soggettiva

La morale della gloria implica necessariamente di considerare sia la dimensione oggettiva dell'agire umano che quella soggettiva. Esiste un'oggettività della forma gloriosa che determina in modo essenziale l'agire glorioso del cristiano. La *doxa* del Figlio è l'autoespressione del Padre,<sup>15</sup> è la manifestazione della divinità di Dio e, in quanto manifestazione, essa ha una forma, una *Gestalt*, poiché in essa Dio stesso si comunica, a differenza

<sup>13</sup> Cf. C. ROCCHETTA, *Teologia della tenerezza. Un «vangelo» da riscoprire*, EDB, Bologna 2000, 18.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 283-330.

<sup>15</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, Vol. 7: *Nuovo patto*, Jaca Book, Milano 1977, 239.



della concezione plotiniana della gloria che è solo un riflesso dell'Uno.<sup>16</sup> Quest'autoespressione di Dio raggiunge il suo apice in Cristo,<sup>17</sup> sul cui volto è «l'inesprimibile come tale [che] si è inserito nella Parola»,<sup>18</sup> secondo l'espressione di von Balthasar. Possiamo quindi affermare che la dimensione della gloria ci rimanda all'oggettività della Parola che precede il soggetto e che richiede una risposta, si tratta di un'oggettività che prende forma anche nel concreto della parola del Signore sul matrimonio. L'oggettività è di conseguenza la manifestazione della visibilità di questa Parola nella carne che rende visibile la gloria di Dio, poiché egli è talmente trasparente alla volontà del Padre che la lascia vedere, la mostra. Questa conformità alla volontà del Padre passa attraverso la croce, così che l'epifania e la *doxa* definitiva si dispiegano a partire dalla croce. Cristo appare come l'epifania dell'amore assoluto, il quale si manifesta nell'obbedienza che lo conduce sulla croce. In questo senso egli è anche la luce oggettiva del mondo, vera e unica misura dell'uomo, poiché in lui si manifesta la gloria dell'amore del Padre.

In che rapporto si trova la *doxa* di Dio con il soggetto? Fondamentalmente il soggetto filiale è attraversato dal desiderio fondamentale di conoscere, amare Dio e raggiungere la beatitudine. Questo desiderio lo porta a voler rendere gloria al suo Creatore e Redentore. È, in realtà, una relazione d'attrazione quella che esiste tra la gloria divina della Parola e il soggetto, che è chiamato a entrare nell'oggettività del Figlio, il soggetto filiale per eccellenza. Il soggetto si trova, dunque, in una relazione d'attrazione con l'oggetto, attrazione che sarà più o meno forte secondo la "percezione" della gloria e la libertà "di disposizione" ad abbandonarsi all'Altro e agli altri, una percezione e una disposizione che possono di fatto variare, secondo la storia concreta del soggetto. Possiamo pertanto affermare l'esistenza di una dinamica morale relazionale tra la gloria divina e la risposta alla gloria divina, che porta il soggetto a una corrispondenza sempre più profonda alla gloria di Dio. Rileviamo che il soggetto nella prospettiva di una morale della gloria non si trova in un rapporto estrinseco, ma di comunione sempre più grande, secondo la misura della crescita progressiva di disponibilità alla gloria di Dio, per mezzo dello Spirito Santo.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, 245.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, 239; in effetti è la teologia paolina espressa in 2Cor 4,6 che costituisce il punto di partenza della riflessione balthasariana sul contenuto neotestamentario della gloria.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 240.

È in questo contesto che si inserisce la legge della gradualità, che possiamo tradurre come una legge di progressiva attualizzazione della gloria nella vita del soggetto che cammina, di gloria in gloria, verso la realizzazione sempre più piena della gloria divina nella sua vita. Il processo di trasformazione di cui parla esplicitamente Paolo e che lo fa procedere di gloria in gloria, lo configura (ontologicamente e moralmente), ogni giorno di più, con Cristo crocifisso e dunque glorioso (cf. 2Cor 4,15-17). La vita morale può concepirsi, così, come una liturgia alla gloria di Dio, perché è la gloria del Padre, che ispira ogni azione cristiana. La glorificazione del Padre appare come il motivo essenziale dell'agire estetico del cristiano (cf. 1Cor 6,20; 10,31).

Nella *Veritatis splendor* è il contesto della cristologia a dare all'enciclica la sua ermeneutica corretta e oggi la possibilità di leggere *Amoris laetitia* nella giusta prospettiva. Infatti, come sottolinea Réal Tremblay, «la *Veritatis splendor* passerà certamente alla storia della teologia morale come un richiamo vigoroso del magistero della Chiesa in favore dell'oggettività. Ma di quale oggettività si tratta?». <sup>19</sup> La risposta che l'autore dà alla domanda è molto significativa per comprendere l'oggettività difesa da *Veritatis splendor*:

Si tratta del Cristo pasquale e prima ancora dell'Amore tripersonale, del Padre che genera nell'Amore ed del Generato che si ridona al Genitore senza origine. Chi potrebbe pensare di opporre a questa «oggettività» la soggettività, intesa non come soggettivismo che ne è la degradazione deleteria, ma l'uomo in quanto consistente in se stesso e, a questo titolo degno di tutto rispetto? Come l'Amore (cf. 1Gv 4,8.16), che è abbastanza distante da se stesso per donare all'altro la possibilità di essere e di essere distinto, potrebbe contraddirsi al punto di rinnegare ciò che egli stesso ha reso possibile? <sup>20</sup>

È la logica dell'amore che supporta tutta la logica di *Veritatis splendor*, tuttavia non si può negare che esiste il rischio di estrapolare il capitolo secondo da tutta l'enciclica, dimenticando il punto di vista del soggetto agente, prospettiva del primo capitolo, e anche l'introduzione di Giovanni Paolo II, che sottolinea con chiarezza come l'enciclica non dia una presentazione esaustiva di tutta la teologia morale. Tralasciando ciò, rischiamo di fare dire

<sup>19</sup> R. TREMBLAY, *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero: Catechismo della Chiesa Cattolica, Veritatis splendor, Evangelium vitae*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, 70.

<sup>20</sup> *Ivi*.

a *Veritatis splendor* ciò che non vuol dire o portare a delle incomprensioni. È stata rimproverata una certa unilateralità nel focalizzarsi sull'oggetto morale a scapito della virtù di prudenza, così importante per una teologia morale cattolica equilibrata, con un silenzio sull'articolazione corretta della legge della gradualità con la non gradualità della legge, e una predominanza della prospettiva deontologica.<sup>21</sup> Di fatto, la dimenticanza del soggetto agente nella lettura che facciamo del capitolo secondo di *Veritatis splendor* e della virtù di prudenza nel trattare la coscienza rischia di dar l'impressione che di fatto *Veritatis splendor* difende una morale oggettivista che tralascia la ricchezza del pensiero morale di san Tommaso d'Aquino e di sant'Alfonso Maria de' Liguori. A nostro parere, non era questa l'intenzione di Giovanni Paolo II, come dimostra efficacemente Rocco Buttiglione nell'analisi di *Veritatis splendor* nel contesto di tutto il pensiero di Karol Wojtyła.<sup>22</sup>

Ricordiamo anche l'interpretazione autorevole del card. Joseph Ratzinger che, a proposito del carattere dialogale della morale cattolica, ci offre un quadro per interpretare in modo corretto anche il secondo capitolo di *Veritatis splendor*. Presentando la morale cattolica nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*,<sup>23</sup> circa il dibattito tra etica deontologica ed etica teleologica della virtù, egli ricorda l'aspetto primordialmente dialogico della morale cristiana che integra tutti gli altri aspetti:

La teologia morale cristiana non è mai semplicemente etica della legge, essa supera però anche l'ambito di un'etica delle virtù: essa è etica dialogica, perché l'agire morale dell'uomo si sviluppa a partire dall'incontro con Dio, pertanto non è mai soltanto un agire proprio, autarchico e autonomo, pura prestazione umana, ma risposta al dono dell'amore e così un essere inseriti nella dinamica dell'amore – di Dio stesso –, che solo libera veramente l'uomo e lo porta alla sua vera altezza.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Cf. J. DESCLOS, *Resplendir de vraie liberté. Lecture de Veritatis splendor*, Médiaspaul, Montréal 1994, 165; per un'analisi delle difficoltà del secondo capitolo di *Veritatis splendor* cf. G. TRE RE, *L'Enciclica Veritatis splendor. Genesi letteraria e contenuti*, in «Bioetica e Cultura» III (5/1994) 45-76.

<sup>22</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Risposte (amichevoli) ai critici di «Amoris Laetitia»*, Ares, Milano 2017, 117-169.

<sup>23</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992 (CCC).

<sup>24</sup> J. RATZINGER, *È ancora attuale il Catechismo della Chiesa Cattolica?*, in ID., *In cammino verso Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2014, 135-136.

Occorre aggiungere che il soggetto morale è un soggetto relazionale, in dialogo nella sua coscienza, non con una legge astratta ma con il volto glorioso del Signore che lo chiama a donarsi totalmente all'amore glorioso e misericordioso in una relazione di fiducia alla promessa di felicità che Dio gli offre. Questa dinamica attraversa la relazione oggetto-soggetto e si manifesta concretamente nella coscienza dell'uomo, chiamato a discernere, anche in modo ecclesiale, la risposta più adeguata da dare alla chiamata oggettiva di Dio nella sua situazione particolare, affinché renda gloria al Signore.

### **3. *Veritatis splendor* e *Amoris laetitia*, una lettura complementare**

Nel passaggio da *Veritatis splendor* ad *Amoris laetitia* occorre svolgere una corretta ermeneutica ed evitare una contrapposizione deleteria. Riportiamo alcune particolarità importanti, proposte da Alain Thomasset,<sup>25</sup> che permettono di leggere effettivamente i due documenti dal punto di vista della prospettiva dell'estetica teologica in modo fecondo.

La prima indicazione, molto significativa, è che occorre leggere i due documenti in relazione e nei due sensi.<sup>26</sup> I due testi presentano un aspetto della vita morale, l'uno la dimensione oggettiva, l'altro la dimensione soggettiva, e devono essere presi in considerazione ambedue per avere una teologia morale non zoppicante. La seconda indicazione ci rimanda alla necessità di contestualizzare i due documenti: ciascuno prende in esame un aspetto particolare della cultura, il primo la relativizzazione delle norme e la deriva soggettivista della coscienza morale, l'altro considera la sempre più complessa situazione dei cristiani stessi che vivono con difficoltà la vita matrimoniale in un mondo secolarizzato e globalizzato. La terza indicazione ci invita a leggere correttamente *Veritatis splendor* senza trascurare il primo capitolo, che ben manifesta come la vita morale non si riduca a un'obbedienza pura e semplice della legge che è estrinseca di fronte alla coscienza, ma essa è, anche e soprattutto, un imparare progressivo gli orientamenti

<sup>25</sup> Cf. J.-M. GARRIGUES - A. THOMASSET, *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia*, Cerf, Paris 2017.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 29.

del nostro cuore (le virtù) per diventare capaci di discernere *hic et nunc* la volontà di Dio nell'imitazione di Cristo.<sup>27</sup>

Applicando i principi ermeneutici rilevati, possiamo leggere in modo corretto il capitolo secondo di *Veritatis splendor*, che spesso viene citato per far emergere una contraddizione tra l'insegnamento di Giovanni Paolo II e quello di papa Francesco in *Amoris laetitia*. In realtà, secondo Thomasset, «questa contraddizione è solo apparente. La contraddizione deriva da una lettura riduttrice di *Veritatis splendor*».<sup>28</sup> Condividiamo la sua constatazione: «*Amoris laetitia* parte da un altro punto di vista e da un altro contesto», tuttavia papa Francesco non ignora le tendenze individualiste della società (cf. AL 33), prese in considerazioni in *Veritatis splendor* al capitolo secondo.

*Veritatis splendor* voleva avere una portata essenzialmente dottrinale al fine di fondare solidamente la morale cristiana nella sua oggettività. Era in gioco la possibilità di pensare una morale comune all'umanità e una difesa argomentativa della persona umana alla luce del Vangelo. *Amoris laetitia* si fonda su questa convizione ma da una prospettiva essenzialmente pastorale, prospettiva che ci aiuta a capire meglio la dottrina dalla quale non vuole essere separata.<sup>29</sup>

Ha ragione Thomasset quando sottolinea che *Amoris laetitia* è un inno alla bellezza del matrimonio e dell'amore, ma è anche un invito a esercitare la misericordia nelle modalità di attuazione della dottrina del matrimonio.<sup>30</sup> La prospettiva dell'estetica teologica che abbiamo proposto lo conferma. Il papa non intende rimettere in causa la dottrina del matrimonio, ma mira a considerare la misericordia pastorale in modo centrale e non semplicemente come un complemento della dottrina. Il punto di partenza è diverso: *Veritatis splendor* partiva dai dibattiti teologici, mentre *Amoris laetitia* parte dalla situazione delle famiglie nel contesto attuale e invita a guardarle con lo sguardo di Gesù, «con verità, pazienza e misericordia» (AL 60). È anche uno sguardo realista che si posa sulla situazione complessa in cui si trovano le persone per aiutarle a vivere maggiormente di Cristo, tenendo conto della storia e della dimensione storica che è la nostra, distinguendo i casi, le circostanze, i condizionamenti per esercitare la carità pastorale in

<sup>27</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 58.

vista dei passi possibili per una maggiore integrazione nella vita ecclesiale. Tale discernimento, secondo Thomasset, deriva dalla fiducia alla coscienza informata dei fedeli, al lavoro della grazia nelle persone singole, come nota il papa in AL 37, 222, 303.

Riteniamo corretto sottolineare che l'apertura alla grazia da parte del soggetto e le condizioni d'accoglienza concrete della persona non devono essere dimenticate, proprio per evitare un discorso sulla grazia "automatica" che, di fatto, non tiene conto della realtà complessa del soggetto peccatore, che il giansenismo ha negato. Si tratta di tenere ben presente la libertà dell'uomo e le condizioni reali, non idealistiche e non soggettivistiche di cooperazione con la grazia.<sup>31</sup> L'antropologia teologica recente ha valorizzato, alla luce delle scienze umane, meglio che in passato, tutte le dinamiche complesse, anche dell'uomo giusto. «L'appello divino trova *già presente* un terreno che ha le sue condizioni».<sup>32</sup> Affermare questo, non significa diminuire la potenza della grazia di Dio. È vero, che il Concilio di Trento afferma che «nessuno deve fare propria quella temeraria espressione secondo la quale i comandamenti sono impossibili da osservare per l'uomo giusto» (DH 1536), ma questo non esclude che è sempre l'uomo che deve aprirsi e quest'apertura è spesso condizionata da elementi complessi, come mostrano l'esperienza pastorale e le conoscenze odierne. A questo punto della riflessione ci sembra utile ricordare un passaggio sul pelagianesimo attuale di *Gaudete et exsultate*:

Quando alcuni di loro si rivolgono ai deboli dicendo che con la grazia di Dio tutto è possibile, in fondo sono soliti trasmettere l'idea che tutto si può fare con la volontà umana, come se essa fosse qualcosa di puro, perfetto, onnipotente, a cui si aggiunge la grazia. Si pretende di ignorare che «non tutti possono tutto» e che in questa vita le fragilità umane non sono guarite

<sup>31</sup> Cf. anche la riflessione molto utile di K. Wojtyła, sull'integrazione corretta dell'esperienza umana nella soggettività dell'uomo (*Persona e atto*, LEV, Città del Vaticano 1982 [or. 1969]). Wojtyła parla dell'oggettivizzazione della persona con la sua specifica soggettività, con la sua singolarità, da integrare nella comprensione dell'etica, ciò che non significa soggettivismo idealistico, ma salvaguardia della soggettività dell'uomo grazie all'interpretazione realistica di ciò che è in realtà.

<sup>32</sup> Cf. L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana. 1. Basi interdisciplinari*, Piemme, Casale M. (AL) 1985, 199, in particolare l'analisi della dinamica cristiana e umana della risposta dell'uomo (alle pp. 199-213) e le prospettive di antropologia scientifica (alle pp. 214-252). In realtà, come richiesto dal Concilio, la cura pastorale richiede di tenere conto di quanto acquisito recentemente nel campo delle scienze psicosociali (cf. *Gaudium et spes*, n. 62).

completamente e una volta per tutte dalla grazia. In qualsiasi caso, come insegnava sant'Agostino, Dio ti invita a fare quello che puoi e «a chiedere quello che non puoi».<sup>33</sup>

Francesco ricorda due elementi fondamentali della teologia della grazia: non solo che è la grazia a salvarci, ma che la grazia suppone la nostra natura e che la trasformazione della natura è storica e progressiva. È proprio tenendo conto di questo dinamismo della grazia e della libertà che richiede la collaborazione del soggetto, che arriviamo a postulare il criterio della legge della gradualità. Riprendiamo la spiegazione che ne dà il card. Ratzinger dopo il Sinodo sulla famiglia del 1984:

La legge della «gradualità» è, in questa forma, una nuova idea del Sinodo, che è diventata una delle sue prospettive più profonde e che rimane presente in tutte le questioni particolari. Con questa idea di «gradualità» viene affrontato il tema dell'«essere sulla strada», concretizzato a livello di conoscenza e pratica morale. Si dice che l'intera via cristiana è una «conversione» che avviene attraverso passi progressivi.<sup>34</sup>

Tale visione è in contraddizione con l'insegnamento precedente dei papi sull'illiceità di porre atti intrinsecamente cattivi? La risposta a questa domanda richiede alcune premesse. Riprendiamo quelle di Thomasset. La difficoltà maggiore deriva dalla separazione artificiale della moralità oggettiva e della moralità soggettiva e di conseguenza da una certa concezione della coscienza. Bisogna effettivamente partire dalla definizione dell'oggetto morale che propone *Veritatis splendor*, come «la fine prossima della scelta deliberata della volontà» (VS 78). L'intenzionalità non è qualcosa di esterno, è inerente all'azione e contribuisce alla determinazione del tipo di atto posto. Forse prima di considerare che esiste solo un'interpretazione dell'oggetto morale secondo san Tommaso possiamo lasciarsi interrogare da autori come, per esempio, Martin Rhonheimer che lo ha ben evidenziato a proposito delle questioni di etica sessuale e del secondo capitolo di *Veritatis splendor*, che è da interpretare secondo l'etica di san Tommaso, intesa in modo corretto, secondo la prospettiva del soggetto agente.<sup>35</sup> È precisamen-

<sup>33</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Gaudete et exultate* (19 marzo 2018), n. 49.

<sup>34</sup> J. RATZINGER, *Lettre au clergé du diocèse de Munich*, in «La documentation catholique» 78 (1981) 387-388.

<sup>35</sup> Cf. M. RHONHEIMER, *The Perspective of the Acting Person: Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington 2008.

te questa, secondo Thomasset, la questione fondamentale: in che modo definire correttamente l'oggetto, che non può secondo *Veritatis splendor* limitarsi alla descrizione esterna fisica o materiale, essendo il fine prossimo di una scelta della volontà che implica necessariamente l'inclusione delle circostanze e dell'intenzione. Si riferisce a Servais Th. Pinckaers secondo il quale per san Tommaso «il fine è l'oggetto proprio della volontà, ogni finalità anche esteriore, è ricondotta alla finalità volontaria integrata ad essa dal momento in cui è assunta nell'azione volontaria».<sup>36</sup> Secondo Thomasset si può affermare che «l'intenzionalità non è esteriore, non è un motivo che si aggiunge all'atto già costituito, ma contribuisce alla determinazione del tipo di atto in causa».<sup>37</sup> In questo modo commentando AL 304, afferma che «è necessario prendere coscienza dell'insufficienza delle norme le quali, pur essendo necessarie, non possono prendere in considerazione tutte le circostanze possibili e giudicare da sole la moralità di una situazione concreta singolare, come anche non bastano per giudicare la responsabilità personale del soggetto».<sup>38</sup> Per concludere che «*Amoris laetitia* ci impedisce di interpretare la dottrina degli atti intrinsecamente cattivi nel senso di un'applicazione matematica di una regola a dei casi particolari, come se l'azione fosse semplice».<sup>39</sup> Appoggiandosi sulla *Sum. Theol.* Ia-IIae, q. 94. a. 4, e sull'interpretazione della legge naturale della Commissione teologica internazionale citata in AL 305,<sup>40</sup> Thomasset ricorda che la ragione pratica non è dello stesso ordine della ragione teorica, non esercita secondo il sillogismo logico-deduttivo, ma in modo induttivo tenendo conto della situazione concreta e contingente. Così la coscienza è chiamata ad avere un ruolo fondamentale nel discernimento in situazione. Thomasset coglie somiglianze tra la nostra epoca e il XVII secolo e ritiene che porre lo sguardo sulla storia della Chiesa per confrontarsi con il conflitto tra giansenisti e molinisti, rigoristi e lassisti, possa aiutarci a giudicare meglio il dibattito presente, a ricordare l'insegnamento di sant'Alfonso Maria de' Liguori con i consigli dati ai confessori, il quale invita a non limitarsi ai principi generali come se

<sup>36</sup> S.TH. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Saint-Paul, Paris 1986, 43.

<sup>37</sup> GARRIGUES - THOMASSET, *Une morale souple*, 51.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>40</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, LEV, Città del Vaticano 2009, 59.



bastassero per giudicare tutti i casi particolari.<sup>41</sup> È proprio il desiderio di prudenza pastorale di sant'Alfonso e il modo di trattare le situazioni di fragilità che ci ricordano il desiderio del papa Francesco in *Amoris laetitia*.<sup>42</sup>

#### 4. A proposito dei *dubia*

Ci sembra opportuno richiamare ora le risposte complementari che offre Jean-Miguel Garrigues sul rapporto tra *Amoris laetitia* e *Veritatis splendor* in relazione alle domande poste dai *dubia* dei cardinali. Quella certa reazione che tende a opporre i due testi del magistero deriva dalla pretesa che *Veritatis splendor* dicesse tutta la dottrina morale cattolica e, infatti, ha reso difficoltosa la ricerca di continuità nell'insegnamento morale della Chiesa. Garrigues molto giustamente ricorda che Giovanni Paolo II al n. 5 dell'introduzione insiste sulla necessità di leggere *Veritatis splendor* in relazione con il Catechismo della Chiesa Cattolica. Nella pubblicazione di *Veritatis splendor* l'intenzione non era quella di delegittimare tutta la tradizione morale cattolica del magistero precedente e dei dottori della Chiesa. Garrigues menziona, in modo particolare, la dottrina morale di san Tommaso e la sua definizione dell'atto umano come atto volontario libero (*Sum. Theol.* Ia II ae q. 6-21), sottolineando che in nessun caso dobbiamo considerare l'interpretazione che ne fa la tradizione domenicana, come se fosse l'unica corretta e che, soprattutto a partire da Tommaso De Vio (card. Caietani), cade in un approccio puramente intellettualistico per contrapporsi al volontarismo nominalista. Garrigues si oppone drasticamente a una lettura sbagliata di san Tommaso, mostrando la doppia reciprocità dell'intelletto e della volontà nella loro involuzione reciproca.<sup>43</sup> Per Tommaso «se l'intelligenza è primordialmente ricettiva del vero, la volontà è dall'altro canto una potenza molto più attiva, perché il suo oggetto proprio è il bene che la finalizza attraendo il suo desiderio razionale». <sup>44</sup> La volontà gioca dunque un ruolo fondamentale nella morale. Non basta conoscere il bene oggettivo per realizzarlo immediatamente.<sup>45</sup> San Tommaso distingue, pertanto, due modalità del giudizio morale:

<sup>41</sup> SANT'ALFONSO MARIA DE' LIGUORI, *Pratica del Confessore*, Casa Mariana, Frigento (AV) 1987.

<sup>42</sup> GARRIGUES - THOMASSET, *Une morale souple*, 103.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 130.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, 131.

Esistono due modi di giudizio: un giudizio di severità, e un giudizio di misericordia o di equità. Il primo si esercita quando si considera unicamente la natura dell'oggetto e non la condizione della persona: bisogna temere questo giudizio. Il secondo si esercita considerando non solo la natura del fatto condannabile, ma anche la condizione della persona: «Il Signore ha compassione di color che lo temono, perché sa di che cosa siamo fatti (Ps 102,149)». <sup>46</sup>

Prendere in considerazione questo duplice aspetto del giudizio porterà all'equilibrio di sant'Alfonso Maria de' Liguori, dottore della Chiesa e patrono dei moralisti. Tuttavia, come ricorda Garrigues, nel contesto del soggettivismo e dell'anomismo degli anni Sessanta e Settanta questo indirizzo equilibrato di sant'Alfonso deriva verso una morale della situazione, secondo la quale la responsabilità morale dipende primordialmente dell'intenzione, dalle circostanze e dai condizionamenti del soggetto nell'esercitare il suo atto libero. In reazione a tale deriva Giovanni Paolo II offre *Veritatis splendor*. <sup>47</sup>

Garrigues nel suo tentativo di risposta al primo dubbio dei cardinali sottolinea che la Chiesa con *Amoris laetitia* si situa nella linea della legge della gradualità formulata da *Familiaris consortio*, la quale, se ben compresa, non può essere assimilata a una morale della situazione che giustamente *Veritatis splendor* respinge. In realtà, secondo Garrigues, il discernimento concerne le disposizioni delle persone in situazione irregolare e mira a evidenziare la non imputabilità, o la imputabilità parziale del soggetto, che deriva da una non percezione dei valori o di un ostacolo per realizzare tali valori, soprattutto se implica altre persone. Il discernimento mira anche a evidenziare il desiderio di conversione del penitente. Rispondendo al secondo dubbio, Garrigues sottolinea che rimane valido anche ciò che Giovanni Paolo II insegna in VS 79 sull'esistenza di norme morali assolute che proibiscono atti intrinsecamente cattivi. È necessario esplicitare meglio ciò che è presente in modo implicito in *Amoris laetitia*, cioè che «la specificazione degli atti intrinsecamente cattivi non squalifica, ma richiede in modo complementare, la considerazione e il discernimento morale dell'*esercizio da parte del soggetto e dunque dell'imputabilità* dei suoi atti come atti liberi». <sup>48</sup>

<sup>46</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Super Psalmos* 42,1.

<sup>47</sup> GARRIGUES - THOMASSET, *Une morale souple*, 133.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 143.

Per quando riguarda il terzo dubbio sull'esistenza del peccato oggettivo di adulterio, Garrigues sottolinea che AL 301 non contraddice l'affermazione di AL 297 che riconosce l'esistenza del peccato oggettivo, ma si colloca a un altro livello, quello dell'imputabilità.<sup>49</sup> A proposito del quarto dubbio sul fatto che *Veritatis splendor* afferma che nessuna circostanza o intenzione possa trasformare un atto intrinsecamente maligno in buono, Garrigues afferma che AL 302 concerne i condizionamenti che impediscono la piena implicazione del soggetto nel suo atto e non cambia la natura oggettiva di un atto. In realtà, papa Francesco si situa nella tradizione morale della Chiesa, espressa dal CCC 1735 e 2352.<sup>50</sup> Infine egli risponde anche al quinto dubbio sul rifiuto dell'interpretazione creativa della norma in VS 56 che non viene confutata da *Amoris laetitia*, in quanto in AL 303 la coscienza, pur avendo il ruolo di riconoscere i principi morali oggettivi, possiede anche un altro ruolo, quello di considerare coscientemente con prudenza l'applicazione di questi principi nella complessità del soggetto concreto.<sup>51</sup> Garrigues evidenzia, dunque, un ruolo più completo della coscienza, rispetto a quello di una semplice applicazione deduttiva alla situazione.<sup>52</sup>

Le analisi di Thomasset e di Garrigues non pretendono di chiudere la discussione, ma offrono un'interpretazione di *Amoris laetitia* e *Veritatis splendor* nel senso di una rilettura dell'etica di san Tommaso che prende in considerazione maggiore la prospettiva del soggetto agente, permettendo in tal modo una lettura complementare dei due documenti ecclesiali.

## 5. Conclusione

La prospettiva della morale della gloria scelta per leggere *Amoris laetitia* offre una via feconda per la sua interpretazione, evitando un approccio tendente a sbilanciarsi nel sottolineare solo alcuni aspetti dell'atto morale. Considerando l'oggetto morale e il soggetto agente dal punto di vista della gloria dell'amore, ci troviamo da una parte nel contesto di una morale dell'attrazione e dall'altra di misericordia verso il soggetto peccatore, capace di sviluppare una concezione di giustizia misericordiosa perché cristiana.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 143-144.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, 147-148.

L'oggetto e il soggetto si trovano in relazione dialogale di involuzione reciproca, determinando la loro giusta interpretazione, come hanno percepito san Tommaso d'Aquino e sant'Alfonso Maria de' Liguori con una concezione della coscienza prudentiale.

Se viene applicata una corretta ermeneutica, non possiamo leggere *Amoris laetitia* in contraddizione con *Veritatis splendor*. Il senso indicato da *Amoris laetitia* alla teologia morale evita una lettura oggettivista di *Veritatis splendor*, enciclica che mantiene tutto il suo valore nella difesa della morale oggettiva. La difesa e l'applicazione della verità morale richiedono di essere fatte nel contesto di un'economia dell'amore. Rimane sempre vero ciò che scrive Benedetto XVI in *Caritas in veritate*: «La verità va cercata, trovata ed espressa nell'«economia» della carità, ma la carità a sua volta va compresa, avvalorata e praticata nella luce della verità». <sup>53</sup> È proprio in nome dell'economia dell'amore nella verità della gloria dell'amore misericordioso rivelata in Gesù Cristo che *Amoris laetitia* propone un accompagnamento di inclusione e non di esclusione delle persone in situazione irregolare nel discernimento delle singole situazioni.

Concordiamo con il card. Gerhard L. Müller e le sue affermazioni sul fatto che prendere in considerazione le condizioni soggettive, come fa AL 302, non sia in contrasto con VS 81, perché non si afferma che «a causa di circostanze attenuanti, un atto oggettivamente cattivo possa diventare soggettivamente buono (è il *dubium* n. 4 dei cardinali)», <sup>54</sup> ma possono esistere elementi attenuanti nel valutare la colpa. Anche se esistono peccati che escludono dal regno di Dio, la Chiesa «nella sua materna preoccupazione, non rinuncia a nessun uomo che sia pellegrino su questa terra e lascia il giudizio finale a Dio, che solo conosce i pensieri dei cuori». <sup>55</sup> E di conseguenza il cardinale, riconoscendo la diversità delle situazioni esistenziali così complesse, considera che

c'è bisogno di una particolare capacità di discernimento spirituale nel foro interno da parte del confessore per trovare un percorso di conversione e riorientamento verso Cristo che sia giusto per la persona, andando al di là di un facile adattamento allo spirito relativistico del tempo o di una fredda

<sup>53</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 2.

<sup>54</sup> G.L. MÜLLER, *Saggio introduttivo*, in BUTTIGLIONE, *Risposte (amichevoli)*, 18.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 19.

applicazione dei principi dogmatici e delle disposizioni canoniche, alla luce della verità del Vangelo e con l'aiuto della grazia antecedente.<sup>56</sup>

La libertà del soggetto agente è reale e deve essere presa in considerazione (cf. VS 70). Questo è proprio dell'equilibrio dell'etica cattolica e distingue, secondo R. Buttiglione, «l'etica realista di san Giovanni Paolo II dall'etica oggettivista di alcuni avversari di san Giovanni Paolo II».<sup>57</sup> Infatti,

di questo appunto ci parla papa Francesco in *Amoris laetitia*. Non c'è dunque in *Amoris laetitia* nessuna etica delle circostanze, ma il classico equilibrio tomista che distingue il giudizio sul fatto dal giudizio sull'agente in cui vanno valutate le circostanze attenuanti o eminenti.<sup>58</sup>

In realtà, sia l'enciclica *Veritatis splendor* che l'esortazione *Amoris laetitia*, se interpretate correttamente offrono una chiave di lettura complementare della morale che, mediante la tematica del fascino e dell'attrazione, rivaluta non solo il soggetto con la sua volontà, ma anche con la sua libertà filiale, collocando la morale all'interno dello schema dialogale chiamata-risposta d'amore che attraversa la coscienza filiale e, dunque in ultima analisi, nella prospettiva vocazionale dell'uomo.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>58</sup> BUTTIGLIONE, *Risposte (amichevoli)*, 38.

<sup>59</sup> Come scrive Giovanni Paolo II: «Questa domanda è ultimamente un appello al Bene assoluto che ci attrae e ci chiama a sé, e l'eco di una vocazione di Dio, origine e fine della vita dell'uomo» (VS 7).

VERITATEM INQUIRERE

CORRADO CALVANO

## “SAPIENTIA LATINA”

UNA GRAMMATICA PER COMPRENDERE  
LA CIVILTÀ ROMANO-CRISTIANA



LATERAN UNIVERSITY PRESS

# LA MORALE CRISTIANA E LE ANTROPOLOGIE RECENTI

CATALDO ZUCCARO

PATH 17 (2018) 285-300

La riflessione che segue si snoda in tre tappe che mettono in luce aspetti diversi, ma servono a presentare uno schema di antropologia che possa sostenere un'autentica concezione teologica morale, *sub luce Evangelii et humanae experientiae*.<sup>1</sup> Il primo momento, di natura soprattutto epistemologica, offre un quadro sintetico di impostazione formale del tema. Il secondo momento, di natura più contenutistica, cerca le radici culturali che stanno alla base di una visione antropologica, dalla quale derivano alcuni fenomeni morali comunemente accettati e giustificati dall'*ethos* comunitario. Infine, viene proposto un metodo che possa recuperare le istanze positive insite nell'antropologia presentata, senza tuttavia sottostare ai limiti e alle derive morali che essa comporta.

## 1. Antropologia e morale: diversi modelli di rapporto

La storia della teologia morale mostra in modo abbastanza chiaro come la sensibilità moderna di distinguere con accuratezza l'ambito antropologico, quello della morale e quello della fede non sia stata immediatamente percepita fin dall'inizio, ma sia maturata progressivamente attraverso il tempo. All'inizio della storia della Chiesa, la preoccupazione per l'annuncio del *kerigma* occupava il posto centrale e l'interesse più urgente dell'attività missionaria della Chiesa nascente, nonché il motivo degli interventi pastorali degli autori cristiani. Naturalmente il Nuovo Testamento contene-

<sup>1</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 46.

va già, all'interno del testo, sufficienti elementi per articolare il discorso tra antropologia, morale e fede.<sup>2</sup> Ma una tale distinzione non veniva avvertita come un problema interessante, a fronte dell'urgenza di un annuncio che sinteticamente potesse trasmettere l'essenziale, cioè il *kerigma*.

La progressiva espansione del cristianesimo, nel contesto giudaico e in quello ellenizzante non poteva, tuttavia, evitare il confronto con antropologie già strutturate, diverse da quella che la fede cristiana potesse comportare. In tal senso è significativo ricordare come, nei contesti segnalati, si riscontrino due atteggiamenti verso il modo di intendere il rapporto tra cristianesimo e antropologia. Da una parte, infatti, si sviluppa una linea di pensiero che tende a mostrare la continuità tra il cristianesimo e il contesto culturale in cui esso vive. Dall'altra parte, invece, si insiste sull'impossibilità di qualsiasi continuità tra le due realtà, dato il carattere assolutamente inedito e originale del cristianesimo. Da notare, tuttavia, come queste due linee di tendenza non siano mai esistite allo stato puro, ma sempre in modo inclusivo, cioè l'una accanto all'altra, sebbene in proporzioni decisamente diverse. Uno sguardo diacronico, pur nella sua sinteticità, conferma come questo paradigma si applica a tutto lo sviluppo del cristianesimo e delle culture nelle quali esso è chiamato a vivere, dal Medioevo fino ai nostri giorni, passando attraverso il periodo moderno del rinnovamento di Trento.<sup>3</sup>

Una conclusione minima che si può trarre da queste rapide osservazioni è l'esistenza del legame tra rivelazione cristiana e antropologia; se l'affermazione di questo fatto è pacifica, non lo è, però, la spiegazione di come tale legame debba essere inteso. Ciò che fa problema è la congiunzione che unisce rivelazione cristiana e antropologia. Qual è il significato che occorre dare a questo legame, cioè qual è la tipologia o le tipologie che possono spiegare il rapporto? Per usare una nota formula latina, si potrebbe dire che il problema non stia nell'*an sit*, ma nel *quid sit*. Pertanto, è utile riassumere almeno alcune di queste tipologie di rapporto che si riscontrano nella storia della riflessione teologica, sebbene, per motivi di chiarezza, ciò

<sup>2</sup> Solo come esempio paradigmatico non si può dimenticare R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. 1. *Da Gesù alla chiesa primitiva*; 2. *I primi predicatori cristiani*, Paideia, Brescia 1989-1990.

<sup>3</sup> Sul tema sia lecito il rimando a C. ZUCCARO, *Etica laica ed etica cristiana*, in «Euntes Docete» 60 (2/2007) 67-92.



avverrà in forma estremamente schematizzata, rinunciando alle sfumature che si ritrovano presso i diversi autori.

Un primo modello imbocca la strada della semplificazione del rapporto, ma talvolta con esiti che conducono a forme pratiche di riduzionismo. Una deriva di questo genere si ha quando il dominio della teologia morale è schiacciato su quello dell'antropologia, così che la trascendenza propria della dimensione viene risucchiata e omologata a una dimensione esclusivamente umana. La motivazione di fondo risiede nel fatto che l'ambito di interesse della morale, anche quella aggettivata come teologica, rimane pur sempre quello che riguarda la vita della persona all'interno delle sue relazioni intramondane. È qui, dunque, che occorre trovare le argomentazioni e le risposte ai problemi posti dal vivere umanamente autentico. Ora, rimane vero che il dominio della morale è rappresentato dalla persona nelle sue molteplici relazioni intramondane, ma questo non esclude la possibilità che tali relazioni possano essere vissute in modo autenticamente umano partendo dalla rilevanza antropologica che la fede acquista nei confronti del vivere intramondano. La centralità della carità di Cristo, per esempio, è un dato rivelato che certamente comporta una rilevanza morale per quanto concerne il rapporto interpersonale.<sup>4</sup>

Un secondo tipo di rapporto tra antropologia e teologia morale può comprendersi in senso speculare al primo, con il risultato finale che, naturalmente, è opposto. L'assunto di fondo consiste nel porre come centro di attenzione la persona del Verbo incarnato, come l'uomo nuovo, cioè come la realizzazione piena dell'umanità, così come concepita nel piano divino della creazione e della redenzione. Pertanto, in Gesù Cristo si trova e viene offerta la realtà dell'umanità piena, i cui frammenti si possono anche trovare in altre antropologie, ma che solo in lui trova un'espressione perfetta. Non si può negare che Gesù Cristo sia la rivelazione della pienezza dell'umanità e, del resto, questo può costituire un punto di vista interessante per la teologia morale.<sup>5</sup> Ciò che, invece, diventa difficile da giustificare è la presunzione che dalla pienezza dell'umanità presente in Cristo, sia possibile

<sup>4</sup> Ha riflettuto su questo K. DEMMER, *Elementi base di un'antropologia cristiana*, in T. GOFFI (ed.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Queriniana, Brescia 1976, 31-74 e ID., *Living the Truth. A Theory of Action*, Georgetown University Press, Washington 2010.

<sup>5</sup> Cf. l'impostazione nella riflessione di S. BASTIANEL, *Coscienza, onestà, fede cristiana. Corso fondamentale di etica teologica*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2018.

derivare immediatamente, cioè senza mediazioni, i criteri che determinano la correttezza morale dell'agire intramondano. Nella forma più radicale, questa tendenza è presente nella cosiddetta *radical orthodoxy*, in base a cui, l'etica, in ultima analisi, è sostituita dalla fede, così come parallelamente il vero esperto delle questioni morali è il santo.<sup>6</sup>

Da quanto accennato si evince una prima conclusione abbastanza immediata: è impossibile rompere la dialettica tra antropologia e teologia morale. In fondo, tale impossibilità affonda le radici nella stessa epistemologia della scienza teologica, nella quale né la rivelazione, né l'ispirazione possono comprendersi al di fuori della relazione con l'uomo.<sup>7</sup> Pertanto, antropologia e cristologia sono reciprocamente connessi, come in maniera convincente e autorevole hanno mostrato in più parti i risultati del Concilio Vaticano II. A questo proposito, rimangono una chiave ermeneutica importante le parole pronunciate da Paolo VI nell'Allocuzione, del martedì 7 dicembre 1965, nell'ultima sessione pubblica dello stesso Concilio:

*Per conoscere l'uomo, l'uomo vero, l'uomo integrale, bisogna conoscere Dio [...] Che se, venerati fratelli e figli tutti qui presenti, noi ricordiamo come nel volto d'ogni uomo, [...] possiamo e dobbiamo ravvisare il volto di Cristo [...] e se nel volto di Cristo possiamo e dobbiamo poi ravvisare il volto del Padre celeste [...] il nostro umanesimo si fa cristianesimo, e il nostro cristianesimo si fa teocentrico; tanto che possiamo altresì enunciare: per conoscere Dio bisogna conoscere l'uomo.*<sup>8</sup>

La rilevanza antropologica della teologia, anzi, ancor più precisamente della cristologia, ha continuato a essere presente, talvolta in modo esplicito, altre volte come in filigrana, in tutto il magistero successivo al Vaticano II. Oltre a quanto mostrato in altre occasioni,<sup>9</sup> si può prendere in esame la recente esortazione apostolica *Gaudete et exsultate*, sul tema della santità.

<sup>6</sup> «La bioetica cristiana deve essere, di conseguenza, piuttosto una via di vita che un insieme di principi e di asserzioni intellettuali, oppure conclusioni di argomenti. La bioetica cristiana, che si edifica in questo modo, ha a che fare molto più con la santità della vita che con la giustizia sociale» (H.T. ENGELHARD, *The Foundations of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger, Lisse 2000, 161-163 *passim*, tr. mia).

<sup>7</sup> Cf. P. BASTA, *Il carattere relazionale dell'ispirazione biblica*, Urbaniana University Press, Roma 2017.

<sup>8</sup> Il corsivo non si trova nel testo, ma è aggiunto.

<sup>9</sup> Sia lecito rimandare a C. ZUCCARO, *Paolo VI lettore del Concilio Vaticano II. Per un nuovo umanesimo e una nuova evangelizzazione*, in A. AMARANTE (ed.), *Fedeli alla chiesa del Redentore. Scritti in onore di Sabatino Majorano*, EDB, Bologna 2014, 145-157.

Secondo l'esortazione, la santità in fondo «è vivere in unione con lui i misteri della sua vita. Consiste nell'unirsi alla morte e risurrezione del Signore in modo unico e personale, nel morire e risorgere continuamente con lui».<sup>10</sup> Questa dimensione cristologica, tuttavia, si declina in modo concreto, come santità «della porta accanto», di chi compie i gesti di attenzione concreti nei confronti degli altri, vivendo «con amore e offrendo ciascuno la propria testimonianza nelle occupazioni di ogni giorno, lì dove si trova» (GE 14-15 *passim*). Come è facile notare, questo invito antropologico coinvolge già la dimensione morale, chiamando in causa la responsabilità della decisione relativa al senso cristiano da attribuire alle situazioni di fatto che tessono la trama della vita delle persone.<sup>11</sup>

Il tutto si può ridire attraverso il mistero della coscienza morale vissuta in quanto cristiani. Certo, il fenomeno della coscienza morale è un'esperienza che va oltre i confini del cristianesimo, così come quelli di ogni esperienza religiosa. Ogni persona, infatti, proprio attraverso la coscienza, percepisce l'istanza etica, cioè l'esperienza di un vincolo assoluto che gli si impone non dall'esterno, ma che avverte e riconosce come esigenza interna irrinunciabile. L'esperienza morale nasce nel momento in cui la persona percepisce la sua dignità indissociabilmente legata alla decisione che compie. L'oggetto e la posta in gioco di tale decisione, pertanto, non sono soltanto dei valori umani rilevanti, ma un valore morale, tale, cioè, da identificarsi con la dignità stessa della persona che decide.<sup>12</sup>

Il processo della decisione di coscienza appena accennato vale anche per il cristiano, in quanto percepisce la sua adesione di fede e di amore a Cristo come indissociabilmente legata alla sua dignità personale. L'adesione a Cristo, come evento di coscienza, se da una parte non giustifica alcuna riduzione antropologica della fede, dall'altra garantisce la fede da ogni forma di magia e di superstizione. Né pelagesimo, come se la fede fosse il risultato di uno sforzo personale, né gnosticismo, come se essa potesse bypassasse i dinamismi antropologici. Naturalmente, una volta che il cristiano ha aderito a Cristo, le successive decisioni di coscienza saranno prese

<sup>10</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Gaudete et exultate* (19 marzo 2018) (GE), n. 20.

<sup>11</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* (28 ottobre 1965), n. 16.

<sup>12</sup> Si veda A. MOLINARO, *Persona e agire morale*, in T. GOFFI - G. PIANA (edd.), *Corso di Morale. 1. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, Queriniana, Brescia 1983, 359-374 e Id., *Coscienza e norma etica*, in *ibid.*, 449-489.

come espressione della sequela del Maestro e come obbedienza alla sua volontà. Si potrebbe sintetizzare il tutto dicendo che esiste una *dimensione antropologica della coscienza cristiana*, in quanto la decisione di fede avviene attraverso il dinamismo morale della coscienza. Allo stesso tempo, però, esiste una *dimensione cristiana della coscienza morale*, in quanto il fedele cristiano deciderà a partire dall'intenzionalità di Cristo.<sup>13</sup>

A questo punto si può capire come il modello di rapporto tra la morale cristiana e l'antropologia è dialettico e teso a superare ogni punto di vista esclusivo e parziale. Non si può ridurre la trascendenza propria della teologia, né si può eliminare la mediazione antropologica di tale trascendenza. Si tratterà ora di esaminare alcune correnti antropologiche contemporanee alla luce di questo modello di rapporto. In particolare si farà riferimento al fenomeno così invasivo del *gender*, in quanto supportato da una certa visione antropologica che, pur non essendo assolutamente nuova nella storia, tuttavia trova in questo fenomeno un'espressione radicale.<sup>14</sup>

## 2. L'uomo oltre se stesso: lo sfondamento del limite

Alla base della questione *gender*, ormai ineludibile a livello sociale e culturale, si riscontra proprio la caduta dell'equilibrio poco sopra presentato, ed emerge la scelta unilaterale per un'antropologia totalmente immanente. Nella profezia di Friedrich Nietzsche, la morte di Dio è legata alla nascita del super uomo; la cultura contemporanea, per molti versi, non è più interessata alla morte di Dio, il quale è praticamente irrilevante, ma è invece pervasa dall'ideale del superuomo. Questo ideale, più che porsi sulla scia illuministica del *sapere aude* e della dittatura della ragione, si pone in continuità con la figura mitologica del dio Dioniso, che incarna l'antropologia e l'etica nietzschiana del porsi al di là del bene e del male (*jenseit von Gut und Böse*). Dioniso

<sup>13</sup> Cf. D. CAPONE, *L'uomo è persona in Cristo. Introduzione antropologica alla teologia morale*, EDB, Bologna 1973; A. KLINGL, *Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?*, in K. DEMMER - B. SCHÜLLER (edd.), *Fede cristiana e agire morale*, Cittadella, Assisi 1980, 86-108; K. DEMMER, *Cristologia, antropologia, teologia morale*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, 1035-1048; F. MACERI, *La formazione della coscienza del credente. Una proposta educativa alla luce dei Patrological and Plain Sermons di John Henry Newman*, Gregorian University Press - Morcelliana, Roma - Brescia 2001.

<sup>14</sup> Insiste sul paradigma antropologico A. FUMAGALLI, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2015.

è il simbolo del superamento iperbolico del limite imposto dall'ordine e dalla regola; immerso nella sua ebbrezza, egli rompe ogni limite e sconvolge continuamente ogni assetto prestabilito, esaltando il caos, come risultato di una trasformazione continua di sé e del mondo.<sup>15</sup> In relazione alla filosofia classica, si può dire che lo spirito dionisiaco è all'opposto del principio di identità e di non contraddizione, così caro alla logica aristotelica. Della tradizione greca si può evocare anche l'immagine omerica della tela di Penelope: l'antropologia non ha un carattere definitivo, ma può essere decostruita e ricostruita continuamente, rimanendo sempre aperta e indefinita.

Porsi al di là del bene e del male sfocia, però, su un orizzonte di pessimismo e di non senso, propri del nichilismo nietzschiano, e che rappresentano la faccia oscura dell'esaltazione di una libertà assoluta e individuale. Ciò che viene a mancare è la relazione con l'altro, dal cui confronto si sviluppa il pensiero della differenza, contro ogni tentazione di un atteggiamento teorico e pratico di indifferenza. Sul piano teorico, infatti, l'indifferenza è la radice dell'impossibilità di percepire la propria identità, in quanto costituita dalla relazione; sul piano pratico, invece, l'indifferenza è la radice di ogni forma di violenza nei confronti dell'altro, in quanto gli viene negato il diritto di esserci.<sup>16</sup> La percezione vissuta di questi termini, presenti in gran parte dell'antropologia odierna, è diffusa a tal punto che la «globalizzazione dell'indifferenza» ha imposto un vero e proprio *shift* di paradigma.<sup>17</sup> Infatti, sotto il profilo assiologico, l'indifferenza ha finito per assumere la veste e il significato più nobile della tolleranza, di cui spesso ci si serve per giustificare scelte di abbandono e di disinteresse

<sup>15</sup> Cf. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1977 (or. 1872).

<sup>16</sup> Sotto il profilo teologico si possono vedere le suggestioni di G. RUGGIERI, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma 2007; J. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, Lipa, Roma 2018. Dal punto di vista antropologico ed etico si veda C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2017, 28-38.

<sup>17</sup> «La prima forma di indifferenza nella società umana è quella verso Dio, dalla quale scaturisce anche l'indifferenza verso il prossimo e verso il creato. È questo uno dei gravi effetti di un umanesimo falso e del materialismo pratico, combinati con un pensiero relativistico e nichilistico. L'uomo pensa di essere l'autore di se stesso, della propria vita e della società; egli si sente autosufficiente e mira non solo a sostituirsi a Dio, ma a farne completamente a meno; di conseguenza, pensa di non dovere niente a nessuno, eccetto che a se stesso, e pretende di avere solo diritti. Contro questa autocomprensione erronea della persona, Benedetto XVI ricordava che né l'uomo né il suo sviluppo sono capaci di darsi da sé il proprio significato ultimo; e prima di lui Paolo VI aveva affermato che "non vi è umanesimo vero se non aperto verso l'Assoluto, nel riconoscimento di una vocazione, che offre l'idea vera della vita umana"» (FRANCESCO, *Messaggio Vinci l'indifferenza e conquista la pace* [1 gennaio 2016], 3).

degli altri. In realtà la tolleranza esige l'assunzione della differenza e la capacità di entrare in relazione con essa, rispettando la sua identità. Quando, invece, la tolleranza diventa il pretesto per ignorare chi è diverso e condannarlo alla solitudine, allora la si svuota di contenuto e le si cambia la natura.

Questa stessa decostruzione nichilista si ritrova, almeno in parte, alla base della *gender theory*, in quanto anche la sessualità è totalmente soggetta alla libera interpretazione da parte della persona. È questa che attribuisce di volta in volta il senso umano alla propria sessualità, vivendola in una gamma di sfumature innumerevoli che non necessariamente sono le stesse per tutta la vita. È interessante notare come, in questo paradigma antropologico, l'atteggiamento di indifferenza, nei confronti dell'interpretazione libera della sessualità, esiga la tolleranza e il rispetto. Infatti, la ciascuno rimane titolare di una libertà differente dall'altro così che egli può interpretare se stesso in modo diverso e unico.<sup>18</sup> In questa prospettiva si può collocare anche il postumanesimo, inteso come radicale trasformazione della persona fino a diventare altro rispetto alle coordinate antropologiche fino a oggi determinate dalla sua natura. Talvolta l'interpretazione del postumano può condurre all'isolamento individualistico, apre a una relazione che rende vana e superata la distinzione tra ciò che è umano e ciò che appartiene al mondo animale, vegetale o al dominio della cibernetica.<sup>19</sup>

Come si può notare, una delle radici dell'antropologia appena schizzata consiste nella convinzione che l'esaltazione della persona o, per usare l'espressione della cultura postumana, l'*enhancement* dell'uomo avvenga attraverso il superamento di ogni limite. In realtà, questo slancio oltre la rassegnazione che potrebbe nascere di fronte al dato di fatto rappresentato dalla vita, fa parte della natura dell'uomo. Sotto il profilo teologico, inoltre, si è conosciuta una stagione nella quale la cifra dell'autotrascendenza, riferita all'uomo all'interno del più vasto orizzonte cosmico, ha caratterizzato in modo trasversale ogni ambito della riflessione.<sup>20</sup> La matrice di questo innalzamento iperbolico dell'uomo, a differenza di quella contemporanea sopra presentata, avveniva, però, in un contesto teologico, che riconosceva la dipendenza creaturale da

<sup>18</sup> In questo senso si esprime C. DELLA PENNA (ed.), *Prospettive filosofiche. Alterità, gender theory e transumanesimo*, Aracne, Roma 2018.

<sup>19</sup> Particolarmente dedicato a questa problematica è R. MARCHESINI, *Alterità. L'identità come relazione*, Mucchi, Modena 2016.

<sup>20</sup> Basti ricordare la strada percorsa da Karl Rahner, cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1978; ID., *Uditori della parola*, Borla, Roma 1977.

Dio. Come a dire che il superamento del limite non necessariamente deve avvenire in opposizione o in concorrenza con Dio, ma può avvenire, anzi si realizza di fatto, nel riconoscimento della sua signoria assoluta.

### 3. Il recupero di un'antropologia del limite per una morale oltre il limite

Pertanto, è possibile ripartire proprio dal limite, per cercare di rispondere alle sfide della modernità e rimodulare in termini più attuali l'antropologia ispirata e fecondata dal senso cristiano. Questo è il tentativo delle riflessioni che seguono: provare a offrire un'antropologia che assuma la cifra del bisogno e del limite e mostrare come essa sia assunta dentro una teologia morale che, senza surrogare il limite e il bisogno, lo superi in modo iperbolico in Cristo.

Intanto, è opportuno notare come esista un legame stretto tra bisogno e limite. L'esistenza dell'uomo è racchiusa, come una parentesi, tra il pianto del neonato e il rantolo del morente i quali, oltre l'originaria dimensione biologica, possono diventare una sorta di parabola metafisica che caratterizza l'uomo come l'essere del bisogno. L'uomo non si dà l'essere da solo, ma lo riceve ed è proprio questa struttura che lo connota come una persona che strutturalmente e costitutivamente è aperta e in relazione. Non solo egli ha bisogno di ricevere l'essere per esistere, ma ha bisogno di permanere nella relazione con gli altri per continuare a vivere. Se nessuno si prende cura del pianto del neonato egli muore, come spesso e in modo drammatico, viene narrato dalle cronache. Ma anche superata l'emergenza di quel particolare bisogno, l'uomo continuerà ad aver bisogno: egli, infatti, potrà trovare una risposta ai bisogni particolari, ma non potrà mai arrivare al punto di eliminare «il bisogno di avere bisogno». Il limite, dunque, può essere inteso come l'impossibilità dell'uomo di trovare in sé la pienezza dell'essere e, nel contempo, la conseguente necessità di cercarla al di fuori di sé. Paradossalmente, egli per essere se stesso ha bisogno di uscire da sé e aprirsi all'altro: è questo esodo strutturale che lo manifesta come un essere limitato<sup>21</sup> e vulnerabile.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Per certi versi diventa significativo il ripensamento della categoria heideggeriana e lévinassiana della «finitudine»: cf. U. REGINA, *Temporalità e salvezza della finitudine in Martin Heidegger*, in G. FERRETTI (ed.), *Temporalità ed escatologia. Atti del Primo Colloquio su filosofia e religione (Macerata, 10-12 maggio 1984)*, Marietti, Torino 1986, 193-219. In particolare cf. J.-O. HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica. Un'esplorazione interdisciplinare sulle dimensioni teologiche della finitezza*, Queriniana, Brescia 2016.

<sup>22</sup> Rimandando ad altre occasioni la discussione critica di queste opere, tuttavia è interessante notare come la categoria della «vulnerabilità» possa rappresentare una provocazione

Sulla base di quanto detto, appare legittimo, allora, che la persona cerchi di superare i propri limiti, perché proprio questo lo costituisce uomo, cioè capace di comprendere e andare oltre ciò che sperimenta come limite e bisogno da soddisfare. Da una parte, l'accettazione passiva del dato di fatto non dà ragione della tensione legittima dell'uomo ad andare oltre e rischia di renderlo schiavo dei fatti e spettatore passivo della lotteria della natura biologica. In questo senso va accolta la lezione illuminista del *sapere aude* e lo sforzo postmoderno dell'*enhancement*. Dall'altra parte, però, va chiarito che tale progresso non può pensarsi nella prospettiva di un'escatologia immanente, cioè come se il successo finale possa avvenire in termini intramondani, senza alcuna apertura alla trascendenza.

Nella prospettiva antropologica e morale qui proposta, la comprensione dell'uomo come «essere del bisogno e del limite» va intesa non solo come una schiavitù, ma anche come un'opportunità che gli viene offerta per superarsi. Egli è chiamato a oltrepassare il limite, nella consapevolezza che ne rimarrà comunque determinato. Rinunciare al superamento non è secondo la sua natura e presumere di eliminarlo altrettanto. Si tratta, piuttosto, di un cammino asintotico che apre all'attesa di un superamento radicale che l'uomo attende come dono, perché lo vede oltre le proprie capacità umane. Infatti, il superamento della morte, la quale è il limite invalicabile di ogni vivente, non può avvenire con una surroga nei suoi confronti, come sembra profetizzare l'era del postumano. Se non viene affrontata, combattuta e sperimentata, la morte non può essere vinta, ma solo schivata; è l'escamotage di Epicureo che cerca di eliminare la paura della morte, staccandola dal riferimento all'io morente. In realtà, è vero proprio l'opposto: solo quando c'è l'io c'è la morte, senza di lui non ha senso parlare della morte, perché la morte è un atto compiuto dal vivente e non dal cadavere.<sup>23</sup>

seria per una possibile interpretazione dell'antropologia morale, maggiormente sensibile per la mentalità odierna. Si vedano, come esempio, E. GANDOLFO O'DONNELL, *The Power and Vulnerability of Love: A Theological Anthropology*, Fortress Press, Minneapolis 2015; E.C. GILSON, *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge, London & New York 2014; R. GOODIN, *Protecting the Vulnerable*, The University of Chicago Press, Chicago 1985; R. SIRVENT, *Embracing Vulnerability Human and Divine*, James Clarke, Cambridge 2017.

<sup>23</sup> Punto di riferimento rimane la riflessione di X. TILLIETTE, *Morte e sopravvivenza*, in G. LORIZIO (ed.), *Morte e sopravvivenza. In dialogo con Xavier Tilliette*, Ave, Roma 1995, 11-47; ID., *Morte e immortalità*, Morcelliana, Brescia 2011.



Assumendo questa antropologia dell'indigenza, la teologia morale può mostrare come la rivelazione si ponga in continuità con l'esperienza umana, la integri e la compia nell'evento Cristo, cioè nelle sue parole e nei suoi gesti. In termini teologici, l'uomo è creato da Dio, cioè si riceve come dono di Dio. Secondo la prospettiva rahneriana egli è parola parlata-parlante di Dio, nel senso che, a differenza di ogni altro essere vivente, suscitato alla vita dalla parola di Dio, l'uomo è l'unico capace di porsi come interlocutore del suo creatore. Appunto, parola parlata-parlante. E questo non in virtù di una sua capacità, ma proprio come dono elargito dal Creatore che chiama l'uomo a un speciale *partnership* nei confronti della creazione.

Alla luce di questa verità, sono da dichiarare contrari alla tradizione cristiana quei tentativi che vedono il rapporto tra Dio e l'uomo secondo lo schema commerciale. Il Creatore, infatti, non è geloso della sua creatura quando essa cerca di migliorare le proprie condizioni di vita, questo, infatti, rientra nel mandato che lui stesso gli ha dato. Ma proprio in forza di questa *partnership* Dio non vuole che la sua creatura esegua da schiavo un programma «pre-scritto» dal Creatore, cioè scritto e imposto dal Creatore preventivamente e indipendentemente dalla volontà dell'uomo, il cui compito sarebbe solo quello di eseguirlo alla lettera, in modo non dissimile da come il *computer* esegue il programma di un *software*.

La teologia morale, invece, interpreta l'antropologia dell'indigenza come la vocazione dell'uomo che, riconoscendosi in quanto creatura, è chiamato a interpretare le esigenze di vivere in modo autentico il suo essere. Interpretare suppone il riferimento vincolante a un progetto, ma anche la responsabilità, fatta di libertà e consapevolezza, di scoprire da sé le esigenze più vere del suo essere dentro le pieghe della storia. L'identità è già data ed è diventata definitivamente normativa in Gesù Cristo: è lui la realizzazione piena e compiuta dell'uomo. La vita di Gesù è stata da lui interpretata e vissuta come un dono di sé ai fratelli, in obbedienza alla volontà del Padre. Il *logos* profondo della sua esistenza, dunque, è senza dubbio l'amore, inteso come dono di sé agli altri. Dentro tale *logos*, tuttavia, è possibile scoprire un'intenzionalità interna, che lascia intravedere la morte di Gesù come esito logico del dono di sé sino alla fine. In questo dinamismo, la risurrezione segna una novità insuperabile rispetto all'esperienza umana così vissuta, ma non è un doppio salto mortale che non ha nulla a che vedere con essa. Esiste anche una sorta di continuità, quasi un

filo rosso che unisce la concezione di una vita versata nel servizio degli altri, la morte cui essa va incontro e la risurrezione come esito finale di tutto il cammino. La risurrezione è l'intervento di Dio che rende autentica l'interpretazione che Gesù ha dato della vita; quindi essa è da estendersi in modo retrospettivo, come ermeneutica di quanto Gesù ha compiuto in vita. In realtà, il suo consumarsi per gli altri (*prolixitas mortis*) era già un modo di vivere la risurrezione, che solo dopo la morte sarà pienamente evidente.<sup>24</sup> In conclusione, si può dire che il *logos* scritto dentro una vita spesa a servizio degli altri è la morte, ma il *logos* scritto dentro una tale morte è già il *logos* della risurrezione, cioè di una vita pienamente riuscita.

Nel caso di Cristo, dunque, la morte non è semplicemente surrogata o bypassata, non è distrutta restandone fuori. Egli è entrato dentro la morte, cioè ha vissuto fino alla fine la finitudine e il limite della natura umana e dall'interno li ha fatti esplodere, donando a coloro che condividono il suo modo di vivere la stessa possibilità. L'interpretazione neotestamentaria di questo dinamismo è possibile trovarla nel confronto che Paolo offre tra il «tipo», Adamo, e l'«antitipo», Cristo:

[Cristo], pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce. Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome (Fil 2,6-9).

Mentre Adamo, che era uomo, ha cercato di superare la morte rivendicando un'immortalità contro la volontà di Dio, Cristo, al contrario, pur essendo Dio, è entrato nel mistero della morte e per questo l'ha vinta, aprendo la strada a ogni uomo che segue le sue orme.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Per questa articolazione di senso e la sua interpretazione morale sia lecito rimando a C. ZUCCARO, *Il morire umano. Un invito alla teologia morale*, Queriniana, Brescia 2002.

<sup>25</sup> Si veda E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus: Exegetisch-Religions-Geschichtliche Untersuchung zu Röm. 5:12-21 (1Kor 15)*, Neukirchener Verlag, Kreis Moers 1962; B. SCHALLER, *Adam und Christus bei Paulus. Oder: Über Brauch und Fehlbrauch von Philo in der neutestamentlichen Forschung*, in D. ROLAND - R.-W. NIEBUHR (edd.), *Philo und das Neue Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 143-153; A. MARTIN, *La tipologia adamica nella Lettera agli Efesini*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2005.

Questo paradigma cristiano di superamento del limite e della morte che lo estremizza, può illuminare anche le antropologie che oggi si affermano come dissolutive di ogni limite per enfatizzare la libertà dell'uomo.

La questione del *gender*, pertanto, riceve nuova luce. È vero: maschi e femmine si nasce, uomini e donne si diventa. Ma non come una nuova generazione o palingenesi, che soppianti il già dato, sostituendolo con un altro, al modo di una specie di eterotrapianto o di un'ectogenesi.<sup>26</sup>

Infatti, la dimensione biologica della natura umana è costitutiva al punto che non sarebbe possibile l'esistenza della persona senza di essa. Di conseguenza è problematico un agire che non assuma come moralmente significativo il dimorfismo sessuale, come appunto accade nell'antropologia *gender*.

Si tratta di un limite che non va rimosso, ma superato sia nella rinuncia a vivere la differenza sessuale in termini di superiorità di un sesso sull'altro, sia nell'attenzione a non ridurre la relazione sessuale interpersonale alla sola dimensione genitale.

La discussione è aperta perché non sempre il modo di vivere la relazione tra uomo e donna, ai nostri giorni, è aliena da connotazioni egoistiche e di sopraffazione.

L'identità, pertanto, deve capirsi come la pari dignità personale dell'uomo e della donna<sup>27</sup> e non come indifferenza tra i due sessi oppure in termini di superiorità dell'uno sull'altro.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Sia lecito il rimando a C. ZUCCARO, *La sessualità tra natura e cultura. Responsabilità nel discernimento morale*, in P. Carlotti (ed), *Identità e differenza sessuale. Il gender e la teologia*, LAS, Roma 2018, 165-187.

<sup>27</sup> «La Bibbia non dà alcun adito al concetto di una superiorità naturale del sesso maschile rispetto a quello femminile. Nonostante le loro differenze, i due sessi godono di un'implicita eguaglianza. Come ha scritto Giovanni Paolo II [...]: "Dio dona la dignità personale in eguale modo all'uomo e alla donna, arricchendoli dei diritti inalienabili e delle responsabilità che sono proprie della persona umana". Uomo e donna sono ugualmente creati a immagine di Dio. [...]. Entrambi sono persone, dotate di intelligenza e volontà, capaci di orientare la propria vita con l'esercizio della libertà. Ma ciascuno lo fa in maniera propria e peculiare della sua identità sessuale, in modo che la tradizione cristiana può parlare di reciprocità e complementarità. Questi termini, che in tempi recenti sono divenuti in un certo qual modo controversi, sono comunque utili ad affermare che l'uomo e la donna hanno bisogno l'uno dell'altra per raggiungere una pienezza di vita» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio* [23 luglio 2004], 36).

<sup>28</sup> In questo senso, già nella Bibbia, intrisa di cultura patriarcale, è possibile cogliere un capovolgimento di stereotipi del genere: donne forti, coraggiose, conduttrici e uomini (Sisara

Infine, non si può dimenticare la dimensione metafisica della natura umana, con i suoi tratti essenziali di libertà e di coscienza morale. Oltre ogni forma di riduzionismo scienziata, va presa sul serio la capacità della persona di esercitare la responsabilità nei confronti di sé e degli altri. La legge naturale, nozione controversa per tanti versi, può essere intesa come la necessità dell'uomo di vivere la sua natura – biologica, culturale e metafisica – come occasione per amare, giacché è proprio l'amore il cuore della legge naturale.<sup>29</sup> Infine, sulla base dell'antropologia dell'indigenza, è possibile mostrare come la realizzazione dell'uomo passi attraverso il dono di sé all'altro, cioè l'amore, com'è stato messo in luce attraverso la vicenda di Cristo. È l'amore la risposta ultima al bisogno di essere della persona e quando essa si decide contro l'amore con scelte di egoismo non diventa un animale di un'altra specie, anche se si comporta in modo disumano. In fondo egli non sempre traduce la grammatica ontologica in un'etica logica. L'evoluzione della sessualità verso la sua forma più matura – in tal senso potremmo usare l'espressione identità di genere – suppone un criterio decisivo per la sua realizzazione: l'amore. Pertanto, ogni comportamento e decisione che rispondesse a motivazioni di egoismo e di violenza sarebbe contraria alla verità della sessualità.

Considerazioni simili possono aiutare a far chiarezza anche sull'antropologia del postumano, che vagheggia un uomo così perfetto da sconfinare ogni tipo di limite, compreso quello radicale della morte.<sup>30</sup> La prospettiva postumana, in realtà, non supera i vari limiti dell'uomo dal di dentro, cioè accettandone la sfida e vivendoli. Ma lo fa quasi per surroga, cioè sostituendo ciò che umanamente è debole e bisognoso con un'alternativa che ne prende il posto, ma che tendenzialmente limita lo spazio dell'umanità a beneficio della cibernetica. Di fatto, non è il limite che si elimina, né

e Barak) deboli e bisognosi di protezione e rassicurazione; cf. D.J. ZUCKER - M. REISS, *Subverting Sexuality: Manly Women; Womanly Men in Judges 4-5*, in «Biblical Theology Bulletin» 45 (1/2015) 32-37.

<sup>29</sup> Ancora una volta si rimanda all'argomentazione che sostiene questa conclusione e che si trova in ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, 161-207. Si veda anche l'intuizione sviluppata in R.J. SNELL, *The Perspective of Love: Natural Law in a New Mode*, Wipf & Stock, Eugene 2014.

<sup>30</sup> Cf. N. LE DÉVÉDEC, *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine, des Lumières au transhumanisme*, Liber, Montréal 2015; D. LECOURT, *Humain, posthumain. La technique et la vie*, Presses Universitaires de France, Paris 2011; D.J. HARAWAY, *Simians, Cyborgs, and Women*, Routledge, New York 1991.

la morte; ciò che si elimina è l'uomo stesso in quanto soggetto che soffre e muore. Dunque una sorta di vittoria di Pirro. Legato a questo problema, l'antropologia postumana – seppure è possibile chiamarla ancora così – deve fare i conti con il *gap* che introduce inevitabilmente tra una nuova e inedita umanità e il resto della natura e dell'ambiente circostante. Si rompe la solidarietà tra uomo e ambiente, dal momento che la trasformazione del primo non tiene conto della condizione del secondo, che continua a vivere in termini naturali.

Al contrario, l'antropologia dell'indigenza, che sostiene la visione morale qui proposta, assume dall'interno il limite e con realismo cerca di superarlo per quello che è possibile, aprendosi a una salvezza ultima che l'uomo non possiede, non può darsi da sé, ma che attende e accoglie come dono da Dio. L'evento della risurrezione non è un evento solamente individuale,<sup>31</sup> ma nella tradizione assume un significato cosmico. Nella dottrina cristiana esiste la consapevolezza di un giudizio immediato e individuale che avviene per ciascuno nella propria morte. Ma c'è un giudizio universale che avviene nella *parusia*, al ritorno del Signore glorioso, e che si presenta come un evento cosmico che coinvolge e comporta non solo la risurrezione dei corpi, ma anche la trasformazione finale dell'ambiente nel quale gli uomini redenti sono destinati a vivere, cioè la creazione dei «cieli nuovi» e della «terra nuova» profetizzati da Isaia (cf. Is 65, 17).<sup>32</sup>

#### 4. Conclusione

Seguendo lo spirito del Vaticano II, non sembra più conveniente adottare uno stile apologetico che difenda senza discernimento la tradizione dagli attacchi della modernità che sembrerebbero delegittimarla. Nondimeno, occorre fare chiarezza, soprattutto nel contesto culturale odierno in cui le differenze tendono a sfumare e tutto sembra rivendicare lo stesso valore sul piano di ciò che è autenticamente umano.

<sup>31</sup> Il rimando è alla tesi che sostiene l'immediatezza e la simultaneità del giudizio e della risurrezione per ciascuno all'atto della morte (*Auferstehung im Tod*), senza necessità del tempo intermedio: cf. G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naberwartung-Auferstehung-Unterbilheit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1982.

<sup>32</sup> Focalizza questa solidarietà tra risurrezione dei corpi e rinnovamento del mondo redento definitivamente dal peccato J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970 e Id., *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998.

Pertanto, raccogliendo la sfida delle antropologie che sostengono la prospettiva del *gender* oppure quella del *posthuman*, si è riflettuto sulla nozione di «limite», che quelle antropologie rifiutano e che, invece, è un dato costitutivo della persona.

Proprio questa costituzione strutturale rende l'uomo aperto alla trascendenza e, in particolare, ad accogliere l'intervento di Cristo, che gli permette di vincere in modo iperbolico e radicale il limite di ogni limite, che è la morte. Nel caso, invece, dell'affermazione di un'antropologia immanentista, l'uomo cerca da sé la strada di un'autosuperamento, al di fuori della rete di relazioni che lo costituiscono. In tal modo, egli subisce l'ebbrezza di una libertà che avverte come assoluta, ma le cui lusinghe sembrano non andare oltre la capacità di decostruire la sua natura fino alla minaccia di una trasformazione così radicale da sfociare in una possibile estinzione nella lista di un'ipotetica tassonomia futura.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Torna alla mente il monito di H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990 e ID., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997.

# LA FEDE CRISTIANA E I NUOVI «MODELLI» DI VITA SESSUALE

MAURIZIO PIETRO FAGGIONI

PATH 17 (2018) 301-318

In questo intervento vorremmo presentare la posizione della morale cattolica di fronte ad alcuni vissuti sessuali, come quello dell'omosessualità e del transessualismo, che le società occidentali tendono sempre più a omologare, sullo sfondo dell'ideologia del *gender*. Lo sguardo di fede sul progetto che il Creatore volle «in principio» per l'uomo e per la donna esige un atteggiamento di assoluto rifiuto e condanna o ammette accoglienza e integrazione?

## 1. Uomo e donna, gloria del Creatore

Uno degli aspetti innovativi della riflessione teologica del XX secolo è stato il riconoscimento dei valori personali della sessualità, superando quel naturalismo sessuale che aveva percorso l'antropologia occidentale dallo Stoicismo sino alla fine del XIX secolo. La sessualità non è realtà solo biologica e corporea, ma caratterizza la persona a tutti i livelli, fisici, psichici e spirituali.<sup>1</sup> Essa «coinvolge in modo particolare la capacità affettiva, la capacità di amare e di procreare e, in modo ancora più generale, l'apertura a stringere con l'altro rapporti di comunione».<sup>2</sup> Questa ermeneutica della sessualità ha dischiuso orizzonti di grande vastità per l'antropologia cristiana perché radica la sessualità nel mistero stesso della persona, creata a

<sup>1</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Persona humana* su alcune questioni di etica sessuale (29 dicembre 1975), n. 1.

<sup>2</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1999<sup>2</sup> (CCC), n. 2332.

immagine e somiglianza di Dio, e ha permesso di leggere con occhi nuovi il messaggio biblico sulla sessualità, l'amore, la famiglia. L'esortazione *Familiaris consortio* evoca con efficace sintesi i frutti di questa elaborazione teologica:

Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza: chiamandolo all'esistenza per amore, l'ha chiamato nello stesso tempo all'amore. Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandola a sua immagine e continuamente conservandola all'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione. L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano.<sup>3</sup>

La categoria di *immagine* usata dal primo racconto genesiaco ci ricorda che la creatura umana è creata per riflettere, nella declinazione maschile e femminile, il *modo divino* di essere, il modo della comunione e dell'amore. «Maschio e femmina li creò» (Gen. 1, 27). Nel secondo racconto Dio pensa la differenza di uomo e di donna come possibilità di uscire radicalmente dalla solitudine per incontrare il non-sé. La solitudine del primo uomo serve non solo per demarcare la trascendenza dell'uomo rispetto agli animali, ma, soprattutto, per evocare il bisogno di autotrascendenza dell'essere umano, come uno spazio interiore che si apre verso l'altro-da-sé. Giovanni Paolo II spiegava nelle celebri *Catechesi* che

la funzione dell'immagine è quella di rispecchiare colui che è il modello, riprodurre il proprio prototipo. *L'uomo diventa immagine di Dio non tanto nel momento della solitudine quanto nel momento della comunione.* Egli, infatti, è fin da principio non soltanto immagine in cui si rispecchia la solitudine di una Persona che regge il mondo, ma anche, ed essenzialmente, immagine di un'imperscrutabile divina comunione di Persone.<sup>4</sup>

L'articolazione uomo-donna, pertanto, deve essere compresa in vista della costituzione di una comunione delle persone a immagine della comunione divina e la realtà corporea ne è partecipe. La duplice configurazione corporea della sessualità è una struttura capace, secondo il suo proprio lin-

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Familiaris consortio* (22 gennaio 1981), n. 11.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - LEV, Roma 1987, 59.



guaggio, di *dire*, di *esprimere* e *attuare* il movimento di autodonazione per la comunione. Giovanni Paolo II ha parlato di *sacramentalità originaria* che

si costituisce con l'uomo, in quanto corpo, mediante la sua visibile mascolinità e femminilità. Il corpo, infatti, e soltanto esso, è capace di rendere visibile ciò che è invisibile: lo spirituale e il divino. Esso è stato creato per trasferire nella realtà visibile del mondo il mistero nascosto dall'eternità in Dio, e così esserne segno.<sup>5</sup>

Le potenzialità anticipate nella mascolinità e nella femminilità tendono a compiersi nel patto coniugale come esodo da sé per incontrare l'altro in una comunione totale, reciproca e perenne e per ritrovare sé nell'incontro con l'altro-da-sé. Il movimento di autotrascendenza che anima la dinamica della coppia coniugale diventa a sua volta potenza di fecondità e si prolunga nel dono della vita al figlio che è, allo stesso tempo, insieme incarnazione e superamento del *noi* coniugale.

L'opzione per un'antropologia personalista esige non tanto un mutamento, ma una rilettura di tutta la dottrina cattolica sulla sessualità e il matrimonio, dai fondamenti dogmatici alle conseguenze etiche sino alle determinazioni canoniche. Il magistero negli ultimi decenni si è pronunciato più volte su questioni concrete di etica sessuale ribadendo l'*essenza* del modello normativo cristiano, ma anche l'urgenza di un suo sviluppo in senso personalista. Dal punto di vista normativo non c'è dubbio che, secondo il magistero attuale, l'unione fisica, alla quale è *corporalmente* ordinata la sessualità, è *buona* solo quando è espressione dell'unione delle vite dell'uomo e della donna, della loro totale donazione reciproca ovvero del loro amore coniugale nella duplice dimensione di unità e fecondità.

Restano sul tappeto questioni di grande portata come il rapporto fra matrimonio naturale e matrimonio sacramentale, il primato dell'amore coniugale in rapporto con l'apertura alla vita, la regolazione della fecondità, centrata storicamente sulla polemica intorno all'enciclica *Humanae vitae*, l'accettabilità morale di unioni sessuali fuori del contesto coniugale, il significato di relazioni stabili di natura omoaffettiva, la legittimità di interventi sulla sessualità corporea in caso di discrepanza con l'identità psicologica.

Nell'uomo e nella donna chiamati alla comunione feconda splende la gloria del Creatore, ma l'altezza dell'ideale non può farci dimenticare l'im-

<sup>5</sup> *Ibid.*, 91.

perfezione che segna ogni concreta realtà matrimoniale e ancor più segna alcune situazioni che si presentano più lontane dall'ideale.

## **2. Una nuova antropologia sessuale**

Il cambio di paradigma che ha caratterizzato la teologia cattolica contemporanea nel campo della sessualità contrappunta un movimento complesso che ha scosso dalle fondamenta le società occidentali a partire dalla seconda metà del XX secolo: sono stati messi in discussione la famiglia tradizionale e i ruoli all'interno di essa, la subordinazione della donna all'uomo, il legame tra sessualità e fecondità, l'univocità del modello eterosessuale, la naturalezza delle regole sessuali. Trasformazioni sociali ed economiche di portata epocale, sviluppi sconvolgenti delle scienze umane, soprattutto in psicologia, sociologia e antropologia culturale, straordinari progressi della medicina e della biologia nel campo del controllo della fecondità e della procreativa si sono potenziati a vicenda in un vorticoso circolo di cause ed effetti. Da questo crogiolo incandescente e magmatico sono scaturiti fenomeni dirompenti come la rivoluzione sessuale che, riconosciuta da Wilhelm Reich e teorizzata da Herbert Marcuse, esplose in tutta la sua virulenza negli anni Sessanta rivendicando il primato del desiderio e la libertà dell'eros. In questo contesto sono emerse le ondate successive del femminismo moderno, dapprima come lotta per l'uguaglianza e quindi come affermazione della differenza. In questa temperie, dagli anni Settanta ha preso forma e vigore il movimento gay e, più tardi, il movimento di omologazione delle sessualità e degli stili sessuali non conformi alle regole sotto l'acronimo LGBT (Lesbiche Gay Bisessuali Transgender). In questa prospettiva la sessualità non avrebbe un senso fondamentale, anticipato e dato con la natura della persona, ma può essere compresa secondo direzioni di senso plurime, fa le quali emergono le dimensioni ludiche, erotiche, creative e affettive.

Tre elementi mi sembrano fondamentali per caratterizzare un clima ideale che si presenta, peraltro, variegato e non unitario:

– il primo è l'affermazione che non si dà mai una sessualità naturale perché la stessa comprensione che una società ha della sessualità e, di conseguenza, che un singolo può avere di se stesso come sessuato è frutto di una costruzione culturale;

– il secondo è che le regole delle relazioni sessuali e la disciplina dei corpi sono frutto di un controllo biopolitico e questo vale soprattutto per le donne e i cosiddetti «diversi»;

– il terzo elemento è la spinta a superare i condizionamenti sociali e culturali per poter vivere in libertà la propria sessualità, pulsioni e desideri: se, infatti, la sessualità è costruita, essa può anche essere decostruita e riletta secondo i progetti delle persone.

La sessualità è, dunque, aperta ad accogliere più sensi, eleggibili e gerarchizzabili dall'individuo all'interno delle sue scelte di vita: le opzioni sessuali non sono vincolate a canoni rigidi e a condizioni previe di autenticità, ma la loro autenticità deriva dall'autonomia progettuale del singolo.

L'ideologia *gender* che imperversa con crescente successo in Occidente e viene imposta, in modo subdolo o anche ricattatorio a livello planetario, convoglia decenni di fermenti e di ricerca in un modello antropologico alternativo a quello tradizionale e, in sostanza, alternativo a quello elaborato dall'antropologia cristiana contemporanea.<sup>6</sup> L'ideologia *gender* rappresenta l'esito estremo di una grande sfida antropologica che, nella comprensione della sessualità umana, oppone la natura alla cultura, l'oggettività alla soggettività, il corpo alla coscienza. Una sintesi estrema dell'ideologia *gender*, condotta alle sue paradossali conseguenze, si può trovare in un testo emblematico della Judith Butler esponente del femminismo tardo moderno. In esso non solo si afferma l'indole costruttivista del genere, ma anche l'indipendenza della coscienza dal corpo sessuato:

Il genere è una costruzione culturale. Di conseguenza non è né il risultato causale del sesso, né è tanto apparentemente fisso come lo è il sesso [...]. Quando lo *status* costruito del genere viene teorizzato come del tutto indipendente dal sesso, il genere stesso diviene un artificio fluttuante, con la conseguenza che *uomo* e *maschile* possono significare tanto facilmente un

<sup>6</sup> Una presentazione sintetica in M.P. FAGGIONI, *L'ideologia del «gender». Sfida all'antropologia e all'etica cristiana*, in «Antoniano» 90 (2/2015) 385-401. Fra gli interventi critici contro gli eccessi dell'ideologia del genere, segnaliamo G. KUBY, *Gender Revolution. Il relativismo in azione*, Cantagalli, Siena 2008; D. O'LEARY, *Maschi o femmine? La guerra del genere*, Rubbettino, Soveria M. (CS) 2006; L. PALAZZANI, *Sex/gender gli equivoci dell'uguaglianza*, Giappichelli, Torino 2011; M.A. PEETERS, *Il gender. Una questione politica e culturale*, San Paolo, Cinisello B (MI) 2014. Più aperti ad accogliere alcuni aspetti della teoria del *gender* G. CALTAGIRONE - C. MILITELLO (edd.), *L'identità di genere. Pensare la differenza tra scienza, filosofia e teologia*, EDB, Bologna 2015; A. FUMAGALLI, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2017<sup>4</sup>.

corpo femminile quanto uno maschile, e *donna* e *femminile* tanto facilmente un corpo maschile quanto uno femminile.<sup>7</sup>

Non bisogna, perciò, privilegiare un'identità a scapito delle altre, né bisogna rovesciare i rapporti di forza fra le identità, ma piuttosto bisogna dare libera cittadinanza alle identità e agli stili sessuali finora delegittimati. Questo progetto viene efficacemente sintetizzato da Adriana Cavarero:

La struttura, insomma, deve essere continuamente destrutturata: mediante una proliferazione inarrestabile di posizionamenti simbolici che apra lo spazio per una democrazia radicale dove nessuna identità sia più fissa e, quindi, normale, normativa, egemone.<sup>8</sup>

Non possiamo negare che aver rivelato le connessioni intime fra sessualità e società sia uno degli apporti più significativi e fecondi delle scienze umane moderne anche alla teologia. Le letture costruttiviste, se sono spogliate dalla sopravvalutazione esclusiva dell'elemento culturale e sono integrate in un contesto antropologico più articolato, possono arricchire positivamente la nostra visione della sessualità umana. La sessualità investe integralmente la persona nella sua complessa stratificazione ontologica e se, da un lato, la radica nel mondo della natura, dall'altra l'immerge nel mondo della cultura, così che non si dà mai nell'uomo e nella donna alcun momento concreto che sia puramente natura e che non sia insieme anche cultura. L'essere umano è un essere eminentemente simbolico e la cultura segna la comprensione e l'espressione della sessualità, anche se per l'antropologia cristiana, a motivo della complessa ontologia della persona, essa non è ridicibile a semplice costruzione culturale. La condizione sessuata è sempre vissuta-interpretata-progettata dal soggetto alla luce di un *sensu* che rimanda all'*imago* creaturale; tale *sensu* è anticipato come «non detto» nelle strutture corporee, ma non si esaurisce in esse e deve essere decifrato, elaborato e vissuto attraverso i linguaggi, i segni e le strutture della cultura.

Non sarebbe conforme alla genuina dottrina cattolica affermare che la sessualità umana è una realtà precipuamente biologica – come nel fervore della polemica qualcuno tenderebbe a fare – perché le dimensioni sogget-

<sup>7</sup> J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990, 6 (tr. it. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013).

<sup>8</sup> F. RESTAINO - A. CAVARERO, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 2002, 157.

tive e culturali svolgono un ruolo essenziale nel definire la concreta realtà sessuale di ciascuno. D'altra parte, per la visione olistica della persona propria dell'antropologia cristiana, le due fondamentali dimensioni della sessualità, come afferma efficacemente *Amoris laetitia*, «sesso biologico (*sex*) e ruolo socio-culturale del sesso (*gender*) si possono distinguere, ma non separare».<sup>9</sup> L'ideologia *gender*, invece, pensa di rispondere a tante domande e problematiche emergenti nella vita sessuale negando la differenza e la reciprocità di uomo e di donna, la destinazione della sessualità alla comunione del matrimonio, il legame fra sessualità e trasmissione della vita, la normatività ideale della relazione eterosessuale e, in ultima analisi, l'intima correlazione fra corpo e psiche, fra exteriorità e interiorità della persona. Domande giuste, risposte sbagliate.

Il banco di prova dei due modelli antropologici – quello dell'ideologia *gender* e quello della riflessione teologica – è dato da alcune delicate situazioni che del *gender* sono diventate quasi simbolo e bandiera: il transsessualismo e l'omosessualità.

### 3. Il transsessualismo

La coscienza di appartenere al genere maschile o femminile (identità di genere) costituisce un fattore fondamentale della nostra identità personale e, quindi, del nostro equilibrio e benessere psichico. Esiste un insieme di situazioni caratterizzate dalla discrepanza fra sesso biologico e identità di genere che il DSM-5 – l'autorevole *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* dell'*American Psychiatric Association* – raccoglie nella categoria nosografica di «disforia di genere».<sup>10</sup> Questa può presentarsi come semplice disagio per il proprio sesso biologico accompagnato dal desiderio più o meno forte di essere considerati come membri del sesso opposto, ma, nelle forme più gravi, indicate nel linguaggio comune come «transsessualismo», si sviluppa la persuasione di appartenere a un genere discrepante rispetto al sesso corporeo e si percepisce il corpo come estraneo alla propria identità. Nel transessuale il disagio può diventare così insostenibile da spingerlo a

<sup>9</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016) (AL), n. 56.

<sup>10</sup> Per un approfondimento, cf. M.P. FAGGIONI, *Transsessualismo*, in E. SGRECCIA - A. TARANTINO (dir.), *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, vol. XII: *Tecniche di fecondazione artificiale - Zigote*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli - Roma 2017, 260-275.

modificare, con interventi medici e chirurgici, il proprio aspetto, inclusi i genitali, per renderlo congruente con la propria autocoscienza. Gli interventi correttivi sono ordinariamente giustificati in nome del primato del sesso psichico rispetto al sesso fisico e della libertà del singolo rispetto alle determinazioni del sesso corporeo, in linea con le tesi fondamentali della teoria del *gender*.

Proprio intorno al primato dell'autocoscienza si è sviluppato fin dagli anni Settanta il dibattito teologico. La visione olistica della sessualità propria del personalismo porta a rifiutare una giustificazione degli interventi di correzione del sesso fenotipico fondata su teorie sessuologiche e antropologiche che identificano il sesso di una persona con la coscienza che si ha del proprio esistere sessuato. L'impossibilità di giustificare gli interventi di correzione del fenotipo in base al primato dell'autocoscienza e alla pretesa di poter manipolare il proprio corpo secondo i progetti arbitrari, non esclude, tuttavia, in modo assoluto la possibilità di giustificare l'intervento con argomenti riconducibili all'antropologia personalista. La sessualità della persona deriva dal concorso di molti fattori fisici e psichici i quali non devono essere contrapposti, ma colti nella loro armoniosa unità. Il problema del transessualismo sta appunto nella frattura che si viene a determinare tra interiorità ed esteriorità e nel profondo disagio che il soggetto percepisce per un corpo sessuato che non è vissuto come espressione del sé. Il desiderio del transessuale – se interpretato nella prospettiva del personalismo – evoca il bisogno di ricostituire l'armonia fra interiorità ed esteriorità, fra corpo e psiche, il bisogno, cioè, di ricomporre, per quanto è possibile, quell'armonia naturale che il soggetto non riesce a sperimentare. Quando la terapia psichiatrica abbia fallito e la condizione disforica della persona sia diventata disperata, fino all'orlo del suicidio, per evitare un grave danno altrimenti inevitabile, si può accettare la terapia correttiva. Si tratta, nella nostra interpretazione, di una forma di terapia palliativa che, senza risolvere la radice psichica della discrepanza fra identità di genere e corpo, ne attenua, coprendoli con un *pallium* pietoso, i sintomi più devastanti e permette al transessuale di conseguire un certo equilibrio psichico.

Se il bene della persona transessuale può condurre a giustificare in casi molto precisi gli interventi del cosiddetto «cambiamento di sesso», questo non significa che si acceda *toto pectore* alle tesi del *gender*. Al transessuale operato la legge concede in molti paesi la riassegnazione anagrafica come

maschio o come femmina con tutti i diritti relativi, incluso il diritto di sposarsi nel nuovo sesso e di adottare bambini. Sottesa a questa legislazione sta una visione indebolita del matrimonio naturale e uno scollamento fra convenzione giuridica e realtà oggettiva. Nella visione personalista del matrimonio, la naturale complementarità psicofisica del maschio e della femmina costituisce il presupposto per il costituirsi di una relazione di persone unica e totalizzante, la relazione sponsale. Nel matrimonio un uomo e una donna si impegnano a condividere le loro esistenze e diventano così *una caro, una persona coniugalis*. La questione di fondo è se il transessuale operato sia adeguatamente definito come partner potenziale per rapporto sponsale. I progressi della medicina fanno intravedere la possibilità di spingere la ricostruzione del nuovo sesso ai confini estremi della *mimesis*: le tecniche chirurgiche permettono, infatti, di praticare in via sperimentale o ipotizzare interventi come il trapianto di utero o il trapianto omoplastico di testicoli o di pene, proveniente da cadavere o da interventi speculari di correzione del fenotipo. La crioconservazione dei gameti, previa alla castrazione, può permettere di conservare una potenzialità procreativa. Partendo dall'idea che la sessualità umana non è una caratteristica solo fisica e psichica, ma riguarda le profondità dell'essere personale (essenzialismo sessuale), si intuisce che neppure l'operazione più perfetta realizza un compiuto mutamento di sesso. Il transessuale operato resterebbe, per così dire, troppo insufficientemente definito come maschio o come femmina per poter soddisfare la *qualitas heterosexualis*, l'alterità sessuale, del matrimonio naturale.

Il primato dell'autocoscienza nel definire l'appartenenza sessuale sta portando a esiti ancora più sconcertanti. Fino a oggi i paesi che ammettevano la modifica del sesso anagrafico nel caso dei disturbi dell'identità di genere, chiedevano la correzione chirurgica del fenotipo, in ossequio all'idea tradizionale che il fenotipo – anche se ricostruito – è indicativo del sesso di una persona. Nel variegato universo delle disforie si va definendo un gruppo di soggetti che desiderano vivere in modo permanente un ruolo sociale opposto al proprio sesso biologico, vestendo abiti e modificando l'aspetto esterno in modo corrispondente, ma senza il bisogno di modificare i genitali. La giurisprudenza di molti paesi si sta muovendo per la modifica del sesso anagrafico anche mantenendo i genitali del sesso biologico. In Italia, per esempio, dopo alcune sentenze dei tribunali civili, nel 2015 la

Corte di cassazione ha confermato questo orientamento giurisprudenziale riconoscendo un rilievo preminente, nell'ambito dei diritti della persona, al diritto di autodeterminazione in rapporto all'identità di genere. Il presupposto teorico è lo sganciamento dell'appartenenza di genere dalle strutture corporee per agganciarla esclusivamente all'autocoscienza.

Prese le distanze da queste derive inaccettabili, resta la sfida pastorale di come accogliere e integrare nella comunità cristiana i *transgender* credenti, operati o in via di transizione: vita sacramentale, svolgimento di servizi liturgici e caritativi, ruolo di padrino e madrina nel battesimo e nella cresima, catechesi comunitaria per i bambini disforici, partecipazione all'associazione di adolescenti in cerca d'identità. Dobbiamo ancora trovare risposte che rispettino la verità e la carità, ma non possiamo dimenticare che l'*imago Dei* splende misteriosamente anche in queste situazioni di confine, come risplende la gloria di Dio misericordioso nel Cristo crocifisso.

#### 4. L'omosessualità: una nuova prospettiva?

L'atteggiamento estremamente negativo della cultura giudaica verso i rapporti omogenitali, continuò nel Nuovo Testamento e diventò paradigmatico per la Chiesa.<sup>11</sup> La tolleranza per alcune forme di omogenitalità, tipica del mondo greco-romano, non trovò spazio nell'*ethos* cristiano e i tentativi di dimostrare il contrario da parte della storiografia gay non convincono. Certo è che la grande patristica a partire dalle sue massime autorità, quali sant'Agostino, in Occidente, e san Giovanni Crisostomo, in Oriente, condanna con toni inequivocabili il vizio sodomitico. Tale atteggiamento negativo proseguì per tutto il Medio Evo e si rafforzò con san Pier Damiani che, nel contesto del movimento di riforma dell'XI secolo, scrisse un capitolo fondamentale contro la sodomia nel suo *Liber Gomorrhianus*.<sup>12</sup> Con l'inizio dell'età moderna e la crescita esponenziale nelle città della sodomia, si assistette per la prima volta a una repressione e persecuzione organizzata dei sodomiti, accusati – così si legge in una famosa bolla di san Pio V – d'esser causa di ogni male nel mondo. L'individuazione ottocentesca del pederasta

<sup>11</sup> Un visione documentata e affidabile del pensiero cattolico in L. MELINA - S. BELARDINELLI (edd.), *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico: studio interdisciplinare*, Cantagalli - LEV, Siena - Città del Vaticano 2012.

<sup>12</sup> Cf. SAN PIER DAMIANI, *Liber Gomorrhianus*, Edizioni Fiducia, Roma 2015 (or. 1049 ca.) (*ndr*).



come tipo umano degenerato e la classificazione dell'omosessualità fra le perversioni operata dalla psicologia all'inizio del Novecento sembrarono confermare, sul versante scientifico, la natura moralmente disordinata dei comportamenti omosessuali.

Con l'affermarsi del nuovo paradigma di antropologia sessuale nella seconda metà del XX secolo, l'atteggiamento della cultura secolare verso il fenomeno omosessuale ha subito un viraggio dalla condanna alla piena omologazione. Negli anni Settanta, in vasti ambiti della psichiatria, si fece strada l'idea che l'omosessualità non rappresenti una patologia psichica, ma solo una variante minoritaria dell'orientamento sessuale. Emblematica la vicenda statunitense. Nel 1973 l'*American Psychiatric Association* interrogò i suoi associati sull'opportunità di eliminare l'omosessualità dal novero dei disordini mentali. Su diecimila votanti, il 58% si dichiarò propenso a non considerare più l'omosessualità una malattia psichiatrica. Fu così che nella terza edizione del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, non appariva più l'omosessualità come categoria diagnostica a se stante. Il dibattito continuò negli anni successivi e si è focalizzato intorno ad alcune opere capitali, fra le quali *Omosessualità, una nuova prospettiva* di William H. Masters e Virginia E. Johnson.<sup>13</sup> In questo classico si afferma che nel comportamento sessuale è impossibile stabilire ciò che è normale e ciò che è deviato: essendo infatti i dinamismi biologici e psichici dell'uomo plastici e aperti a diverse possibilità di espressione, l'ambivalenza sessuale rappresenta l'ideale sia nel rapporto sia nella struttura della persona.

Non sono mancati teologi cattolici che si sono ispirati a queste nuove prospettive con esiti che si allontanavano dall'insegnamento tradizionale. Alcuni, come Charles E. Curran, affermavano che una relazione stabile rappresenti per questi soggetti l'unica modalità ragionevolmente proponibile per attuare il loro legittimo bisogno di comunione.<sup>14</sup> Altri, spingendosi ancora più oltre, sono arrivati a porre esattamente sullo stesso piano le relazioni etero e omosessuali. Esempari di questo atteggiamento sono le affermazioni di un discusso studio commissionato dall'Associazione dei teologi americani:

<sup>13</sup> Cf. W.H. MASTERS - V.E. JOHNSON, *Omosessualità. Una nuova prospettiva*, Feltrinelli, Milano 1980

<sup>14</sup> C. CURRAN, *Homosexuality and Moral Theology, Methodological and Substantive Considerations*, in «The Thomist» 35 (1971) 447-481.

Gli omosessuali hanno gli stessi diritti all'amore, all'intimità e alle relazioni degli eterosessuali. Come loro essi devono realizzare gli stessi ideali nelle loro relazioni, cioè la creatività e l'integrazione. Le norme che regolano la moralità dell'attività omosessuale sono le stesse che regolano qualsiasi attività sessuale, e le norme che regolano l'attività sessuale sono quelle che regolano tutta l'attività etica dell'uomo.<sup>15</sup>

In tempi più vicini si è sviluppata, collegata con la teologia della liberazione e con la teologia femminista, una vera e propria *teologia queer*.<sup>16</sup> Esponente di spicco ne è la teologa argentina Marcella Althaus-Reid, da poco scomparsa, secondo la quale la teologia della liberazione latinoamericana non è stata fedele ai suoi assunti, non avendo messo a fuoco l'urgenza di liberare da oppressione e discriminazione le persone gay, lesbiche, bisessuali e trans gender.<sup>17</sup>

In risposta alle sfide del nostro tempo e alle proposte avanzate da alcuni teologi e pastoralisti, il magistero postconciliare è intervenuto più volte sul tema dell'omosessualità senza distaccarsi, dal punto di vista del giudizio oggettivo, dall'atteggiamento negativo della tradizione, ma tenendo conto sia dei dati provenienti dalle scienze umane, sia della riflessione teologica contemporanea, sia di un generale atteggiamento di benignità.<sup>18</sup> Importante la distinzione introdotta fra atti omogenitali e orientamento omosessuale.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> *Human sexuality. New Directions in American Catholic Thought*, Paulist Press, New York - Paramus - Toronto 1977 (tr. it. *La sessualità umana. Nuovi orientamenti del pensiero cattolico americano*, Queriniana, Brescia 1978, 161). La Congregazione per la dottrina della fede ha riprovato l'impostazione del volume e in particolare il tentativo di sostituire «fine procreativo e unitivo» con «fine creativo e integrativo» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Letter *The book «Human sexuality»* [July 13, 1979], in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 6, EDB, Bologna 1980, 1705-1721, in particolare 1715- 1721).

<sup>16</sup> Il primo uso del termine *queer* («strano», «ambiguo») per riferirsi alla teoria gay e lesbica è dovuto, in ambito secolare, a Teresa De Lauretis durante un convegno nel 1990, cf. T. DE LAURETIS, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999, 104-106.

<sup>17</sup> M. ALTHAUS-REID, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Theology and Politics*, Routledge, New York 2000.

<sup>18</sup> Gli interventi più rilevanti: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona humana*, 8; ID., Lettera *La cura pastorale delle persone omosessuali* (1 ottobre 1986); ID., *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali* (3 giugno 2003). Per una sintesi cf. CCC 2357-2359.

<sup>19</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona humana*, 8: «Questo giudizio della Scrittura non permette di concludere che tutti coloro che soffrono di questa anomalia ne siano personalmente responsabili»; ID., Lettera *La cura pastorale*, 3: «Occorre [...] precisare che la particolare inclinazione della persona omosessuale, benché non sia in sé peccato, co-

Gli atti omogenitali da chiunque siano posti e in qualsiasi contesto sono giudicati intrinsecamente cattivi: essi sono «uno di quegli oggetti dell'atto umano che si configurano come non ordinabili a Dio, perché contraddicono radicalmente il bene della persona, fatta a sua immagine». <sup>20</sup> L'orientamento omosessuale, distinto dagli atti omogenitali, è invece incolpevole, ancorché oggettivamente disordinato rispetto al paradigma eterosessuale: c'è largo consenso, infatti, sull'idea che l'orientamento omosessuale non derivi da una scelta e neppure da un'abitudine conseguente il ripetersi di atti omogenitali, ma sia profondamente radicato nella persona fin da primi anni di vita, se non addirittura prima della nascita. Essere omosessuali, insomma, non è peccato, anche se l'orientamento omosessuale inclina a compiere atti sessuali che non sono conformi all'ideale etico cristiano. L'assoluzione morale della condizione omosessuale e dell'orientamento erotico che ne deriva non risolve, tuttavia, la questione della vita affettiva e sessuale degli omosessuali che si vedono preclusa ogni possibilità di intimità sessuale legittima e che sono, pertanto, invitati alla continenza perpetua.

Un aspetto di novità nel magistero è l'apertura a riconoscere i diritti delle persone omosessuali e l'impegno a contrastare, dentro e fuori la Chiesa, discriminazioni ingiuste e trattamenti vessatori. Esistono diritti legittimi delle persone omosessuali, per esempio in campo patrimoniale, abitativo o lavorativo e ne deve essere garantita la fruizione. Altre istanze rivendicate dai gruppi omosessuali vengono ritenute dal magistero irrricevibili e fra queste il tema più scottante è la legalizzazione delle «unioni omosessuali» con effetti giuridici analoghi a quelli del matrimonio. Per la sensibilità cattolica questo resta un nodo antropologico ed etico insormontabile perché rimanda al progetto originario sull'amore umano. <sup>21</sup> Può un affetto omosessuale essere assimilato, almeno analogicamente, a un affetto coniugale? E, di conseguenza, può mai un atto omogenitale essere assunto e valorizzato al pari delle manifestazioni dell'amore coniugale?

Nella visione cristiana la sessualità è il linguaggio della comunione e dell'apertura all'alterità. Per costituire una relazione totalizzante come il

stituisce tuttavia una tendenza più o meno forte, verso un comportamento intrinsecamente cattivo dal punto di vista morale».

<sup>20</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), n. 80.

<sup>21</sup> Si veda M.P. FAGGIONI, *Famiglie e unioni omosessuali. Quale accoglienza?*, in «Crede-reOggi» 35 (5/2015) n. 209, 67-84. Cf. anche la monografia *Persone omosessuali*, in «Crede-reOggi» 21 (2/2000) n. 116.

matrimonio non basta, però, aprirsi semplicemente a un'altra persona, prescindendo dal suo sesso, come nella relazione amicale: soltanto una donna, pertanto, può costituire la piena alterità per un uomo e viceversa. Qui sta il limite intrinseco dell'omosessualità: nella relazione omosessuale la persona non esce dal cerchio del sé per autotranscendersi e incontrare l'altro-da-sé. Non basta ovviamente essere eterosessuali per realizzare automaticamente una comunione totale con l'alterità, ma alla relazione omosessuale manca la possibilità stessa di diventare pienamente sponsale, così che anche la relazione omosessuale più intensa e significativa resta imperfetta rispetto all'ideale della coppia coniugale. In tale contesto l'unione sessuale, non potendo esprimere una comunione sponsale, totale e reciproca, si presenta in modo insuperabile come linguaggio ambiguo. Per questo il magistero postconciliare ha più volte affermato che non si dà alcuna analogia fra una coppia coniugale e una coppia omosessuale.

Già nel 1986 la lettera *La cura pastorale delle persone omosessuali* parlava del tentativo in atto in alcune nazioni «di manipolare la Chiesa conquistandosi il sostegno, spesso in buona fede, dei suoi pastori» per cambiare la legislazione civile e far ammettere l'attività omosessuale come «equivalente, o almeno altrettanto accettabile quanto l'espressione sessuale dell'amore coniugale». <sup>22</sup> Su questo punto *Amoris laetitia*, accogliendo le conclusioni del Sinodo, ha ribadito che «non esiste fondamento alcuno per assimilare o stabilire analogie, neppure remote, tra le unioni omosessuali e il disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia» (AL 251). <sup>23</sup> L'Esortazione continua, denunciando che è «inaccettabile che le Chiese subiscano delle pressioni in questa materia e che gli organismi internazionali condizionino gli aiuti finanziari ai Paesi poveri all'introduzione di leggi che istituiscano il “matrimonio” fra persone dello stesso sesso» (AL 251).

Ferma restando l'esclusione di vincoli di natura anche solo analogicamente matrimoniale fra omosessuali, ci sembra ragionevole tenere una posizione più duttile verso alcuni diritti delle persone che vivono un legame esistenziale profondo. Ci sono situazioni nelle quali la parola di un compagno/a omosessuale, per esempio, può essere più espressiva della volontà

<sup>22</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *La cura pastorale*, 9.

<sup>23</sup> Cf. SINODO DEI VESCOVI, XIV Assemblea generale ordinaria *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo. Relazione finale* (24 ottobre 2015), n. 76; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Considerazioni circa i progetti*, 4.

di un soggetto che non quella di un consanguineo, come nel caso di una decisione medica per un paziente privo di conoscenza. Ci sono aspetti patrimoniali che devono essere regolati con equità, come l'eredità di una casa acquistata con i comuni sforzi di una coppia omosessuale o come la reversibilità della pensione per un compagno/a che si è preso cura per anni del compagno/a infermo. Potrebbe essere opportuno, insomma, per l'ordine sociale e la giustizia riconoscere una qualche rilevanza giuridica alla coppia omosessuale stabile, anche se questo non può portare al cosiddetto «matrimonio omosessuale» ovvero all'equivalente omosessuale del matrimonio, né dovrebbe essere fatto a scapito delle famiglie naturali. Nelle *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni omosessuali* si affermava che «costituisce una grave ingiustizia sacrificare il bene comune e il retto diritto di famiglia allo scopo di ottenere dei beni che possono e debbono essere garantiti per vie non nocive per la generalità del corpo sociale».<sup>24</sup>

Un aspetto controverso del dibattito pubblico è quello dell'ammissione delle coppie omosessuali legalizzate all'adozione di bambini, tanto nella forma dell'adozione del figlio naturale di uno dei due membri della coppia (*stepchild adoption*), sia nella forma dell'adozione di bimbo estraneo alla coppia. La mancanza di fecondità della relazione omosessuale è una conseguenza della mancanza di differenza sessuale, ed è segno, a ben guardare, della radicale incompiutezza della coppia omosessuale rispetto alla coppia coniugale. Nella coppia eterosessuale l'impossibilità fisica di generare ha un significato ben diverso che nella coppia omosessuale perché, anche se l'amore coniugale non riesce a incarnarsi concretamente nel figlio per un qualche ostacolo accidentale, tuttavia esso mantiene integra la sua apertura ad accogliere la vita: l'adozione del figlio permette alla coppia sterile di esprimere l'intrinseca fecondità del suo amore come capacità di accogliere una nuova vita. Nei membri di una coppia omosessuale, invece, non è anticipata l'apertura alla vita che è intrinseca all'amore coniugale. Per questo si teme che un bimbo eventualmente adottato – come è permesso in alcune legislazioni – non trovi nella coppia omosessuale il contesto antropologico di cui egli ha bisogno per uno sviluppo psicoaffettivo armonioso e sano.

<sup>24</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Considerazioni circa i progetti*. Cf. anche PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, Documento *Famiglia, matrimonio e «unioni di fatto»* (26 luglio 2000), n. 23.

Il tema è molto controverso sia per la non univocità e incompletezza di dati empirici fin qui raccolti sia per l'impostazione del problema che si è ormai diffusa nella cultura giuridica secolare che tende a privilegiare più il diritto degli adulti ad adottare che non il miglior interesse del minore. La possibilità di adozione e la presenza di bambini affidati a coppie omosessuali solleva delicati problemi psicologici e pastorali che la Chiesa dovrà affrontare con coraggio e sapienza nei prossimi decenni senza venir meno al dovere di cura e di accoglienza per i piccoli.

### 5. Aperture pastorali nel dibattito sinodale

Il Sinodo straordinario sulla famiglia del 2014, ha trattato il tema dell'omosessualità e il dialogo è stato aperto e sincero anche se è parsa subito evidente la diversa sensibilità di vaste aree dell'episcopato mondiale. Rispetto alla *Relazione finale*, la *Relazione dopo la discussione* presentata dal card. Pééter Erdő come sintesi dei lavori della prima settimana del Sinodo, aveva un respiro pastorale più audace e si proponeva di aprire la strada a un progresso del magistero precedente: se, infatti, il magistero postconciliare aveva abbandonato i toni punitivi della tradizione, pur mantenendo una condanna ferma e indistinta delle diverse declinazioni dell'omosessualità, la *Relazione dopo la discussione* cercava di cogliere gli elementi positivi che può contenere una relazione omoaffettiva. La *Relazione* recava, a proposito della questione omosessuale, il titolo emblematico: *Accogliere le persone omosessuali* (nn. 50-52). Vi si affermava che «le persone omosessuali hanno doti e qualità da offrire alla comunità cristiana» e si chiedeva:

Siamo in grado di accogliere queste persone, garantendo loro uno spazio di fraternità nelle nostre comunità? Spesso esse desiderano incontrare una Chiesa che sia casa accogliente per loro. Le nostre comunità sono in grado di esserlo accettando e valutando il loro orientamento sessuale senza compromettere la dottrina cattolica su famiglia e matrimonio?<sup>25</sup>

Sono domande importanti che provocano la capacità della comunità cristiana di accogliere fedeli di orientamento e sensibilità omosessuale valorizzandone le qualità personali, consci che non possiamo identificare una

<sup>25</sup> SINODO DEI VESCOVI, III Assemblea generale straordinaria *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. Relazione dopo la discussione* (13 ottobre 2014), n. 50.

persona con la direzione del suo desiderio erotico e né possiamo far scomparire i valori e i talenti di una persona dietro il suo orientamento sessuale, per quanto non rispondente alla regola antropologica.

Il numero seguente della *Relazione* traeva le conseguenze di questa prospettiva perché «la questione omosessuale – si diceva – ci interpella in una seria riflessione su come elaborare cammini realistici di crescita affettiva e di maturità umana ed evangelica».<sup>26</sup> Infine, dava voce a un'apertura molto innovativa:

Senza negare le problematiche morali connesse alle unioni omosessuali, si prende atto che vi sono casi in cui il mutuo sostegno fino al sacrificio costituisce un appoggio prezioso per la vita dei *partners*.<sup>27</sup>

Sarebbe ben difficile sostenere la conciliabilità di una pratica omogenitale con il paradigma di antropologia ed etica sessuale cattolica, ma sarebbe ingiusto non apprezzare quanto di buono una relazione basata su un affetto omosessuale potrebbe talora esprimere: se due persone, all'interno della relazione amicale intima e a motivo di questa relazione giungono ad attuare valori umanamente significativi, come la lealtà, la condivisione, la tenerezza, l'ascolto, l'aiuto, il servizio fino al sacrificio, com'è possibile negare che quella relazione, nonostante tutto, possa produrre per grazia di Dio del bene?

Non si tratta, quindi, soltanto della doverosa distinzione fra errore ed errante, né della misericordiosa accoglienza di un peccatore incamminato in un graduale percorso di conversione, ma del tentativo di guardare senza pregiudizi a una situazione esistenziale conturbante, che però sarebbe ingiusto giudicare *a priori* assolutamente incapace di inverare valori umani e cristiani. Queste aperture per un'accoglienza positiva delle persone omosessuali e delle loro qualità e di valorizzazione di aspetti di una relazione omosessuale hanno suscitato comprensibili perplessità e riserve nei gruppi di discussione sinodali e, alla fine, non sono state accolte nella *Relazione finale* tanto del 2014 quanto in quella del 2015. *Amoris laetitia* si limita a sottolineare la dignità di ogni persona «indipendentemente dall'orientamento sessuale», l'impegno a evitare «ogni marchio di ingiusta discriminazione» e «ogni forma di aggressione e violenza», l'assicurazione di rispettoso ac-

<sup>26</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 52.

compagnamento alle famiglie «affinché coloro che manifestano la tendenza omosessuale possano avere gli aiuti necessari per comprendere e realizzare pienamente la volontà di Dio nella loro vita» (AL 250).

Con queste sfide si confronta oggi la Chiesa e per questa e altre questioni scottanti ha bisogno di verità e di misericordia, di dialogo e di sapienza, tenendo fisso lo sguardo sull'ideale che riflette la gloria dell'*imago*, senza dimenticare che il fulgore della luce si è nascosto nella *kenosi* dell'incarnazione.

Una domanda ineludibile e ancora priva di risposte definitive è se siano possibili precisazioni e approfondimenti delle posizioni tradizionali cattoliche, che permettano di restare fedeli al paradigma cristiano dell'etica sessuale, e nello stesso tempo permettano forme di integrazione e di valorizzazione delle sessualità alternative più meno difformi dall'ideale.



## FENOMENO MIGRATORIO E CHIAMATA DEI FIGLI DI DIO ALLA RESPONSABILITÀ

ANTOINE M. ZACHARIE IGIRUKWAYO

PATH 17 (2018) 319-335

Una vasta letteratura di questi ultimi anni sviluppa la questione migratoria in varie prospettive e la Santa Sede non ha cessato di dedicarvi un'attenzione sostenuta.<sup>1</sup> La presente riflessione intende affrontare il tema dal luogo dove si pone la domanda e nel modo in cui si pone, fino a un'impostazione filiale dell'impegno morale richiesto dal complesso fenomeno migratorio. È proprio questo che intende riassumere il titolo formulato sopra. Con questo titolo, appunto, affrontiamo uno fra i temi più complessi e attuali per l'intera comunità cristiana chiamata a pensare e agire secondo la fede in un contesto in cui si alzano tante voci spesso contraddittorie sul tema.

Davanti a questa complessità, uno sguardo filiale orienta certamente nel miglior modo il discernimento cristiano. Perciò il nostro approccio del tema seguirà tre passi: 1) Accenno agli attuali approcci riduzionistici più diffusi del complesso fenomeno migratorio; 2) approccio razionale della tematica migratoria a partire dall'alterità; 3) appello dell'altro in quanto altro alla responsabilità di stampo filiale. Questo saggio sarà delimitato entro i confini del contesto italiano, anche se la percezione del fenomeno migratorio è generalmente sulla stessa linea d'interpretazione nella maggioranza dei popoli dell'emisfero nord del nostro pianeta.

<sup>1</sup> A partire da GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra* (15 maggio 1961) si vedano gli scritti dei Sommi Pontefici fino a oggi; cf. anche PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, Istruzione *Erga migrantes caritas Christi* (3 maggio 2004); le pubblicazioni dello «Scalabrini International Migration Institute» (SIMI) incorporato alla Pontificia Università Urbaniana e altri scritti di natura teologica.

## 1. Approcci più diffusi del complesso fenomeno migratorio

### 1.1. *Parlare del fenomeno migratorio serenamente: una sfida del nostro tempo*

Già solo parlare della questione migratoria oggi non lascia nessuno indifferente e affrontarla con la dovuta lucidità è diventata una sfida non del tutto facile da superare. Negli ultimi decenni, nonostante la diversità delle cause della mobilità di gran parte dei migranti, il tema delle migrazioni, in particolare, e la rappresentazione degli stranieri sui mezzi di comunicazione in genere, hanno finito per creare degli stereotipi riduzionistici e un immaginario che condiziona la percezione sociale della questione. L'analisi lessicologica dei giornali più letti sul territorio italiano rileva concetti come «immigrati», «extracomunitari», «clandestini», «stranieri», «profughi», «rifugiati»... Orbene l'uso dell'uno o dell'altro vocabolo non è equivalente. Sono concetti che dovrebbero essere circostanziati, tanto i loro rispettivi significati sono diversi.

Nonostante la differenza dei tipi di immigrati, con la diffusione delle immagini e il successo reale o immaginario di quelli che hanno potuto beneficiare delle opportunità offerte loro nei paesi sviluppati, questi ultimi continuano ad attirare i cittadini dei paesi poveri per i quali i paesi dell'Europa e dell'America del Nord rappresentano la terra dell'abbondanza. L'immaginario consistente nel mito del paese della cuccagna ha alimentato il desiderio ardente di immigrazione economica, a qualsiasi costo e senza le competenze professionali dovute. Così, oltre agli immigrati provenienti da alcuni paesi dell'Europa dell'Est, si è sommato in pochi decenni un movimento di numerosi immigrati decisi a raggiungere l'Europa per via terrestre o per il mare con sbarchi e naufragi che danno brivido. La mancanza di un quadro giuridico adeguato a gestire la situazione da ambedue le sponde del Mar Mediterraneo ha portato al fallimento delle misure approntate per controllare questo flusso sia per gli aspetti sociopolitici che per quelli umanitari.

### 1.2. *Altri flussi migratori, più sospetti e paura*

Un altro contesto di provenienza migratoria ha aggiunto nelle culture ospitanti più sospetti e paura verso l'insieme degli immigrati. Negli ultimi

decenni è avvenuta, ed è ancora in atto, una ricomposizione geopolitica movimentata in occasione dei ricorrenti conflitti in Medio Oriente, oltre alle ripercussioni dell'interminabile conflitto israelo-palestinese. Con la distruzione degli antichi equilibri andata di pari passo con la scomparsa dei tiranni, l'esplosione del fenomeno del terrorismo all'inizio del terzo millennio e la sua espansione nel Nord dell'Africa con *Al-Qā'ida nel Maghreb islamico* (AQMI) e la contemporanea scomparsa di Muammar Gheddafi in Libia, le dighe che in precedenza avevano contenuto il flusso migratorio sono crollate e si è aggiunta un'altra tipologia di immigrati. Essi giungono nei paesi ospitanti con una competenza professionale, e richiedono asilo politico. La tipologia migratoria delle persone arrivate in queste condizioni dai contesti islamici è ben diversa da quei soliti immigrati economici in ricerca del miglioramento delle loro condizioni e di quelle delle loro famiglie.

Tuttavia, nell'era dei conflitti che si nutrono di economia e politica, la minaccia più volte paventata nei riguardi di questa tipologia di immigrati è lo stravolgimento culturale dovuto alla prevedibile non integrazione dei nuovi arrivati nella cultura e nelle forme di convivenza civile dei paesi ospitanti. Samuel Phillips Huntington è giunto fino a predire lo «scontro di civiltà» che si sta disegnando surrettiziamente come il nuovo ordine mondiale in cui la matrice religiosa, soprattutto islamica, rimane molto rilevante con possibilità di diventare alveo di conflitti.<sup>2</sup> E tutto ciò accadeva prima dello scoppio delle violenze terroristiche avviate dagli attentati dell'11 settembre 2001. Chi analizza l'accaduto sotto l'influenza dello spavento provocato da questo dramma e della propaganda terroristica del fondamentalismo islamico successivo è propenso a dargli ragione. Questa sensazione ampiamente diffusa nelle civiltà occidentali aumenta ancor più il sentimento di estraneità degli immigrati percepiti come impermeabili ai valori delle nazioni ospitanti.

### 1.3. Diffidenza generalizzata

Per gran parte dell'opinione pubblica e della stampa italiana, non c'è tempo per le distinzioni tipologiche e per l'approfondimento dell'analisi delle situazioni. La pressione del gran numero degli immigrati registrati in

<sup>2</sup> Cf. S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, Garzanti, Milano 2001 (or. 1996).

pochi decenni,<sup>3</sup> che contrasta con il calo demografico locale, è diventata causa di un evidente panico generalizzato. Si è installato un sospetto ansioso duraturo nei confronti di ciò che riguarda l'occupazione del territorio e la perdita progressiva della coesione circa i valori che hanno forgiato la civiltà occidentale.<sup>4</sup> Un tale sospetto è stato aggravato dall'esperienza non sempre positiva del multiculturalismo sostenuto in alcune dinamiche anteriori di accoglienza degli stranieri.<sup>5</sup> A ciò si è associata la paura per la sottrazione di posti di lavoro in un contesto di incremento generalizzato della disoccupazione. E come se non bastasse, ha giocato un ruolo rilevante l'individuazione degli immigrati come origine dell'insicurezza, la risonanza nella cronaca nera<sup>6</sup> in delitti commessi da alcuni di loro. Di conseguenza crimini come lo spaccio della droga, le violenze sessuali, le rapine nelle ville e gli stupri vengono etnicizzati.<sup>7</sup>

L'impiego massiccio del criminogeno «clandestini» o in alternativa del più burocratico «irregolari» e dei sintagmi «immigrazione irregolare», «immigrazione clandestina» e «immigrazione illegale» è di per se una spia piuttosto evidente della criminalizzazione delle migrazioni, che, nella sua versione più estrema (la penalizzazione), ontologizza e cristallizza attraverso l'atto di nomina una condizione in realtà solamente temporanea

<sup>3</sup> Si vedano le cifre e le metafore corrispondenti, per esempio, in P. ORRÙ, *Il discorso sulle migrazioni nell'Italia contemporanea. Un'analisi linguistico-discorsiva sulla stampa (2000-2010)*, FrancoAngeli, Milano 2017, 53 e 64.

<sup>4</sup> Ai nostri giorni si è tornati a nutrire le paure con l'evocazione del «Piano Kalergi» che, rifacendosi al paneuropeismo postbellico di Richard Coudenhove-Kalergi (1894-1972), trascurerebbe gli interessi delle nazioni e dei popoli europei in favore di una realtà europea senza identità e valori definiti. Più recentemente ancora, di fronte al numero crescente degli immigrati considerato in contrapposizione con il calo demografico dei paesi europei, si è parlato della *Teoria della grande sostituzione etnica* sostenuta oggi dallo scrittore francese Renaud Camus e dai suoi seguaci, cf. R. CAMUS, *Uno spettro si aggira in Europa. Il suo nome è sostituzionismo*, in «Il tempo» del 21 aprile 2016.

<sup>5</sup> Cf. P. GOMARASCA, *Multiculturalismo o meticciato? Una falsa alternativa*, in C. VIGNA - E. BONAN (edd.), *Multiculturalismo e interculturalità*, Vita e Pensiero, Milano 2011, 217-231.

<sup>6</sup> «La cronaca nera ha assunto negli anni un indubbio valore di notiziabilità e sia la stampa sia la televisione hanno saputo trarne ampiamente vantaggio dal punto di vista commerciale. Permangono tuttora gli interrogativi sull'effettivo ruolo dei media nell'alimentare la paura e la sensazione di insicurezza nei cittadini attraverso la continua creazione di emergenze e la messa in rilievo dei casi particolarmente salienti», ORRÙ, *Il discorso sulle migrazioni*, 117.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, 97-130, 131-167.

degli individui (il passaggio o il soggiorno in uno stato estero), contribuendo a fomentare l'associazione automatica tra immigrazione e criminalità.<sup>8</sup>

Già soltanto da questi accenni, vediamo che ai concetti vengono aggiunte iperboli, metafore e metonimie come «invasione», «ondata di sbarchi», «strage di clandestini» in mare, «orrore» e «tragedia», «sommersione», «pericolo», «problema», «emergenza», ecc. Come ben ha dimostrato Alessandro dal Lago, tutti questi fattori hanno fatto sì che la stampa si sia lasciata andare a una retorica che ha istaurato una «tautologia della paura».<sup>9</sup>

#### 1.4. *Augurio di una ratio sociopolitica e morale*

Essendo il discorso una delle più importanti attività sociali che plasmano il senso e le interpretazioni del mondo, notiamo che la retorica che gira attorno a questi concetti traccia una frontiera tra il membro della comunità con il quale condivide l'identità e l'estraneo. Nella memoria e nell'immaginario sociale, l'uso vago di questi concetti installa progressivamente una categorizzazione dello straniero, marcata dal rifiuto e dall'esclusione. Generalmente gli immigrati sono considerati indesiderati e problematici e la loro stessa presenza è causa di conflitto:

Alla base di questa strategia si trova l'immagine dell'altro come «nemico», come «invasore», come colui che assedia il nostro territorio, insidia e violenta le nostre donne.<sup>10</sup>

Nonostante gli sforzi tendenti a stabilire delle linee guida per una valutazione obiettiva, professionale e benevolente nella trattazione della questione migratoria,<sup>11</sup> la strategia del rifiuto e dell'espulsione ha guadagnato sempre più consensi nell'opinione pubblica, nei mezzi di comunicazione e perfino negli attori istituzionali locali, nazionali ed europei.<sup>12</sup> Le misure

<sup>8</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>9</sup> Cf. A. DAL LAGO, *Tautologia della paura*, in «Rassegna Italiana di Sociologia» 30 (1/1999) 5-41.

<sup>10</sup> ORRÙ, *Il discorso sulle migrazioni*, 48.

<sup>11</sup> Si vedano – disponibili sul sito del Ministero dell'Interno –, tra l'altro, il *Manuale operativo per l'attivazione e la gestione di servizi di accoglienza integrata in favore di richiedenti e titolari di protezione internazionale e umanitaria*, elaborato, nel settembre 2015, dallo SPRAR («Sistema di protezione dei richiedenti asilo e rifugiati») e il rapporto su *Le iniziative di buona accoglienza e integrazione dei migranti in Italia. Modelli, strumenti e azioni* (2017).

<sup>12</sup> Cf. ORRÙ, *Il discorso sulle migrazioni*, 91-104.

legislative restrittive delle migrazioni si sono succedute senza riuscire però a regolare in maniera soddisfacente i flussi migratori, né a stabilire un piano di accoglienza equilibrata degli immigrati recenti. Il mondo attuale è ben lontano dal trovare una *ratio* sociopolitica ed etica applicata che possa scendere dai principi generali al concreto delle pratiche per un'ammissione degli immigrati secondo considerazioni di giustizia. Non è sufficiente l'affermazione dei principi generali come l'uguale dignità morale della persona alla mobilità o la precedenza degli individui sulla comunità. La questione dell'immigrazione, nella sua complessità sopra accennata, ha un impatto politico giacché riguarda «la convivenza in una società di pluralismo culturale originato o accresciuto dall'immigrazione».<sup>13</sup> Qualsiasi valutazione della situazione ha delle conseguenze sulla vita reale dei cittadini. La questione si rivela delicata da questo punto di vista, giacché i regolamenti internazionali non possono esercitare una costrizione normativa dell'ammissione degli immigrati fuori dalle convenzioni previamente firmate e ratificate dai singoli stati sovrani incaricati di garantire il bene comune delle rispettive popolazioni. Inoltre, compete allo stato regolare l'occupazione del territorio e l'assunzione dei lavoratori stranieri:

Dalla prospettiva dello Stato di destinazione, l'immigrazione appare come un fenomeno da regolamentare perché può comportare vari problemi: sotto il profilo demografico si può creare sovraffollamento; per quanto riguarda l'ordine pubblico si possono creare disordini sociali e aumento della criminalità; in economia gli immigrati rubano posti di lavoro ai cittadini, particolarmente ai meno abbienti, e deprimono il livello dei salari; si paventa sempre poi la possibilità che si creino stravolgimenti culturali, in particolare da parte di immigrati che provengono da paesi che non hanno le stesse tradizioni degli stati liberali, e più recentemente il pericolo di terrorismo.<sup>14</sup>

Questa dimensione politica s'intreccia inevitabilmente con quella morale nel definire esattamente quale tipo giustizia con valenza universale debba applicarsi nelle situazioni concrete di flusso migratorio su un territorio. Una *ratio* sociopolitica del fenomeno migratorio richiede anche

<sup>13</sup> G. BATTISTELLA (ed.), *Migrazioni questioni etiche*, Urbaniana University Press, Roma 2008, 8.

<sup>14</sup> Cf. G. BATTISTELLA, *Immigrazione tra libertà e controllo: una tensione perenne*, in ID., *Migrazioni questioni etiche*, 20-21.

previamente una determinazione del tipo di immigrati. Il tema migratorio è abbastanza serio e non può essere lasciato a denominazioni vaghe.

## **2. Approccio razionale alla tematica migratoria a partire dall'alterità**

### *2.1. Consentire alla fatica dell'intellezione etica del fenomeno migratorio*

Sebbene le risposte e le reazioni sopra accennate si situino più a livello sociale e politico, un sussulto morale pone la coscienza davanti a domande inderogabili. Sebbene i sentimenti causati dai flussi migratori siano legittimi, né il singolo uomo né le collettività devono soccombere alle sensazioni causate dagli eventi. Ciò non significa minimizzare l'esigenza degli equilibri sociali non sempre garantiti dalle mobilità migratorie. Ma siccome l'uomo è un essere ragionevole, approfondisce la comprensione di ciò che percepisce con la fatica dell'intellezione della realtà.

È proprio questo momento successivo che fa cogliere, nella domanda implicita nel comportamento dello straniero che chiede di essere riconosciuto come diverso, la questione della parità dell'umano che abbiamo totalmente in comune, senza cancellare minimamente le differenze. Orbene, come cogliere l'umano che ci accomuna quando ciò che configura l'identità dei singoli e dei popoli è diverso: la vita civile e morale, le forme giuridiche e religiose, le forme tecnologiche e artistiche? Basta pensare alla differenza evidenziata nell'incontro tra culture orientali, arabe e persiane mediorientali, africane, ecc. Eppure, la convivenza pacifica richiede il riconoscimento mutuo dell'altro diverso e la reciproca comprensione. È proprio a questo livello che gli umani sono chiamati a dispiegare un impegno razionale mediante la riflessione fino a raggiungere giudizi ponderati e asserzioni formulate secondo la verità oggettiva dell'umano celato nell'alterità. A partire da questa profondità di intellesione e di razionalità propriamente umane, ogni velleità di irrigidimento escludente sulla propria identità deve aprirsi all'inclusione dell'alterità; il che non vuole dire rinuncia alle radici proprie dell'umana singolarità individuale e particolarità culturale, bensì «osmosi costante tra "soggettività" e "oggettività" riconoscenti».<sup>15</sup> Da qui viene

<sup>15</sup> C. VIGNA, *Dal multiculturalismo all'interculturalità. La Regola d'oro*, in VIGNA - BONAN (edd.), *Multiculturalismo e interculturalità*, 5.

colto l'altro nella sua innegabile positività e così risulta avviato il processo di compatibilità tra visioni differenti, di interculturalità che arricchisce l'auto-coscienza strutturante l'identità originaria, di riconoscimento mutuo tra le culture. In questo modo si delinea la sfida morale fondamentale, quella di cogliere nell'incontro tra i diversi l'umano che ci accomuna. Di fronte a questa sfida, ecco come Carmelo Vigna descrive il compito corrispondente:

Se si riuscisse ad enuclearlo con sufficiente determinatezza, si avrebbe il dovuto rispetto [*sic*] della diversità culturale e la necessaria salvaguardia dell'identità del paese ospitante. In effetti questa è forse la sfida teorica principale dei nostri tempi: riuscire a dire che cosa accomuna gli esseri umani, in modo che i molti possano convenire.<sup>16</sup>

## 2.2. *Responsabilità morale secondo la regola d'oro e la prevalenza dell'alterità nell'auto-cognizione*

La sfida teorica razionale e quindi universalizzabile sopra accennata, richiama una responsabilità etica. Si tratta dell'auto-appropriazione dell'interpretazione adeguata alla situazione concreta dell'universale regola d'oro. Essa ha sempre determinato la norma della reciprocità interattiva sin dalle sapienze antiche. Nella formulazione evangelica, recita così: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge e i Profeti» (Mt 7,12). Ciò cambia totalmente il modo di porsi dinanzi alla questione migratoria perché l'altro trova il suo posto nell'intenzionalità della coscienza personale entro la ricerca di ciò che è umano; e la relazione soppianta la visione antagonistica dell'altro di fronte all'io che generava sospetto ed esclusione. Tocchiamo qui un nucleo duro difficile da capire se ci soffermiamo semplicemente sulle predisposizioni antropologiche. Il lasciar posto all'altro nell'intenzionalità della coscienza personale richiede un grado di reciprocità che prende lo spunto non dalla particolarità culturale o religiosa spesso escludente, bensì dalla ricerca del senso dell'umano che non siamo noi ad attribuirci. Esso ci viene dato perché ci precede e ci eccede. È dato all'uomo e nello stesso tempo sfugge dall'uomo e non può in nessun modo essere afferrato totalmente dall'uomo, sempre tentato di rimettersi al centro, rimettere la sua cultura particolare al centro,

<sup>16</sup> *Ibid.*, 8.



e perfino rimettere la propria religione al centro, in modo esclusivista. Ora, il richiamo alla centralità dell'altro riconosciuto in quanto tale lo troviamo indicato dalla fede cristiana, che pone all'origine e al traguardo Dio principio fondante dell'umano, nelle sue relazioni sussistenti di Padre, Figlio e Spirito Santo.

### 2.3. *L'alterità nella dinamica antropologico-morale*

Ovviamente qui il rischio è di sentir dire ai non credenti, che hanno fatto del laicismo una religione, che l'aggancio dell'umano al divino dipende dall'eteronomia sostenuta dalle religioni. Ovviamente dalla fede accogliamo il dono dell'alterità a partire dall'Alterità assoluta che è Dio. Tuttavia, l'esistenza umana stessa ne dà segni inequivocabili. A partire dall'esperienza dei bambini, Antonio Freddi ha dimostrato che dal punto di vista morale, non è la singolarità che costituisce l'unità di percezione iniziale, bensì la dualità relazionale che giunge all'auto-individuazione al termine del processo cognitivo che passa per l'attività della relazione, l'altro con cui si è in relazione, poi il ritorno su se stessi. Il se stessi ha bisogno del confronto con chi ci sta di fronte per scoprirsi e scoprire il proprio posto nel mondo. È l'esperienza del bambino che si coglie dal rapporto con la propria mamma.

La sequenza ontologico-cognitiva di base che porta a riconoscere se stessi parrebbe quindi essere la seguente: innanzitutto viene colta o percepita la relazione e l'attività ad essa collegata; successivamente si manifesta l'altro e la sua necessità ai fini della relazione; infine avviene il ritorno su se stessi, individuati come senzienti e relazionanti.<sup>17</sup>

Il bambino accede allo stupore suscitato dalla novità nella relazione. La conoscenza degli altri, la conoscenza del mondo e la conoscenza di sé sono inquadrati in un movimento di triangolazione, una specie di dialettica circolare in cui il soggettivo, l'intersoggettivo e l'oggettivo s'incrociano.<sup>18</sup> Su questo dinamismo strutturante si aggancerà il dispiegamento della virtualità della parola – essenzialmente umana – che favorisce la ricerca di una

<sup>17</sup> A. FREDDI, *Individualità dall'alterità e dal movimento. Un suggerimento dal mondo infantile*, in G. CANOBBIO (ed.), *Per una città interculturale e interreligiosa*, Morcelliana, Brescia 2016, 66.

<sup>18</sup> Cf. D. DAVIDSON, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

comprensione reciproca, il processo verso l'intesa tra uomini e popoli sui fini da raggiungere, e dunque sul senso comune (direzione e significato) da ricercare nell'esistenza. In questo modo la piattaforma antropologica e morale di congiunzione tra alterità, diversità e identità risulta posta fin dalla prima infanzia; ed è compito di tutte le mediazioni della crescita di favorire la sua realizzazione anziché la sua inibizione, perché nell'infanzia si trovano pure germi di ripiegamento su se stessi. Il bisogno dell'altro e lo slancio verso di lui è dunque connaturale all'uomo. Esso predispone alla reciproca disposizione per l'altro e gli altri, al desiderio di donarsi agli altri e di essere accolto da altri, all'uscita dalla tentazione dell'auto-referenzialità. Da questa predisposizione prende avvio l'apertura alla sfera della diversità e dell'alterità nella quale sono possibili l'intercomunicazione e la condivisione nei grandi spazi sociali. Si apre così la possibilità di convergenza delle diversità richieste dall'alterità nella ricerca dell'unità di senso, ben diversa del circolo serrato della chiusura su posizioni identitarie rigide che risultano alla lunga essere un'immedesimazione mortifera. È praticamente l'attuazione della condizione del Figlio la cui caratteristica per l'esistenza è l'azione di essere rivolto a Dio.<sup>19</sup> Detto in altre parole, il dispiegamento della sua filialità dipende da questa auto-comprensione nella relazione costitutiva. E ciò viene esplicitato appunto nell'atteggiamento degli uomini verso il forestiero quando si mettono davanti all'Alterità assoluta e fondata per eccellenza.

### 3. Chiamata dei figli di Dio alla responsabilità

Abbiamo seguito fin qui il metodo induttivo, partendo da dove la questione dell'immigrazione viene posta e la maniera in cui viene intesa in gran parte dell'opinione pubblica, dei mezzi di comunicazione e delle figure istituzionali. Successivamente abbiamo esaminato qual è la questione morale che non viene formulata nei discorsi sulla migrazione. Invece di porla nella prospettiva dell'estraneo con un pregiudizio esclusivista, è emersa come una ricerca sull'umano che accomuna tutti gli uomini, e la via più diretta per rispondervi è apparsa quella dell'alterità in reciprocità triangolare, che fa percepire se stessi nella relazione e dalla relazione. Ciò non è un risul-

<sup>19</sup> Cf. Gv 1,2: «Οὗτος ἦν ἀρχῆ πρὸς τὸν Θεόν».

tato dell'immaginario speculativo, ma anche l'osservazione della struttura cognitiva dei bambini si rivela agli antipodi dell'auto-referenzialità.

### 3.1. *Esigenza di accoglienza dell'altro e di un'interpretazione libera da pregiudizi*

Ora facciamo un ulteriore passaggio per ascoltare l'appello dell'Alterità assoluta che ci fonda, al fine di cogliere dalla fonte stessa i lineamenti del comportamento dei figli di Dio consapevoli di questa loro condizione dinanzi alla questione migratoria. In un libro sullo straniero nella Bibbia e gli imperativi corrispondenti di ospitalità e dono, Carmine Di Sante ha approfondito ciò che aveva pubblicato già sotto il titolo *Responsabilità. L'io-per-l'altro*.<sup>20</sup> La sua riflessione è basata fondamentalmente sull'ascolto dell'Altro assoluto che è Dio, del suo modo di comportarsi verso il suo popolo nella condizione di straniero, e delle indicazioni sulla responsabilità che ne emerge. A livello del pensiero, C. Di Sante si è messo, poi, in ascolto di alcuni grandi pensatori che hanno riflettuto con un approccio originale sulla letteratura religiosa: Gershom Scholem (1897-1982), Walter Benjamin (1892-1940), Franz Rosenzweig (1886-1929), quasi tutti precursori di Emmanuel Lévinas (1906-1995). Si può dire che la morale dell'immigrazione di cui offre i pilastri è filiale nella misura in cui viene formulata in ascolto dell'Alterità assoluta che è il Dio che vede tanto i patriarchi come il suo popolo, deduce il suo atteggiamento verso di loro dall'attenzione rivolta alla loro condizione, rafforza in loro la loro condizione di forestiero sulla terra perché non ne perdano mai la memoria e partano da essa per adempiere l'esigenza morale. Ne discende la priorità dell'alterità sull'essere e la responsabilità che scaturisce proprio da essa e non da se stesso. È quindi una morale filiale nella misura in cui anche gli approfondimenti del Nuovo Testamento evidenziano in modo mirabile il dispiegamento di questo aspetto.

A livello dell'interpretazione del fenomeno migratorio, qualunque sia la forma di cui questo è rivestito, nonostante il tema delle migrazioni sia emerso come il barometro dell'affidabilità delle promesse politiche, e che occupi tutte le conversazioni fino alle sfere private, conviene nominare il

<sup>20</sup> Cf. C. DI SANTE, *Responsabilità. L'io-per-l'altro*, Edizioni Lavoro - Editrice Esperienze, Roma - Fossano 1999<sup>2</sup>; ID., *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2012; ID., *L'io ospitale*, EMP, Padova 2012 (ndr).

fenomeno per quello che è senza che interferiscano preconcetti interpretativi. In quanto fenomeno, la migrazione è un segno della mobilità umana che accompagna la storia dell'umanità e dei popoli e la cui configurazione particolare dipende dalle circostanze precise che la determinano.<sup>21</sup> Prima dell'incontro/scontro determinato oggi dai dibattiti in cui le forze coinvolte fanno fatica a trovare un quadro giuridico e un atteggiamento morale di consenso, lo straniero migrante che ci viene incontro è innanzitutto una persona umana. Fenomeno umano, dunque, l'immigrazione va trattata come tale.

In secondo luogo, il fenomeno migratorio è diverso nelle sue forme. L'immigrato è un volto che lascia un contesto – quindi è radicato con tutto ciò che questo comporta come vulnerabilità –, trascina con lui una storia e circostanze particolari – l'*humus* antropologico – che hanno forgiato un linguaggio, il linguaggio del volto. Nell'esperienza umana, lo sguardo profondo, attento all'espressione del volto, mosso dalla gratuità e la compassione inerenti all'obbligo provato in coscienza, presta incondizionatamente un'assistenza, la cui misura è soltanto la carità, per assicurare all'altro la cura della dignità umana. I volti spesso sfigurati degli immigrati sono sempre eloquenti nel silenzio, e richiedono un'attenzione benevolente.

Questi volti sono stati scolpiti dai contesti più variegati in cui il male e il peccato, con la loro manifestazione tentacolare, hanno perturbato l'armonia personale e sociale e perfino hanno sfigurato le sembianze umane in certe situazioni concrete che hanno provocato e accompagnato la loro mobilità. Si comprende quindi che sin dal primo momento l'ospitalità benevolente e la chiaroveggenza debbano mobilitare le energie perché tutto si svolga secondo la responsabilità di tutti e di ciascuno per ogni volto. L'arrivo dell'altro, il diverso, lo straniero, chiede filantropia in forma di gratuità, generosità e apertura all'alterità grazie allo sguardo interiore che vede nel volto sempre la persona dell'altro che appare come il prossimo provvidenziale da accogliere (cf. Lv 19,18; Dt 6,5; Mt 22,34-40) o, meglio ancora, un uomo qualsiasi, di cui sono chiamato a mostrarmi prossimo (Lc 10,25-36).

<sup>21</sup> Cf. G. BENTOGGIO, «*Mio padre era un arameo errante...*». *Temi di teologia biblica sulla mobilità*, Urbaniana University Press, Roma 2006, 8-10.

### 3.2. *Dio si rende prossimo nell'amore e chiama a essere viandanti*

Perché i cristiani devono porre una tale attenzione benevolente sull'immigrato e lo straniero? Perché il fenomeno migratorio deve essere interpretato alla luce della rivelazione, della fede e della concezione cristiana della persona umana. Dal punto di vista biblico, scopriamo che la terra non appartiene a nessuno, la terra è oggetto di promessa da parte di Dio.

Quando Dio interviene nella vita dell'uomo o del popolo, la prima cosa che fa è sradicarlo dagli agganci che lo legano alla terra. Il percorso dei patriarchi è interamente sottomesso allo sradicamento e a un itinerario di cui Dio solo sa, perché è lui che affida la terra. E la terra promessa stessa non è un luogo in cui arrestarsi, perché è un preludio per cieli nuovi e terra nuova, oggetto di una promessa sempre rinnovata. Fin dalla Chiesa primitiva, il principio dell'equa distribuzione dei beni, delle risorse e delle opportunità della terra è stato definito come uno dei principi morali di base che sostengono la giustizia, perno della morale sociale. L'attenzione alla storia della salvezza tale com'è presentata dalla Bibbia va più in là: Dio crea gratuitamente l'uomo nella relazione (Gen 1,26-27) e a lui affida la terra (cf. Gen 1,26-28). In questa relazione Dio non si è ritirato, è vivente e fedele; è lui che vede e si china verso un popolo di schiavi, iniziando a liberarlo invitandolo a migrare verso una terra sconosciuta, la terra promessa (cf. Dt 3,7-15). Da un lato Dio, Alterità assoluta di cui perfino Mosè deve chiedere, è Amore discendente, che si rende prossimo ed è condiscendente a volti concreti di schiavi maltrattati. Dall'altro lato, non solo nel caso di Abramo e altri patriarchi (Isacco, Giacobbe, Giuseppe) sono senza terra e partono con fiducia nella realizzazione della promessa, ma Dio che ha fatto uscire dall'Egitto il suo popolo lo istituisce viandante nel deserto verso la terra promessa. Israele è senza terra,<sup>22</sup> Dio fa dei suoi chiamati degli inquilini e forestieri sulla terra (Eb 11,13). La terra è uno spazio esistenziale che simboleggia la dimensione spirituale dell'uomo.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, 25-39.

### 3.3. *Inquilini e forestieri chiamati a essere le mani di Dio e a vivere secondo la sua nuova giustizia*

Innocenzo Cardellini ha individuato chiaramente due categorie ben distinte nella storia biblica: una per designare lo straniero in rapporto al popolo eletto e l'altra per l'emigrato-residente, che è membro del popolo eletto che è fondamentalmente un popolo emigrante. Inoltre, abita ormai la terra promessa di cui non può dirsi proprietario, giacché essa è del Signore.<sup>23</sup> È da chiedersi dunque se, davanti al fenomeno migratorio, gli attori cristiani non dovrebbero tornare a leggere la Bibbia per accorgersi di nuovo dell'atteggiamento di Dio davanti alla miseria umana. Da lì, Dio si manifesta così com'è e non così com'è immaginato. Dio vi appare come l'Altro assoluto che si rende prossimo; il trascendente che si rende condiscendente. Nello stesso tempo gli uomini sono forestieri e inquilini: «Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri (*gērîm*) e ospiti (*tôšābîm*)» (Lv 25,23). Dato che sulla terra tutti sono forestieri e ospiti, quelli che possiedono i beni di questo mondo devono aprire gli occhi del cuore per accorgersi che questi beni non sono di loro proprietà poiché il vero proprietario è Dio che comanda di prestargli le forze e le mani perché possa lui dare a ciascuno secondo ciò di cui ha bisogno.

Questi atteggiamenti sono raccomandati dalla stessa parola di Dio. Nel Deuteronomio viene ricordata continuamente la motivazione dell'esecuzione del codice dell'alleanza: Il Signore è stato il primo a chinarsi sul suo popolo. Nello stesso tempo e a motivo di esso, la benevolenza verso i senza-dignità è ricordata come parte del volere di Dio:

Il Signore, vostro Dio, è il Dio degli dèi, il Signore dei signori, il Dio grande, forte e terribile, che non usa parzialità e non accetta regali, rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito. Amate dunque il forestiero, perché anche voi foste forestieri nella terra d'Egitto (Dt 10,17-19).

Gioirete davanti al Signore, vostro Dio, voi, i vostri figli, le vostre figlie, i vostri schiavi, le vostre schiave e il levita che abiterà le vostre città, perché non ha né parte né eredità in mezzo a voi (Dt 12,12).

<sup>23</sup> Cf. I. CARDELLINI, *Stranieri ed «emigrati-residenti» in una sintesi di teologia storico-biblica*, in «Rivista Biblica» 40 (2/1992) 129-181.

La condizione dei viandanti che siamo è, dunque, di osservare il patto dell'alleanza, cioè aderire al volere di Dio. Da quanto si desume dalla sacra Scrittura, il volere concreto di Dio abbraccia appunto i senza affinità con gli aventi diritti; è un volere teso a istituire un'umanità basata su criteri altri che naturali:

Quando un forestiero dimorerà presso di voi nella vostra terra, non lo opprimerete. Il forestiero dimorante fra voi lo tratterete come colui che è nato fra voi; tu l'amerai come te stesso, perché anche voi siete stati forestieri in terra d'Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio (Lv 19,33-34).

A motivo di questo, rimane costante in Dio la difesa della vita del suo popolo. Perciò istituisce un nuovo ordine del giusto. Nella giustizia che deve osservarsi in mezzo al popolo dinanzi allo straniero, il Signore istituisce il criterio della compassione, nello stesso modo in cui lui ha avuto compassione degli israeliti stranieri e maltrattati in Egitto. In questo senso, nella giustizia verso lo straniero immigrato, la misura di ciò che è dovuto a ciascuno non è la commutatività del *do ut des*, né la proporzionalità che regola i rapporti nella giustizia distributiva, bensì la gratuità verso i più vulnerabili le cui figure paradigmatiche sono lo straniero, il povero, l'orfano e la vedova. In altri termini, queste categorie di vulnerabilità rappresentano l'estraneità: l'altro in rapporto allo spazio culturale, situato fuori dallo spazio affettivo, l'altro che non è nemmeno in grado di esibire la conoscenza di una lingua comune. Tutto ciò è simile all'alterità radicale che rappresenta l'immigrato di oggi.

In questa nuova giustizia, l'appello alla responsabilità proviene dal bisogno di colui che arriva con mani vuote, senza sicurezza e senza agganci, è lui che chiama alla responsabilità filiale, quella che include addirittura i nemici tra i destinatari di questa nuova giustizia:

Se prestate a coloro da cui sperate ricevere, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto. Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e la vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell'Altissimo, perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi (Lc 6,34-35).

L'uomo che accoglie l'altro fino a queste altezze cammina dinanzi al Padre con una misericordia e un disinteresse sconfinato, traccia della gratuità assoluta che proviene dallo stesso Padre.

#### 4. Conclusione

La riflessione qui sviluppata si avvia a una conclusione su tre direzioni complementari. Il complesso fenomeno dell'immigrazione appare come una chiamata ai cristiani ad ascoltare, determinare la scelta secondo la quale agire e assumersi la responsabilità in maniera filiale.

1. «Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e ospiti» (Lv 25,23). Un cristiano è un uomo che vive in ascolto. Ed è l'ascolto che emerge come condizione per vivere secondo una morale teologale, filiale. Ogni evento deve essere accolto e percepito come un linguaggio decifrabile, come l'oggi del Signore che chiama alla responsabilità in un oggi perenne di chiunque rimane nella condizione di figlio dinanzi al Signore. Davanti al Signore, sulla terra non siamo proprietari della terra ma ospiti. Siamo viandanti verso l'incontro col Signore che ce ne ha affidato la custodia e la fruttificazione per il bene dell'umanità. Ogni evento è un invito a risituarsi con il cuore disponibile e la mente sveglia a tutto quanto il Signore ha fatto nella storia collettiva e individuale, al fine di risvegliarsi all'oggi dell'ascolto e impegnarsi nell'oggi della risposta. Il Signore ha dato tutto ciò di cui i suoi figli hanno bisogno per vivere decentemente in questo mondo, che non appartiene loro. Nel fenomeno migratorio Dio parla per ricordare che il suo dono della terra è attuale. Nessuno si è guadagnato ciò che è e ciò che gli è affidato. Tutto è puro dono di Dio. La promessa della felicità per chi si fida di lui e l'ascolta è per oggi. Davanti alla sua chiamata, davanti all'altro che si affaccia nel volto dello straniero, nessun cristiano deve rimanere nell'atteggiamento dello spettatore smemorato. La presenza dell'altro è una chiamata ad ascoltare il linguaggio di Dio perché il Figlio vive di ciò che dice il Signore e ciò diventa la misura delle altre parole che tentano di accaparrarsi l'interpretazione del fenomeno migratorio.

Tu sei stato fatto spettatore di queste cose, perché tu sappia che il Signore è Dio e che non ve n'è altri fuori di lui. Dal cielo ti ha fatto udire la sua voce per educarti; sulla terra ti ha mostrato il suo grande fuoco e *tu hai udito le sue parole* che venivano dal fuoco. Poiché ha amato i tuoi padri, ha scelto la loro discendenza dopo di loro e *ti ha fatto uscire* dall'Egitto con la sua presenza e con la sua grande potenza, scacciando dinanzi a te nazioni più grandi e più potenti di te, facendoti entrare nella loro terra e dandotene il possesso, com'è oggi. Sappi dunque oggi e medita bene nel tuo cuore che il



Signore è Dio lassù nei cieli e quaggiù sulla terra: non ve n'è altro. Osserva dunque le sue leggi e i suoi comandi che oggi ti do, perché sia felice tu e i tuoi figli dopo di te e perché tu resti a lungo nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà per sempre (Dt 4,35-40).

La responsabilità filiale è, dunque, una responsabilità di fronte a Dio, è una responsabilità del figlio rivolto verso il Padre.

2. «Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore» (Lv 19,18). L'ascolto porta a una scelta di stampo filiale. Ogni cristiano che ascolta è guidato dallo Spirito del Signore all'azione. Fin dall'Antico Testamento sappiamo che l'ascolto teologale rinvia alla scelta di vivere l'oggi della coscienza cristiana che è fondamentalmente una coscienza di membro del «corpo totale» di Cristo. Proprio con questa consapevolezza filiale – «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (Lc 6,36) –, davanti al fenomeno migratorio, la scelta del cristiano non può essere altro che quella di abitare le relazioni asimmetriche nella responsabilità di fronte agli altri uomini (cf. Lc 6,27-38) per vivere da figlio in continua uscita da sé nella liberalità che offre amore e gratuità senza contraccambio, perché l'amore teologale è nello stesso tempo amore del prossimo (cf. Mt 22,34-40). La scelta dei figli è una scelta esodica, scelta dell'uscita da sé per agire a partire dall'altro di cui ci rendiamo prossimi con la compassione del buon samaritano (cf. Lc 10,30-37) nella nuova giustizia che partecipa di quella di Dio stesso.

Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, perché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Infatti, se amate quelli che vi amano, quale ricompensa ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste (Mt 5,43-48).

3. La responsabilità di fronte agli immigrati è, infine, una responsabilità che proviene dall'accoglienza in forma di ospitalità; accoglienza dell'alterità radicale che diventa dono di fratelli e sorelle inaspettati, e impegno a rendersi partecipi della loro sorte in questa terra in cui nella speranza viviamo la comunione e la condivisione concrete mentre camminiamo verso la comunione di tutti i santi.

*le parole  
della  
fede*

Riccardo Ferri

# TESTIMONIANZA



Cittadella Editrice

**«TUTTO È COLLEGATO».**  
**COMUNICAZIONE ED ECOLOGIA INTEGRALE**  
**ALLA LUCE DELLA *LAUDATO SI'***

MARTÍN CARBAJO NÚÑEZ

PATH 17 (2018) 337-357

La trattazione svolta in questo articolo riguarda la comunicazione come elemento essenziale del creato e dell'ecologia integrale ed è impostata sulla base e alla luce dell'enciclica *Laudato si'*.<sup>1</sup> «Tutto è collegato» (LS 91). L'interazione e la comunicazione sono aspetti costitutivi di tutto ciò che esiste. L'intero ecosistema è una trama di relazioni e l'uomo, immagine del Dio trinitario, è un essere dialogico e relazionale. I mezzi di comunicazione sociale devono contribuire all'ecologia integrale, rafforzando le quattro relazioni fondamentali dell'essere umano (con Dio, con gli altri, con se stesso e con il creato), ma non sempre è così. *Laudato si'* mette in guardia dal rischio di usarli in modo sbagliato, perché «hanno raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento informativo e formativo, di guida e di ispirazione».<sup>2</sup> Essi condizionano il nostro stile di vita e quindi l'intero ecosistema. Tutti siamo immersi nell'ambiente creato dai mezzi di comunicazione sociale e dobbiamo imparare ad abitarlo in modo responsabile.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), in «Acta Apostolicae Sedis» (AAS) 107 (2015) 847-945.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990) (RM), n. 37, in (AAS) 83 (1991) 249-340.

<sup>3</sup> Negli ultimi decenni si è sviluppata la «Media Ecology», che si ispira a Marshall McLuhan. «Media ecology is the study of media environments, the idea that technology and techniques, modes of information and codes of communication play a leading role in human

La comunicazione di cui parleremo non è fine a se stessa e non deve essere ridotta a una semplice trasmissione di dati. Essa sarà considerata autentica soltanto se porta alla comunione e costruisce la comunità. Infatti, «la comunicazione è piena quando realizza la donazione di se stessi nell'amore».<sup>4</sup>

La prima parte dell'articolo presenta le basi teologiche ed etiche della comunicazione e dell'ecologia integrale. Tutto è stato creato per mezzo della Parola ed è ordinato all'incontro amoroso e comunicativo. L'uomo, *imago Dei*, ha la missione di rafforzare i legami fraterni nella casa comune. La seconda parte accenna alla necessità di conversione ecologica e poi si focalizza sugli aspetti etici della comunicazione mediatica. I mezzi di comunicazione sociale sono doni di Dio che possono contribuire decisamente a rafforzare la comunicazione fraterna e l'ecologia integrale. La tecnica da sola, però, non è sufficiente. Di fatto, l'enciclica *Laudato si'* segnala alcune sfide etiche dei media che bisogna affrontare e superare.

### 1. «Tutto è una trama di relazioni»

Tutto quanto esiste è stato creato «secondo il modello divino» trinitario e, quindi, «è una trama di relazioni» (LS 240)<sup>5</sup> a tutti i livelli: «Tra gli ecosistemi e tra i diversi mondi di riferimento sociale» (LS 141).

Le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente [...]. Tutto è collegato, e questo ci invita a maturare una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità (LS 240).

*Laudato si'* invita a «maturare una spiritualità» (LS 240) e una mistica che ci facciano aprire gli occhi e ci facciano sperimentare «l'intimo legame che c'è tra Dio e tutti gli esseri» (LS 234), di modo che possiamo

affairs». L. STRATE, *Understanding MEA*, in «Medias Res» 7 (1/1999) 1-2; per ulteriori informazioni cf. [http://www.media-ecology.org/media\\_ecology/](http://www.media-ecology.org/media_ecology/) (30.7.2018).

<sup>4</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, Istruzione pastorale *Communio et progressio* (23 maggio 1971) (CP), n. 11, in AAS 63 (1971) 593-656.

<sup>5</sup> Una presentazione più completa degli aspetti trattati in questa prima parte dell'articolo è reperibile in M. CARBAJO NÚÑEZ, *Sorella madre terra. Radici francescane della Laudato si'*, EMP, Padova 2017; ID., *Spiritualità francescana ed ecologia integrale. Basi relazionali contro la cultura dello scarto*, in «Collectanea Franciscana» 88 (1-2/2018) 53-74.

contemplare la natura come un mistero gioioso di comunione e relazioni. Condividiamo con gli altri viventi lo stesso substrato chimico-fisico e «buona parte della nostra informazione genetica» (LS 138), pertanto dobbiamo rafforzare «la coscienza di un'origine comune, di una mutua appartenenza e di un futuro condiviso da tutti» (LS 202).

### 1.1. *Prima della creatio ex nihilo c'era già la comunicazione*

Prima della *creatio ex nihilo* c'era già la comunicazione tra Padre, Figlio e Spirito. Il Dio trinitario (tri-unità) è agape, auto-donazione, comunità di tre persone (1Gv 4,8).<sup>6</sup> Egli è comunione nella pluralità, fonte di ogni unità e di ogni differenza.<sup>7</sup>

Dio è relazione in se stesso, comunione *ad intra* e *ad extra*. «Le Persone divine sono relazioni sussistenti» (LS 240). Il Padre è l'amante, il Figlio l'amato, lo Spirito è l'amore. Essendo l'amato, il Verbo è anche il centro dell'eterna comunicazione intra-trinitaria e della sua epifania nella creazione.

La somma comunicabilità intra-trinitaria è la più perfetta in assoluto. Infatti, il diffondersi al di fuori di sé appartiene all'essenza del bene (*Bonum est essentialiter diffusivum sui*)<sup>8</sup> e, quanto più è elevato, tanto più intimamente si comunica. Essendo il Sommo Bene, il Dio trinitario è sommamente diffusivo, perché il darsi pienamente, in libertà, è l'atto più perfetto che l'amore può compiere. Egli è il modello supremo di comunicazione e comunione.

La sua auto-comunicazione al di fuori di sé, nell'economia della salvezza, è assolutamente libera e gratuita.<sup>9</sup> L'«incarnazione del Verbo è il

<sup>6</sup> Cf. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 16, in PL 42, 1079.

<sup>7</sup> «La unidad divina “será tanto más evidente cuanto más clara sea la distinción de las personas, y viceversa”. En efecto, la total comunión de las tres personas “no excluye, sino que afirma, la existencia de tres ‘yo’, pero al mismo tiempo elimina radicalmente la posibilidad de un ‘tuyo’ y un ‘mío’”. Esa unidad se expresa en “la mutua inhabitación o perichóresis de las mismas”». L.F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 128-129.

<sup>8</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I part., q. 5 a. 4 ad 2.

<sup>9</sup> «La Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza». COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, cristologia, antropologia* (1982), n. 2, in ID., *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 249.

supremo atto gratuito di Dio».<sup>10</sup> Egli, «infatti, prese per primo l'iniziativa, dando corso alla storia della salvezza col ristabilire un dialogo con gli uomini» (CP 10).

Il Creatore non è un «motore immobile», lontano e inaccessibile, bensì l'Essere appassionato, ricco di sentimenti, «un amante con tutta la passione di un vero amore».<sup>11</sup> Egli crea e sostiene perché ama; cioè, perché vuole il bene delle sue creature.

Tu infatti ami tutte le cose che esistono e non provi disgusto per nessuna delle cose che hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure formata. Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non l'avessi voluta? Potrebbe conservarsi ciò che da te non fu chiamato all'esistenza? (Sap 11,24-25).

#### 1.1.1. La comunione trinitaria: origine, via e destino di tutto quanto esiste

La comunione intra-trinitaria è l'origine, la via e la meta della creazione; cioè, Dio è la causa efficiente, esemplare e finale di tutto ciò che esiste.

Il Padre è la fonte ultima di tutto, fondamento amoroso e comunicativo di quanto esiste. Il Figlio, che lo riflette, e per mezzo del quale tutto è stato creato, si unì a questa terra quando prese forma nel seno di Maria. Lo Spirito, vincolo infinito d'amore, è intimamente presente nel cuore dell'universo animando e suscitando nuovi cammini. Il mondo è stato creato dalle tre Persone come unico principio divino, ma ognuna di loro realizza questa opera comune secondo la propria identità personale (LS 238).

Dio crea e sostiene nell'eterno oggi. L'intera creazione ha la sua origine nell'amore del Padre, per la mediazione del Figlio e la potenza dello Spirito Santo. Essa è sostenuta dalla presenza amorevole della Trinità ed è destinata a entrare nell'eterna dimora trinitaria, quando Cristo presenterà il mondo al Padre e Dio sarà «tutto in tutti».<sup>12</sup>

<sup>10</sup> L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 32 (tr. mia).

<sup>11</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), n. 10, in AAS 98 (2006) 217-252. In Scoto, «il primato della volontà mette in luce che Dio è prima di tutto carità». BENEDETTO XVI, Lettera apostolica nel VII Centenario della morte del beato G. Duns Scoto (28 ottobre 2008), in «L'Osservatore Romano» (OR) del 24 dicembre 2008, 9.

<sup>12</sup> 1Cor 15,28; Col 3,11. «Just as the human person, soul and body will be transformed in the resurrection, so too will the cosmos [...], brought into the glorification of the full body

La gratuità dell'amore divino, che dà origine alla casa comune del cosmo, è anche la sua destinazione finale, la sua patria definitiva. Tutto ciò che viene all'esistenza è un dono attuale della magnanimità divina ed è destinato a realizzare la pienezza dell'amore. Infatti, «il traguardo del cammino dell'universo è nella pienezza di Dio, che è stata già raggiunta da Cristo risorto, fulcro della maturazione universale» (LS 83).

### 1.1.2. «In principio era il Verbo»

Tutto ciò che esiste proviene da un'unica fonte, il Dio trinitario, e ha un unico mediatore, il Verbo. Egli è il primogenito, il principio e il fine di tutte le cose, che «sono state create per mezzo di lui e in vista di lui».<sup>13</sup> Bonaventura afferma che Cristo esprime perfettamente il Padre (Col 1,15) e, allo stesso tempo, è l'esemplare, il modello, il prototipo di tutti gli esseri.<sup>14</sup> Egli è il mediatore universale, colui che catalizza l'anelito cosmico e unisce tutti nel suo corpo mistico.

La creazione è frutto della Parola (il Figlio) che il Padre pronuncia e che prende forma per la forza dello Spirito. Questa parola pronunciata esige una risposta. Il Verbo incarnato è la risposta perfetta che Dio Padre aspetta; in lui tutta la creazione si fa risposta gradita al Padre.

Grazie all'unione ipostatica, Cristo è l'interlocutore perfetto del Padre nello Spirito, il più vicino all'amore con cui Dio si ama, il più prossimo alla sua finalità essenziale. Egli continua nel tempo il dialogo che ha nella Trinità la sua origine, il suo fondamento e il suo destino finale.

La storia umana e l'insieme delle relazioni tra gli uomini si sviluppano nel quadro di questa comunicazione di Dio nel Cristo. [...] In lui e per lui, la vita di Dio si comunica all'umanità per l'azione dello Spirito.<sup>15</sup>

Arrivata la pienezza dei tempi (Gal 4,4), la Parola si abbassa umilmente (*kenosis*), assume la nostra condizione umana, si fa «Dio con noi» (Is 7,14),

of Christ». I. DELIO - K.D. WARNER - P. WOOD, *Care for Creation. A Franciscan spirituality of the earth*, Franciscan Media, Cincinnati 2007, 91.

<sup>13</sup> Col 1,16; cf. Gv 1,3; 1Cor 8,5-6; Col 1,15-20; Ef 1,3-14.

<sup>14</sup> «Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt». BONAVENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, I, 17, in Id., *Opera omnia*, 10 voll., Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (FI) 1882-1902 (Quaracchi), V 332a.

<sup>15</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, Istruzione pastorale *Aetatis novae* (22 febbraio 1992), n. 6, in AAS 84 (1992) 447-468.

in modo da rendere possibile il nostro essere e vivere in Dio. Assumendo la condizione di «servo» e facendosi simile agli uomini (cf. Fil 2,7) ha reso possibile la relazione e la comunione con noi, nell'immediatezza.<sup>16</sup> Da allora, il suo mistero opera nel mondo in modo ancora più particolare, anche se nascosto, «senza per questo ledere la sua autonomia» (LS 99).

Nel mistero pasquale, Cristo rinnova i prodigi della prima creazione, restaura il dialogo con Dio e ci rende figli nel Figlio. Da allora, l'uomo può partecipare, in Cristo, all'eterno dialogo intra-trinitario. «Il destino dell'intera creazione passa attraverso il mistero di Cristo» (LS 99).

### 1.1.3. Cristo è il perfetto comunicatore

In prospettiva comunicazionale, l'incarnazione del Verbo può essere compresa, nella sua valenza rivelativo-salvifica, non tanto come un ristabilire il dialogo reso impraticabile dal peccato<sup>17</sup> (impostazione tradizionale), ma piuttosto come un perfezionare la comunicazione già stabilita dall'inizio (Giovanni Duns Scoto).<sup>18</sup> In base a questa seconda impostazione, il Verbo si sarebbe incarnato anche se non ci fosse stato il peccato dell'uomo. Pertanto, oltre a restaurare il dialogo danneggiato dal peccato, il Verbo incarnato approfondisce dall'interno e porta a perfezione l'originale predestinazione dell'uomo al dialogo con il suo Creatore.

Cristo è il «perfetto comunicatore» (CP 11), colui che «ristabilisce la pace e la comunione con Dio», riconcilia l'uomo con se stesso,<sup>19</sup> «rinsalda la fraternità fra gli uomini» (CP 10) e rende possibile la comunione universale. Egli ci dona la libertà dei figli di Dio, abbatte il muro che ostacola l'accoglienza reciproca (cf. Ef 2,14) e risana le relazioni nella casa comune. Da allora, Cristo «dimora nell'intimo di ogni essere, circondandolo con il suo affetto e penetrandolo con la sua luce».

<sup>16</sup> «In questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,2).

<sup>17</sup> Il dialogo è stato interrotto, ma non annullato/cancellato del tutto, altrimenti il peccato avrebbe distrutto nell'uomo la sua identità ontologica di *imago Dei*, il che sarebbe assurdo.

<sup>18</sup> Cf. M. CARBAJO NÚÑEZ, *Duns Scoto e il dialogo oggi*, in «Studi ecumenici» 27 (4/2009) 445-476.

<sup>19</sup> «Nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 22, in AAS 58 (1966) 1025-1120.



Gesù non si limita a comunicare con parole: egli stesso è la Parola incarnata e quindi parlava con autorità (Lc 4,32). Egli è «venuto ad accompagnarci nel cammino della vita» (LS 235) e perciò si inserisce pienamente «nelle reali condizioni del suo popolo, adattandosi al loro modo di parlare e alla loro mentalità» (CP 11). Con gesti semplici, guarisce i lebbrosi (Mt 8,3) e i malati (Mc 1,41), pone le mani sui bambini e li benedice (Mc 10,16), libera dalla solitudine e dalla marginalizzazione.<sup>20</sup> Tutta la sua persona e le sue parole, azioni, scelte e sentimenti sono linguaggio che lui, in quanto Verbo incarnato, ha fatto suo per poter comunicare con noi. La sua umanità/corporeità è il linguaggio per eccellenza, con cui dice l'amore di Dio per l'umanità e per l'intera creazione.<sup>21</sup>

### 1.2. *L'uomo, un essere dialogico e relazionale*

La rivelazione divina è dialogica: interpella, chiede una risposta, esige un interlocutore che l'ascolti e l'accolga. Dio non parla al vuoto. In Cristo, l'uomo è il destinatario dell'auto-comunicazione del Dio trinitario. Quando ancora non esisteva e quindi nulla poteva meritare, Dio lo ha chiamato a partecipare al dialogo trinitario, facendo di lui un uditor della Parola, cioè colui che ospita il Verbo come ha fatto Maria. Dal nulla, è stato chiamato al dialogo amoroso con il Dio trinitario. Perciò, anziché «animale razionale», l'uomo è un essere libero, dialogico e relazionale.

Se l'uomo esiste è perché Dio lo chiama, lo convoca, lo fa il destinatario della sua autocomunicazione. In effetti, «Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé».<sup>22</sup> Nel concreto divenire della storia, l'essere umano percepisce dentro di sé l'invito personale al dialogo amoroso con il suo Creatore (LS 12). Quando, mosso dallo Spirito, accoglie questo invito, egli entra nel mistero della comunione trinitaria attraverso Cristo, la Parola fatta carne.

<sup>20</sup> Gv 9,6. Cf. R. CHEAIB, *La gestualità di Gesù comunicatore: prospettive sul mediatore multi-mediale*, in J.M. ALDAY (ed.), *Nuovi media e vita consacrata*, Ancora, Milano 2011, 32-33.

<sup>21</sup> Sul linguaggio «affettivo» di Gesù cf. V. BATTAGLIA, *L'umano di Gesù di Nazareth: ri-dire l'evento dell'incarnazione in dialogo con le scienze antropologiche. Puntualizzazioni orientative*, in «Ricerche Teologiche» 27 (2/2016) 325-351.

<sup>22</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 2, in AAS 58 (1966) 817-835.

Entrando in relazione, l'uomo «assume nella propria esistenza quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lui» (LS 240).

Infatti la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da se stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature (LS 240).

### 1.3. *Unità nella diversità*

La vera comunicazione si orienta alla comunione nel rispetto dell'individualità altrui, cioè cerca l'unità nella diversità. Anziché conoscere e oggettivare, cerca di ri-conoscere, accogliere, contemplare. L'individualismo, invece, porta a relazioni concorrenziali e non permette lo sviluppo della propria identità.

L'enciclica *Laudato si'* sottolinea l'importanza di rispettare l'individualità altrui e di promuovere l'unità e la comunione. Tutti gli esseri viventi abbiamo «un valore proprio di fronte a Dio» (LS 69), «siamo uniti da legami invisibili» (LS 89), dipendiamo gli uni dagli altri (LS 86) e nessuno basta a se stesso. Infatti, «ogni creatura ha una funzione e nessuna è superflua» (LS 84). «Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere se stessi nell'incontro con l'altro diverso da sé» (LS 155).

Nel suo linguaggio simbolico e narrativo, il primo capitolo della Genesi descrive la creazione come un mettere le basi dell'autentica comunicazione (cf. LS 66).<sup>23</sup> Tramite la Parola, il Creatore colloca ogni essere al suo posto, attribuendogli la funzione a lui corrispondente, definendone la peculiarità e segnalandone i limiti. Ogni creatura risulta così unica e chiaramente identificabile. Avendo assicurato una ricca diversità, egli rende possibile anche l'unità, includendo tutte le creature in una rete di relazioni, in cui ognuna trova la propria funzione, utilità e fecondità.<sup>24</sup> Così il caos iniziale diventa cosmo; cioè, uno spazio accogliente dove è

<sup>23</sup> Per un più ampio sviluppo dei commenti biblici cf. CARBAJO NÚÑEZ, *Sorella madre terra*, 183-185.

<sup>24</sup> Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1, 1-12,4*, EDB, Bologna 2008.

possibile l'incontro libero e affettuoso. Dio prova gioia e soddisfazione nell'aver creato questo spazio di dialogo.<sup>25</sup>

#### 1.4. *La creazione è linguaggio, incontro, relazione*

La creazione è l'effusione storica, amorosa e libera, del Sommo Bene.<sup>26</sup> Comunicando la sua bontà intra-trinitaria, Dio dà origine a tutti gli esseri in Cristo.<sup>27</sup> Oltre a essere la causa efficiente, Cristo è anche la causa finale, perché tutte le creature sono ontologicamente legate a lui, con una specie di *potentia oboedientialis*,<sup>28</sup> e tendono a lui come il loro fine ultimo.<sup>29</sup> Tutto parla di Dio.<sup>30</sup>

Avendo la sua origine nella Parola, la creazione intera è linguaggio, comunicazione, incontro, relazione. Essa è una concretizzazione dell'amore divino nel tempo e, quindi, «appartiene all'ordine dell'amore» (LS 77).

##### 1.4.1. Ogni creatura porta in sé una struttura trinitaria

Le creature sono un «sacramento» della vita trinitaria e riflettono, «ognuna a suo modo, un raggio dell'infinita sapienza e bontà di Dio».<sup>31</sup> Perciò, se vogliamo conoscere il mondo, dobbiamo vederlo dal punto di vista di Dio e, viceversa, per conoscere Dio, dobbiamo contemplare il mondo.

«Il santo francescano [Bonaventura] ci insegna che ogni creatura porta in sé una struttura propriamente trinitaria»<sup>32</sup> e «testimonia che Dio è trino» (LS 239). Pertanto, possiamo leggere la creazione in questa chiave. Il peccato ha offuscato il nostro sguardo e ci ha fatto perdere quell'innocenza

<sup>25</sup> «Dio vide che era cosa buona» (Gen 1,25). Dopo aver creato l'uomo «Dio vide che era cosa molto buona» (Gen 1,31).

<sup>26</sup> Cf. L. ARTUSO DA FARA, *La espiritualidad de San Bonaventura*, in «Selecciones de Franciscanismo» 3 (7/1974) 79-85.

<sup>27</sup> BONAVENTURA, *Commentaria in II librum Sententiarum*, d. 1, p. 2, a.1., q. 1 (Quaracchi II 40).

<sup>28</sup> DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 12, n. 11, in ID., *Opera philosophica*, IV 614.

<sup>29</sup> Cf. DUNS SCOTO, *Quodlibet*, q. 19 n. 15, in L. VIVÈS (ed.), Paris 1891-1895, XXV-XXVI.

<sup>30</sup> BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 2 n. 12 (Quaracchi V 302-303); ID., *Commentarius in librum Ecclesiastes*, c. 1 v. 11 q. 2,3 (Quaracchi VI 16.24).

<sup>31</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1997, 339.

<sup>32</sup> LS 239. «Creatura mundi est quasi quidem liber, in quo relucet et representatur el legitur Trinitas fabricatrix». BONAVENTURA, *Breviloquium*, II c.12 (Quaracchi V 230a).

originaria, che ci rendeva capaci di percepire immediatamente il riflesso della Trinità in ogni creatura.

Il mistico percepisce l'unità armonica della natura non perché le cose limitate del mondo siano realmente divine, bensì perché «sperimenta l'intimo legame che c'è tra Dio e tutti gli esseri, e così sente che Dio è per lui tutte le cose» (LS 234).<sup>33</sup>

#### 1.4.2. Tutto è stato creato per l'incontro amoroso e comunicativo

«Tutto è creato perché ci sia questa storia, l'incontro tra Dio e la sua creatura».<sup>34</sup> Grazie alla potenza dello Spirito Santo, la presenza amorevole di Cristo in ogni creatura rende possibile una stretta rete di relazioni che riflette il mistero trinitario. Tutti siamo frutto dell'amore trinitario e quindi siamo naturalmente orientati verso la donazione di noi stessi.

Pertanto, bisogna promuovere una prospettiva olistica che valorizzi e promuova sempre più la relazione e l'interdipendenza di tutti gli esseri. Sottolineando la dimensione olistica, relazionale e comunicativa del creato, Teilhard de Chardin afferma che «la terra possiede una fisionomia, una faccia, un volto». Arriverà un momento in cui tutti gli esseri che la abitano avranno «un cuore e un'anima sola».<sup>35</sup>

## 2. Ripristinare la comunicazione nella casa comune

Contraddicendo la visione cristiana dell'uomo, la cultura moderna ha assunto una concezione antropologica negativa (*homo homini lupus*) che porta a una dialettica di perenne conflitto a tutti i livelli. Subordinando il proprio corpo (dualismo ontologico), l'uomo ha disprezzato anche il creato (dualismo ontico). Questi «dualismi malsani»<sup>36</sup> hanno accentuato la separazione tra l'essere umano e le altre creature, aprendo così la via a un

<sup>33</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Cántico espiritual*, XIV-XV, in Id., *Canciones, coplas, declaraciones*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 1998, 5.

<sup>34</sup> BENEDETTO XVI, *Meditazione* alla XII Assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi (6 ottobre 2008), in [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20081006\\_sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081006_sinodo.html) (5.10.2018).

<sup>35</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *The Vision of the Past*, Collins, London 1966, 26 e 45 (tr. mia).

<sup>36</sup> «Dualismi malsani che hanno avuto un notevole influsso su alcuni pensatori cristiani nel corso della storia» (LS 98).

antropocentrismo dispotico e irresponsabile.<sup>37</sup> Infatti, «una logica di dominio sul proprio corpo si trasforma in una logica a volte sottile di dominio sul creato» (LS 155). Così, «l'essere umano e le cose hanno cessato di darsi amichevolmente la mano» (LS 106).

A questo si aggiunge un uso sbagliato delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione. Questi meravigliosi mezzi tecnici sono doni da Dio, ma da soli non possono assicurarci una comunicazione umana e umanizzante. Infatti, la dimensione antropologica della comunicazione non deve confondersi con la dimensione tecnica. Una cosa è la tecnologia che usiamo e un'altra gli aspetti etici che il suo uso implica. A livello antropologico, le sfide comunicative sono state basicamente le stesse lungo la storia, nonostante il fatto che le tecnologie utilizzate continuino a cambiare ed evolvere.

### 2.1. *Peccato e conversione ecologica*

La crisi ecologica è una crisi etica, perché è stata provocata «dai nostri comportamenti irresponsabili ed egoistici».<sup>38</sup> I problemi ambientali, infatti, hanno radici etiche e spirituali (cf. LS 9), perché, in ultima analisi, sono conseguenza del cuore umano ferito (cf. GPC). Pertanto, bisogna mettere in evidenza il nostro legame con la terra e la necessità di riconciliarci con essa.

L'enciclica *Laudato si'* ha introdotto il concetto di peccato ecologico, fino a quel momento poco usato nella teologia cattolica.<sup>39</sup> Dio ha affidato la terra alla nostra cura; «coltivarla “troppo” – cioè sfruttandola in maniera miope ed egoistica –, e custodirla poco è peccato» (GPC 2). Lo sfruttamento egoistico della terra (GPC 2) è un crimine contro la natura ed è anche

<sup>37</sup> Sulla tesi dell'eccezione umana cf. J.M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2009; CARBAJO NÚÑEZ, *Spiritualità francescana*, 53-74.

<sup>38</sup> FRANCESCO, *Messaggio per la Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato* (1 settembre 2016) (GPC), n. 1, in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco\\_20160901\\_messaggio-giornata-cura-creato.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160901_messaggio-giornata-cura-creato.html) (5.10.2018).

<sup>39</sup> «La tierra profanada por tantos pecados». CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Una tierra para todos*, Cea, Buenos Aires 2005, 5. Sui diversi modi di presentare il peccato ecologico cf. E.M. CONRADIE, *Towards an Ecological Reformulation of the Christian Doctrine of Sin*, in «Journal of Theology for Southern Africa» 122 (2005) 16-17.

«un crimine contro noi stessi e un peccato contro Dio» (LS 8). Così l'uomo sta mettendo in pericolo l'intero ecosistema e il futuro dell'umanità.

### 2.1.1. Il peccato rompe la comunicazione e la comunione

Il libro della Genesi presenta il peccato come una rottura delle quattro relazioni fondamentali: con se stesso, con Dio, con gli altri e con il creato. Istigati dal bugiardo, Adamo ed Eva non accettano la loro condizione di creature, si vergognano della propria nudità, si accusano a vicenda e smettono di passeggiare con Dio nel giardino del cosmo (Gen 3).

L'armonia tra il Creatore, l'umanità e tutto il creato è stata distrutta per avere noi preteso di prendere il posto di Dio, rifiutando di riconoscersi come creature limitate. [...] Come risultato, la relazione originariamente armonica tra essere umano e natura si è trasformato in un conflitto. [...] Oggi il peccato si manifesta con tutta la sua forza di distruzione nelle guerre, nelle diverse forme di violenza e maltrattamento, nell'abbandono dei più fragili, negli attacchi contro la natura (LS 66).

L'infedeltà del peccato lacera la persona internamente, danneggia la vita sociale, distrugge l'ecosistema e mette «tutta la vita in pericolo» (LS 70). La confusione di Babele (Gen 11) mostra chiaramente questa mancanza di comunicazione. Non accogliendo serenamente la propria condizione di creature, gli esseri umani vogliono sganciarsi da Dio, non riescono a intendersi tra di loro, generano violenza (Gen 4)<sup>40</sup> e pervertono la natura, provocando la distruzione del diluvio universale (Gen 6-7).

Peccando, l'uomo contraddice la sua stessa natura di «uditore della Parola». Il faraone rappresenta l'uomo chiuso in se stesso, incapace di rapportarsi serenamente con gli altri. Il suo non ascoltare equivale a non credere: «Chi è il Signore, perché io debba ascoltare la sua voce e lasciare partire Israele?» (Es 5,2). Chiudendosi a Dio si chiude anche agli uomini e provoca le dieci piaghe (Es 7-11).<sup>41</sup>

Iniziato l'esodo, il popolo scopre ben presto la difficoltà di dover entrare in dialogo rispettoso con il «diverso» da sé. Israele si stanca di una comunicazione che esige ascolto, attesa, apertura a un Altro che resta

<sup>40</sup> «La terra, per causa loro, è piena di violenza» (Gen 6,13); LS 70.

<sup>41</sup> «Non conosco il Signore e non lascerò certo partire Israele!» (Es 5,2). «Il cuore del faraone si ostinò e non diede loro ascolto» (Es 7,13.22; 8,11.15; 9,12).

inafferrabile, misterioso, diverso. Al posto del Dio personale, sceglie «un vitello di metallo fuso»,<sup>42</sup> tangibile, addomesticato, mentre sente nostalgia delle cipolle e dell'aglio che la schiavitù gli assicurava.<sup>43</sup> Infatti, la libertà dialogale è sempre esigente, difficile, perciò la tentazione di rinunciare ad essa per stabilire relazioni di dominio o sottomissione è sempre in agguato.

### 2.1.2. La conversione ecologica

L'essere «custodi dell'opera di Dio è parte essenziale di un'esistenza virtuosa» (LS 217). Pertanto, dobbiamo «esaminare le nostre vite e riconoscere in che modo offendiamo la creazione di Dio con le nostre azioni» (LS 218). La presa di coscienza della nostra responsabilità deve portarci a «compiere passi concreti sulla strada della conversione ecologica» (GPC 2),<sup>44</sup> superando l'avarizia e il consumismo e crescendo nelle virtù ecologiche: compassione, prudenza, temperanza, semplicità, sobrietà, «capacità di godere con poco» (LS 222).<sup>45</sup>

La conversione deve essere «sostenuta in modo particolare dal sacramento della penitenza» (GPC 2). Purtroppo, al momento di confessare i nostri peccati, spesso tralasciamo la nostra responsabilità «in relazione agli altri esseri viventi» (LS 68).

### 2.2. «Non abbiate paura delle nuove tecnologie!»

«Non abbiate paura delle nuove tecnologie!»,<sup>46</sup> ammoniva Giovanni Paolo II. Esse sono «doni» (RM 37)<sup>47</sup> che «Dio ci ha messo a disposizio-

<sup>42</sup> «Un dio che cammini alla nostra testa» (Es 32,1).

<sup>43</sup> «Ci ricordiamo dei pesci che mangiavamo in Egitto gratuitamente, dei cocomeri, dei meloni, dei porri, delle cipolle e dell'aglio» (Nm 11,5).

<sup>44</sup> Il concetto è stato introdotto in ambito cattolico da GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale* (17 gennaio 2001), in [https://w2.vatican.va/content/jobn-paul-ii/it/audiences/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_20010117.html](https://w2.vatican.va/content/jobn-paul-ii/it/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html) (7.10.2018); cf. N. ORMEROD - C. VANIN, *Ecological Conversion: What Does it Mean?*, in «Theological Studies» 77 (2/2016) 330.

<sup>45</sup> Cf. V.-T. CACIUC, *The Role of Virtue Ethics in Training Students' Environmental Attitude*, in «Procedia» 92 (2013) 123. «L'umiltà cosmica. R. BAUCKHAM, *Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation*, Longman, London 2010, 37.

<sup>46</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Il rapido sviluppo* (24 gennaio 2005) (RS), n. 14, in AAS 97 (2005) 265-274.

<sup>47</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Inter mirifica* (4 dicembre 1963), n. 1-2, in AAS 56 (1964) 145-157; PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975)

ne per scoprire, usare, far conoscere la verità, anche la verità sulla nostra dignità e sul nostro destino» (RS 14). Anziché strumenti da usare, le tecnologie dell'informazione e della comunicazione sono un vero e proprio ambiente di vita. Pertanto, la Chiesa «si sentirebbe colpevole» se non li adoperasse (EN 45). I mezzi di comunicazione sociale, infatti, fortificano i vincoli fraterni della famiglia umana, favoriscono la sinergia e la solidarietà nel far fronte a questioni gravi e urgenti, fanno luce sugli abusi, stimolano il progresso e la competenza responsabile, servono da alveo all'arricchimento spirituale e alla riflessione etica.<sup>48</sup>

Ci sono però delle sfide importanti che esigono discernimento, costante vigilanza e una sana capacità critica (RS 13). Vediamo adesso alcune delle sfide che l'enciclica *Laudato si'* indica.

### 2.2.1. Un approccio critico ai media

I riferimenti dell'enciclica *Laudato si'* ai media sono contenuti nel punto quarto del primo capitolo (LS 43-47): «Deterioramento della qualità della vita umana e degradazione sociale». In questo capitolo si considerano gli effetti negativi dell'attuale modello di sviluppo (LS 43), che promuove città invivibili e caotiche (LS 44), privatizza spazi belli, riservandoli ai ricchi (LS 45), aumenta le disuguaglianze, rompe la comunione sociale e genera violenza (LS 46). «A questo si aggiungono le dinamiche dei media e del mondo digitale» (LS 47).

Risulta evidente qui una visione critica dei mezzi di comunicazione sociale. Essi rispondono agli interessi commerciali delle multinazionali che li controllano e, inoltre, promuovono il modello di sviluppo capitalista che è alla base dell'attuale degrado socio-ambientale. Questo approccio critico ai mezzi di comunicazione sociale contrasta con l'ottimismo con cui un re-

(EN), n. 45, in AAS 58 (1976) 5-76; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, Documento *Etica nelle comunicazioni sociali* (4 giugno 2000), n. 4, in «OR Supplemento» del 31 maggio 2000, I-IV; «Una delle più providenziali conquiste» (GMCS 1973).

<sup>48</sup> Cf. P.J. ROSSI - P. SOUKUP, *Mass Media and the Moral Imagination. Communication, Culture and Theology*, Sheed & Ward, Kansas 1994, 4; R.E. LAUDER, *Business, Cinema and Sin*, in «Teaching Business Ethics» 6 (2002) 63-72.



cente documento delle Nazioni Unite<sup>49</sup> propone il libero accesso alle fonti d'informazione come garanzia dello sviluppo per i prossimi anni.<sup>50</sup>

*Laudato si'*, invece, mette in guardia dal rischio di manipolazione legato ai mezzi di comunicazione sociale, specie «quando diventano onnipresenti» e quando «le relazioni reali con gli altri sono sostituite da un tipo di comunicazione mediata da internet» (LS 47). Sono prese di posizione che riflettono chiaramente un'evoluzione nell'approccio teorico ai mezzi di comunicazione sociale proposto dalla dottrina sociale della Chiesa.

### 2.2.2. Da strumenti neutrali a configuratori della realtà

Il card. Carlo M. Martini insegnava che i mezzi di comunicazione sociale non sono semplici strumenti nelle nostre mani, ma piuttosto «un'atmosfera, un ambiente nel quale si è immersi, che ci avvolge e ci penetra da ogni lato».<sup>51</sup> Anche Giovanni Paolo II affermava che «non basta usarli per diffondere il messaggio cristiano e il magistero della Chiesa, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa “nuova cultura” creata dalla comunicazione moderna» (RM 37).<sup>52</sup>

Comunque, dal Vaticano II fino all'ultimo decennio, i messaggi dei Sommi Pontefici in occasione della Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (GMCS) presentavano spesso i media come strumenti inerti, che ognuno può usare liberamente, per il bene o per il male.<sup>53</sup> Si insiste sul

<sup>49</sup> UNITED NATIONS, *Transforming Our World. The 2030 Agenda for Sustainable Development*, in *Internet*: <https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld> (7.10.2018).

<sup>50</sup> «The guarantee of diffusion and access to information sources seems to be sufficient in itself for the promotion of a healthy sustainable development». F. COLOMBO, *Media and Information in the Laudato si'*, in «*Educatio Catholica*» 4 (2017) 49.

<sup>51</sup> C.M. MARTINI, *Il lembo del mantello. Per un incontro tra Chiesa e mass media. Lettera pastorale*, Centro Ambrosiano, Milano 1991, 12.

<sup>52</sup> Oggi «non si pensa o non si parla più di comunicazioni sociali come di semplici strumenti o tecnologie. Li si considera piuttosto come parte di una cultura tuttora in evoluzione». GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXIV Giornata mondiale delle comunicazioni sociali* (27 maggio 1990), in «*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*», XIII (1/1990) 157-161.

<sup>53</sup> «I mezzi di comunicazione non sono di per se stessi che strumenti inerti il cui valore dipende dall'uso che ne viene fatto». PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Appello agli ordini contemplativi* (3 giugno 1973), in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_03061973\\_contemplative-religious\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_03061973_contemplative-religious_it.html) (7.10.2018).

bisogno di educare la propria coscienza per poterli usare in modo consapevole e responsabile, in modo che la loro pervasività non condizioni la nostra visione del mondo, però si sottolinea che essi sono eticamente neutrali.

Nell'ultimo decennio, invece, si parla più di un nuovo contesto esistenziale che in molti aspetti è determinato dall'influsso dei nuovi mezzi di comunicazione sociale. «La neutralità dei *media* è solo apparente» (GMCS 2014). Si sottolinea che si sta formando una nuova cultura, un nuovo contesto esistenziale da abitare e da evangelizzare. I mezzi di comunicazione sociale sono divenuti «parte costitutiva delle relazioni interpersonali e dei processi sociali, economici, politici e religiosi» (GMCS 2008, 1). Pertanto, la teologia e l'etica devono fare un'opera di inculturazione del Vangelo con forme innovative e creative.

Imponendo rappresentazioni preconfezionate, i nuovi media influenzano la nostra percezione del mondo e il nostro orizzonte simbolico.<sup>54</sup> Senza che spesso ce ne accorgiamo, essi stanno condizionando il nostro stile di vita e l'intera società. Comunque, anziché alzare barriere di protezione, dobbiamo discernere il modo migliore di abitare questo spazio antropologicamente qualificato, scoprendo gli ideali e i valori che sono in gioco.

### 2.2.3. Inquinamento mentale e mediatico

*Laudato si'* afferma che «la vera sapienza è frutto della riflessione, del dialogo e dell'incontro generoso fra le persone e non si acquisisce con una mera accumulazione di dati che finisce per saturare e confondere, in una specie di inquinamento mentale» (LS 47). Infatti, possiamo ricevere molti dati senza giungere a strutturare il nostro pensiero e un eccessivo cumulo di informazioni può crearci confusione, invece di accrescere la nostra conoscenza.

L'informazione ha lo scopo di portarci alla conoscenza e alla sapienza, ma spesso i mezzi di comunicazione sociale la convertono in fine a se stessa. Immersi nel «rumore dispersivo dell'informazione» (LS 47), riceviamo innumerevoli risposte, ma non riusciamo a porre le domande giuste. Infatti, «la velocità dell'informazione supera la nostra capacità di riflessione e giudizio e non permette un'espressione di sé misurata e corretta» (GMCS

<sup>54</sup> Cf. H. RHEINGOLD, *La realtà virtuale. I mondi artificiali generati dal computer e il loro potere di trasformare la società*, Baskerville, Bologna 1993, 521-522; F. SCHIRRMACHER, *La libertà ritrovata. Come (continuare a) pensare nell'era digitale*, Codice, Torino 2010.

2014). Alessandro Baricco parla dei «nuovi barbari» che mettono «la velocità al posto della riflessione».<sup>55</sup> Il flusso continuo di dati e la scarsa riflessione possono portarci alla superficialità e all'impoverimento culturale, provocando confusione e disorientamento.

La comunicazione istantanea rende difficile poter elaborare interiormente l'esperienza e assimilarla in modo riflessivo. Diviene così faticoso «lo sviluppo di una capacità di vivere con sapienza, di pensare in profondità, di amare con generosità» (LS 47).

L'ambiente mediatico soffre anche un crescente inquinamento che può renderlo irrespirabile, a causa delle manipolazioni informative e della mancanza di trasparenza. Papa Francesco ha dedicato l'ultimo messaggio della Giornata mondiale delle comunicazioni sociali alla proliferazione delle «notizie false» (*fake news*), cioè, alle «informazioni infondate, basate su dati inesistenti o distorti e mirate a ingannare e persino a manipolare il lettore» (GMCS 2018, 1). Si calpesta così la verità per promuovere altri interessi egoistici.

### 2.3. *I media facilitano e condizionano i nostri rapporti*

*Laudato si'* fa presente che i rischi legati ai mezzi di comunicazione sociale crescono non solo quando diventano onnipresenti ma anche quando «le relazioni reali con gli altri sono sostituite da un tipo di comunicazione mediata da internet» (LS 47). La comunicazione virtuale «permette di selezionare o eliminare le relazioni secondo il nostro arbitrio» (LS 47), rendendo così difficile il confronto sereno con il diverso da sé e la costruzione della propria identità. La fuga nel virtuale ci allontana da noi stessi, da chi ci sta accanto e dal nostro ambiente fisico e culturale.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> A. BARICCO, *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Feltrinelli, Milano 2006, 178.

<sup>56</sup> A. HELLER, *Dove siamo a casa?*, Franco Angeli, Milano 1998; G. BETTETINI - C. GIACCARDI - P. AROLDI, *Identità, comunicazione e società multiculturale*, in V. CESAREO (ed.), *Per un dialogo interculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 86.

### 2.3.1. Solitudine, indifferenza e mancanza di empatia

«In una cultura spesso dominata dalla tecnica, sembrano moltiplicarsi le forme di tristezza e solitudine». <sup>57</sup> Cresce pure una «profonda e malinconica insoddisfazione nelle relazioni interpersonali» (LS 47). David Riesman parla di una «folla solitaria» per riferirsi a individui insicuri, consumisti e ansiosi che cercano rifugio nell'ambito intimo, si disinteressano della vita pubblica e si lasciano telecomandare dai media. <sup>58</sup>

«I mezzi attuali permettono che comunichiamo tra noi e che condividiamo conoscenze e affetti» (LS 47). Risulta perciò paradossale che gli utenti che più li usano tendono a essere quelli meno empatici. <sup>59</sup> Questo conferma che la tecnologia facilita il contatto virtuale, ma non può garantire l'empatia, che appartiene alla dimensione antropologica della comunicazione. Di fatto, «il consumo di informazione superficiale e le forme di comunicazione rapida e virtuale possono essere un fattore di stordimento che si porta via tutto il nostro tempo e ci allontana dalla carne sofferente dei fratelli». <sup>60</sup> Non di rado, molte delle relazioni stabilite sui *social network* restano superficiali e inconsistenti, senza alcun impegno o responsabilità.

### 2.3.2. Emozioni artificiali

*Laudato si'* avverte del pericolo di una comunicazione che spesso genera «un nuovo tipo di emozioni artificiali, che hanno a che vedere più con dispositivi e schermi che con le persone e la natura» (LS 47).

Già nella società ludica dell'impero romano, che offriva «pane e circo» <sup>61</sup> alle masse, i Padri della Chiesa mettevano in guardia dall'ambivalenza

<sup>57</sup> FRANCESCO, Lettera apostolica *Misericordia et misera* (20 novembre 2016), n. 3, in AAS 108 (2016) 1311-1327.

<sup>58</sup> D. RIESMAN, *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna 2009.

<sup>59</sup> Sul rapido declino dell'empatia tra gli studenti universitari, soprattutto dal 2001 in poi: S. KONRATH - E.H. O'BRIEN - C. HSING, *Changes in Dispositional Empathy in American College Students over Time: a Meta-analysis*, in «Personality and Social Psychology Review» 15 (2/2011) 180-198.

<sup>60</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018), LEV, Città del Vaticano 2018, n. 108.

<sup>61</sup> Già nel primo secolo il poeta Giovenale si lamentava del populismo degli imperatori romani che distraevano la gente con «pane e circo»: «Iam pridem, ex quo suffragia nulli uendimus, effudit curas; nam qui dabat olim imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se continet

degli spettacoli, perché rendono evanescente la distinzione tra il vero e il falso, cioè il criterio della verità (*ratio veritatis*<sup>62</sup>). Possono così trasformarci in spettatori o attori in una pseudo realtà senza consistenza ontologica, nella quale ognuno si lascia prendere dalla curiosità irresponsabile,<sup>63</sup> mettendo in pericolo quel «vivere nella verità» che è proprio dei figli di Dio.<sup>64</sup>

Come avviene che a teatro l'uomo cerca la sofferenza contemplando vicende luttuose e tragiche? [...] Dov'è la misericordia nella finzione delle scene? Là non si è sollecitati a soccorrere, ma soltanto eccitati a soffrire, e si apprezza tanto più l'attore di quelle figurazioni, quanto più si soffre.<sup>65</sup>

Anche oggi si promuove il divertimento per anestetizzare e manipolare le persone. Alcuni hanno scherzosamente chiamato i media: «Armi di distrazione di massa».<sup>66</sup> L'attuale sistema socio-economico non invita a pensare, ma a comprare. Aldous Huxley e Neil Postman lo hanno ricordato in modo suggestivo.<sup>67</sup> Invece di sforzarsi per scoprire e cambiare le strutture oppressive, molti «riempiono il proprio vuoto esistenziale con mode, cosmetici, palestre, droghe, farmaci, psicologi, cibo, bevande, automobili e gadget tecnologici».<sup>68</sup>

atque duas tantum res anxius optat, panem et circenses». D. IUNII IUVENALIS, *Satura* X, 77-81, Mondadori, Firenze 2004, 63.

<sup>62</sup> Tertulliano scrive che gli spettacoli sono inconciliabili con la fede cristiana, perché contraddicono la «ratio veritatis» del creato. Q.S.F. TERTULLIANUS, *De spectaculis*, cap. I, 1, Lipsiae 1839, 6.

<sup>63</sup> «La curiosità è caratterizzata da una tipica incapacità di soffermarsi su ciò che si presenta. Essa rifugge dalla contemplazione serena, dominata com'è dall'irrequietezza e dall'eccitazione che la spingono verso la novità e il cambiamento». M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976<sup>10</sup>, 217-218.

<sup>64</sup> L. LUGARESI, *I padri della Chiesa fra teatro e Internet*, in OR del 16 febbraio 2011, 4; cf. ID., *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Morcelliana, Brescia 2008.

<sup>65</sup> SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni*, III, 2, 2, Città Nuova, Roma 1971, 62.

<sup>66</sup> Questo è stato pure il titolo in inglese di un film televisivo commercializzato nel 1997, cf. <https://www.imdb.com/title/tt0120487/> (20.8.2018).

<sup>67</sup> N. POSTMAN, *Divertirsi da morire. Il discorso pubblico nell'era dello spettacolo*, Marsilio, Venezia 2008; A. HUXLEY, *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano 2016.

<sup>68</sup> F. PASQUALETTI, *Giovani, fede e vocazione cristiana nell'era della tecnologia digitale*, in «Salesianum» 79 (2017) 252.

## 2.4. *Lontani dalla natura, lontani dai poveri*

La «rapidizzazione» (LS 18) dell'attuale società tecnologica porta all'agitazione irriflessiva, all'indifferenza globalizzata e a travolgere tutto ciò che sta intorno a sé (LS 225). Gli stessi mezzi che facilitano il contatto virtuale, possono anche impedirci «di prendere contatto diretto con l'angoscia, con il tremore, con la gioia dell'altro e con la complessità della sua esperienza personale» (LS 47). Vengono meno così l'empatia, la solidarietà e la contemplazione del creato. Anche i professionisti dei media sono spesso troppo lontani dalla realtà concreta sulla quale informano.

Tanti professionisti, opinionisti, mezzi di comunicazione e centri di potere sono ubicati lontani da loro, in aree urbane isolate, senza contatto diretto con i loro problemi. [...] Questa mancanza di contatto fisico e di incontro, a volte favorita dalla frammentazione delle nostre città, aiuta a cauterizzare la coscienza e a ignorare parte della realtà in analisi parziali (LS 49).

La lontananza fisica dagli altri porta spesso a fare un discorso «verde» che risulta frammentario e insensibile verso la sofferenza dei poveri. Invece, «un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale» (LS 49), giacché tutto è collegato. Infatti, un crimine contro la natura è un crimine contro noi stessi e un peccato contro Dio» (LS 8).

## 3. Conclusione

L'enciclica *Laudato si'* propone Francesco d'Assisi come modello di ecologia integrale (LS 10), perché egli «entrava in comunicazione con tutto il creato» e in qualsiasi creatura riconosceva «una sorella, unita a lui con vincoli di affetto» (LS 11). Comunicazione ed ecologia integrale vanno sempre insieme. Crescendo nella nostra unione con Cristo, rafforziamo i nostri legami con i poveri, con sorella madre terra e con l'intera creazione. Tutti siamo uno in Cristo (Ef 2,11-16).

Questa fratellanza affettuosa e universale si oppone radicalmente al paradigma tecnocratico e al *non-tuismo* capitalista, che riducono il prossimo a un essere anonimo, senza volto, un avversario da sconfiggere o ingannare. Riducono anche il creato a una realtà informe da manipolare senza scrupoli (LS 106). «Tutto diventa irrilevante se non serve ai propri interessi immediati» (LS 122).

I media e il mondo digitale rispondono alla logica commerciale ed efficientista delle multinazionali che li controllano e quindi presentano delle sfide etiche: ne abbiamo analizzate alcune alla luce della *Laudato si'*. Comunque, non si tratta di decidere se usarli o meno, ma piuttosto di imparare ad abitare l'ambiente mediatico in modo responsabile. I media ci offrono enormi potenzialità per comunicare tra di noi e per condividere «conoscenze e affetti», quindi dobbiamo fare «uno sforzo affinché tali mezzi si traducano in un nuovo sviluppo culturale dell'umanità e non in un deterioramento della sua ricchezza più profonda» (LS 47).

*Laudato si'* ci invita all'impegno attivo e alla speranza. Cristo «non ci lascia soli, perché si è unito definitivamente con la nostra terra» (LS 245). Con la grazia divina, possiamo ripristinare la comunicazione nella casa comune, anticipando così l'avvento dei «nuovi cieli e una terra nuova» (2Pt 3,13).

#### **Abstract**

*In the light of the encyclical Laudato si', this paper presents interaction and communication as essential aspects of all that exists. Humans are dialogical beings and «everything is connected». The first part studies the theological and ethical bases of both communication and integral ecology. Everything has been created through the Word and is ordered to the affectionate and fraternal encounter. The second part asserts the need for ecological conversion and then focuses on the media. They are gifts of God that can contribute decisively to strengthening the bonds of fraternal communication and communion. However, they also present ethical challenges that have to be addressed.*

**Key words:** *Communication Ethics, Laudato si', Integral Ecology, Media, Ecological Conversion.*

Marcelo Bravo Pereira, LC

# Cristianesimo e Religioni

Contesto, metodo e riflessione teologica



IF PRESS



## QUESTIONI MORALI RILEVANTI NEL MONDO DIGITALE: IDENTITÀ E COMUNICAZIONE, POST-VERITÀ E POLITICA

GIOVANNI DEL MISSIER

*PATH 17 (2018) 359-374*

Il dialogo sociale si svolge oggi in un ambiente nuovo e per certi versi ancora inesplorato: il mondo digitale, affascinante e pervasivo, nel quale i confini tra reale e virtuale risultano sempre più fluidi e la realtà è conosciuta e vissuta attraverso l'interfaccia dei dispositivi che ci permettono una perenne connessione.

Ciò significa che non possiamo pensare più alle tecnologie dell'informazione con categorie strumentali poiché esse hanno smesso di essere mezzi per trasmettere e ricevere informazioni, e sono diventate un ambiente che abitiamo, un nuovo contesto esistenziale che connota la nostra esperienza in termini mediatici. Si tratta di una vera e propria rivoluzione culturale che chiede di essere compresa in profondità e di essere resa abitabile per le persone secondo forme innovative e creative.<sup>1</sup> L'essere umano contemporaneo si scopre "gettato" nel mondo digitale e in esso è costretto a comprendersi, a narrarsi e a disporre di sé, coinvolgendo gli aspetti più originari del suo essere.

Per questo l'etica è obbligata a interrogarsi sulle condizioni di possibilità che in tale contesto fiorisca pienamente oppure si perda la nostra umanità. Il problema morale, allora, non sarà costituito semplicemente dagli effetti che i media producono, dai contenuti che riescono a veicolare,

<sup>1</sup> Il magistero pontificio ha prodotto un'interessante riflessione su questi temi, soprattutto dal 2008 in poi. Cf. G. DEL MISSIER, *Abitare da cristiani nell'epoca digitale. Coscienza ecclesiale nel contesto mediatico*, in «Studia Patavina» 60 (2/2013) 325-348.

dalla qualità dei fini perseguiti nel loro utilizzo, poiché non si tratta di strumenti neutrali che possono/devono essere usati bene o male. Essi esercitano un potere performativo perché incidono sul nostro modo di pensare, di agire e di intrattenere rapporti umani con il nostro prossimo; plasmano l'esperienza individuale e sociale secondo modalità inedite, potenziano e condizionano le nostre capacità; definiscono le stesse possibilità conoscitive e comunicative con cui accediamo agli altri e ci rapportiamo a loro.

Tutto ciò rende complesso il discorso morale e arduo il discernimento delle responsabilità personali e collettive.<sup>2</sup> Ecco perché merita soffermarsi con cura su alcuni ambiti sensibili indicati nel titolo di questo intervento.

### 1. Costruzione dell'identità del singolo e scambio comunicativo *on-line*

Tra le novità qualitativamente più significative del *web 2.0* risultano evidenti la capacità di modulare la formazione dell'identità personale e di organizzare le relazioni.<sup>3</sup>

In un contesto in cui è sempre più difficile essere riconosciuti, affermarsi ed emergere dall'anonimato, le nuove tecnologie non solo consentono di essere visibili e di esprimersi, ma costituiscono una chiave decisiva per accedere alla propria identità, mettendo in luce la forte connessione sociale della costruzione del sé e dei processi deliberativi. Ciò avviene attraverso la continua esposizione allo sguardo altrui di preferenze, gusti, opinioni, esperienze, eventi, emozioni, sentimenti, secondo una rappresentazione che è il risultato di scelte e desideri personali, aggiornabile e modificabile in ogni momento.<sup>4</sup> Si tratta del profilo personale che sui *social networks* rende possibile l'interazione con gli altri e che rappresenta una vera e propria *vetrina sociale*, una messa in scena di se stessi, uno spettacolo creato per gli altri, una cornice nella quale rappresentarsi e uno specchio in cui riflettersi per acquisire consapevolezza di sé. Debitamente nascosto dietro la pagina

<sup>2</sup> Abbiamo affrontato più estesamente questa tematica in G. DEL MISSIER, *La sfida dei new media. L'etica teologica nel mondo digitale*, in G. DEL MISSIER - A.S. WODKA (edd.), *Le sfide cruciali per la riflessione etica oggi. Atti dell'VIII Congresso internazionale redentorista di teologia morale (Aparecida, 27 luglio - 1 agosto 2014)*, EMP, Padova 2015, 57-77.

<sup>3</sup> Per l'intera sezione cf. P. CONTINI - R. MASSARO, *Smartlife: identità e relazioni al tempo della rete*, Diogene Edizioni, Catanzaro 2018.

<sup>4</sup> «Vivere intensamente è esistere nello sguardo degli altri, diventare un'immagine, passare dall'altra parte dello schermo». M. AUGÉ, *Che fine ha fatto il futuro? Dai non luoghi al nontempo*, Elèuthera, Milano 2009, 39.

*web*, il soggetto può costruirsi un'identità da presentare nell'areopago socio-digitale, proponendo un'immagine corrispondente a un modello ideale, bello e seducente.<sup>5</sup> E mentre viene offerta al pubblico, appare anche a noi stessi e, benché si tratti di un insieme di frammenti continuamente corretti e adattati, grazie al mezzo digitale assume una certa unitarietà, fino a produrre la parvenza di una piccola narrazione di sé tipicamente postmoderna, che riveste un ruolo centrale nel processo di individuazione personale e nell'assunzione di ruoli sociali.

In modo analogo, la tecnologia digitale contribuisce ad ampliare la sfera delle nostre relazioni: ci offre la possibilità di gestire un ampio numero di contatti e di mantenere attive le connessioni interpersonali grazie a dispositivi intuitivi e miniaturizzati che costituiscono sempre più un'estensione delle nostre facoltà. Persone lontane e contatti quotidiani sono così inseriti in un «ecosistema esperienziale» nel quale reale e virtuale risultano talmente contigui e dai confini così incerti che si compenetrano e si contaminano a vicenda con estrema facilità (*interrealtà*), contribuendo a sviluppare nuovi schemi interpretativi della realtà, rappresentazioni del mondo e stili esistenziali inediti.<sup>6</sup> Accade che il numero degli «amici» contribuisca a determinare il proprio *status* nella rete e rassicuri l'autostima, in quanto attesta la capacità di gestione dei rapporti e l'apprezzamento degli interlocutori quando esprimono il proprio *feedback* con commenti e accessi ripetuti. Una simile rete di relazioni favorisce lo scambio di informazioni basate soprattutto su esperienze personali condivise, con il coinvolgimento di cerchie concentriche di contatti che si estendono virtualmente all'intera umanità. Si stanno sviluppando così nuove forme di elaborazione del sapere in forma cooperativa, dando vita a una *cultura partecipativa* collettiva, appassionata e creativa, coinvolgente e socialmente preziosa, aperta a

<sup>5</sup> Cf. V. CODELUPPI, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

<sup>6</sup> Cf. D. BENNATO, *Sociologia dei media digitali. Relazioni sociali e processi comunicativi del web partecipativo*, Laterza, Roma-Bari 2011; N. CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Cortina, Milano 2011; P. FERRI, *Nativi digitali*, Bruno Mondadori, Milano 2011; G.O. LONGO, *Il simbionte. Prove di umanità futura*, Meltemi, Roma 2003.

tutti, capace di favorire il soddisfacimento di bisogni umani fondamentali: espressione, appartenenza e riconoscimento.<sup>7</sup>

L'attrazione esercitata dai *social networks*, la loro incidenza nei rapporti umani e la possibilità di favorire connessioni su scala planetaria possono, pertanto, essere comprese positivamente – in senso teologico – come opportunità per rispondere alla chiamata del Creatore a dare forma alla realtà attraverso l'iniziativa umana libera e responsabile,<sup>8</sup> e come modalità corrispondenti all'identità relazionale e comunionale dell'essere umano, secondo il progetto di Dio sull'umanità.

Questo desiderio di comunicazione e amicizia è radicato nella nostra stessa natura di esseri umani e non può essere adeguatamente compreso solo come risposta alle innovazioni tecnologiche. Alla luce del messaggio biblico, esso va letto piuttosto come riflesso della nostra partecipazione al comunicativo e unificante amore di Dio, che vuol fare dell'intera umanità un'unica famiglia. Quando sentiamo il bisogno di avvicinarci ad altre persone, quando vogliamo conoscerle meglio e farci conoscere, stiamo rispondendo alla chiamata di Dio; una chiamata che è impressa nella nostra natura di esseri creati a immagine e somiglianza di Dio, il Dio della comunicazione e della comunione. Il desiderio di connessione e l'istinto di comunicazione, che sono così scontati nella cultura contemporanea, non sono in verità che manifestazioni moderne della fondamentale e costante propensione degli esseri umani ad andare oltre se stessi per entrare in rapporto con gli altri. In realtà, quando ci apriamo agli altri, noi portiamo a compimento i nostri bisogni più profondi e diventiamo più pienamente umani. Amare è, infatti, ciò per cui siamo stati progettati dal Creatore.<sup>9</sup>

Vi sono, però, anche delle ambivalenze nelle modalità con cui si realizzano le relazioni umane in rete: sul *web*, la socialità viene concepita prevalentemente in maniera egocentrica e narcisista, come opportunità per acquisire vantaggi competitivi e promuovere la realizzazione personale. La comunicazione mediatica è istantanea, simbolicamente povera, spontanea ed enfatica, punta a generare stupore, emozione, divertimento. E ciò è

<sup>7</sup> Cf. P. HIMANEN, *L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione*, Feltrinelli, Milano 2007<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), nn. 68-77.

<sup>9</sup> BENEDETTO XVI, Messaggio *Nuove tecnologie, nuove relazioni. Promuovere una cultura di rispetto, di dialogo, di amicizia* per la XLIII Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (24 dicembre 2009). Cf. anche FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 87.

dovuto al fatto che viene a mancare il più ricco linguaggio del corpo e le inflessioni espressive della voce. La comunicazione deve essere, allora, accompagnata da segni convenzionali e immagini, riferimenti emotivi (*emoticons*), gusti e inclinazioni, fino a rendere incautamente pubblico ciò che appartiene alla sfera più intima e riservata!<sup>10</sup>

I *social networks* rischiano, pertanto, di impoverire lo spessore delle relazioni, le rendono liquide, prive di legami forti, senza i vincoli della comunicazione *vis-à-vis*, con la possibilità di attivarle e disconnetterle, scioglierle e ricomporle a proprio piacimento con un semplice *click*.<sup>11</sup> Ciò è legato alla natura stessa dei *digital devices*: sebbene siano in grado di simulare in modo sorprendente la realtà fino a creare un suo simulacro virtuale e, grazie all'estrema interattività, il mezzo tenda a scomparire assorbendo l'utente, occorre mantenere viva la consapevolezza che i media digitali inevitabilmente si interpongono all'immediatezza della relazione e offrono sempre una rappresentazione – una mediazione, appunto – e mai l'evento in sé. In maniera eccellente essi si prestano a veicolare informazione e narrazione, ma non sono in grado di rendere l'immediatezza della presenza personale. Essa è tipica ed esclusiva dell'essere umano – «corpore et anima unus»<sup>12</sup> – e non può essere ulteriormente mediata e ri-presentata senza perdere lo spessore e l'efficacia dell'evento concreto nel quale l'altro irrompe nell'esperienza soggettiva con la sua fisicità e si rende disponibile alla relazione.

Tale limite è correlato proprio alla particolare qualità simbolica del corpo umano, segno che non solo «sta per altro», ma che è la presenza reale della persona stessa, indicando il primato della relazione sulla rappresentazione. L'esserci personale, proprio perché si attualizza nella mediazione corporea, richiede una prossimità spaziale, tangibile e concreta. Poiché non è mai riducibile all'informazione che se ne può dare, risulta tecnologicamente irriproducibile in tutto il suo spessore esistenziale.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Cf. T. ROSSI, *La prospettiva etico-antropologica*, in R. ALTABELLI - S. LEONE (edd.), *La morale riflessa sul monitor. Internet ed etica*, Città Nuova, Roma 2006, 93-108.

<sup>11</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma - Bari 2011<sup>2</sup>.

<sup>12</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 16.

<sup>13</sup> Riprendiamo qui l'acuta argomentazione e alcune espressioni di A. GRILLO, *Rito - Simbolo - Virtuale: il simbolico e il virtuale come poli in tensione*, in «Rivista Liturgica» 99 (2012) 724-738, originariamente riferite alla liturgia. Cf. anche A. SPADARO, *Liturgia e tecnologia*, in *ibid.*, 709-723: in particolare l'interessante riferimento alla differenza tra «technological devices» e «focal things» proposta da A. Borgmann (pp. 718-719) (*Holding on to Reality. The nature of Information in the Turn of the Millennium*, University of Chicago Press, Chicago 1999).

Perciò la rappresentazione virtuale che ci viene offerta, per quanto fedele e interattiva possa risultare, rispetto alla realtà presenterà inevitabilmente uno scarto che possiamo chiamare *riduzione digitale*, connaturata al mezzo e, pertanto, insuperabile.<sup>14</sup>

La sfida posta all'etica è, allora, quella di rendere consapevoli di questo pericolo umanamente mortificante, e di illustrare modalità concrete per evitarlo, favorendo il passaggio dalla connessione alla comunione.<sup>15</sup> Per fare ciò occorre ricomprendere la comunicazione in termini di prossimità, a partire dal riconoscimento effettivo della comune umanità che ci lega e promuovere una cultura autentica dell'incontro: accogliere l'altro nella sua originale diversità per intessere reti sociali pacificate.<sup>16</sup> E in riferimento a tutto ciò, molto ha da dire l'evento cristiano intimamente legato all'incarnazione. Infatti,

il Vangelo ci invita sempre a correre il rischio dell'incontro con il volto dell'altro, con la sua presenza fisica che interpella, col suo dolore e le sue richieste, con la sua gioia contagiosa in un costante corpo a corpo. L'autentica fede nel Figlio di Dio fatto carne è inseparabile dal dono di sé, dall'appartenenza alla comunità, dal servizio, dalla riconciliazione con la carne degli altri. Il Figlio di Dio, nella sua incarnazione, ci ha invitato alla rivoluzione della tenerezza (EG 88).

## 2. Post-verità: significato sociale ed etico del fenomeno

L'enciclopedia Treccani definisce il neologismo «post-verità» come un'«argomentazione, caratterizzata da un forte appello all'emozione, che basandosi su credenze diffuse e non su fatti verificati tende a essere accettata come veritiera, influenzando l'opinione pubblica».<sup>17</sup> Come già abbiamo

<sup>14</sup> Sul tema del problematico rapporto tra corporeità e realtà virtuale nella cultura contemporanea cf. K. MÜLLER, *Il corpo è il messaggio. L'incarnazione al tempo delle cyberfilosofie*, in «Il Regno - Attualità» 56 (2011) 707-714.

<sup>15</sup> Cf. F. GISMANO, *Autocomunicazione in Internet*, in ALTOBELLI - LEONE (edd.), *La morale riflessa sul monitor*, 85-92.

<sup>16</sup> Cf. FRANCESCO, *Messaggio Comunicazione al servizio di un'autentica cultura dell'incontro* per la XLVIII Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (1 giugno 2014, in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/communications/documents/papa-francesco\\_20140124\\_messaggio-comunicazioni-sociali.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html) (7.10.2018).

<sup>17</sup> [http://www.treccani.it/vocabolario/post-verita\\_%28Neologismi%29/](http://www.treccani.it/vocabolario/post-verita_%28Neologismi%29/) (30.5.2018). Deriva dal termine inglese *post-truth* coniato nel 1992 dal drammaturgo Steve Tesich e presente

accennato sopra, tale modalità discorsiva sembra connettersi direttamente con le caratteristiche della rete e con le modalità di presenza che si attuano sui *social*.

La digitalizzazione delle relazioni comporta la profilazione automatizzata delle nostre navigazioni *on-line* per corrispondere ai desideri dell'utente attraverso tecniche di *marketing* personalizzato e offerte di tipo commerciale. Esse si basano sulle tracce che lasciamo nei motori di ricerca, sui *cookies* che scarichiamo più o meno inconsapevolmente e su tutti i dati che seminiamo interagendo nel mondo digitale. Questo fa sì che riceviamo quasi esclusivamente contenuti conformi ai nostri interessi che rafforzano le nostre posizioni fino a radicalizzarle e restringono progressivamente l'orizzonte del nostro universo mediatico, potenzialmente infinito data la mole di dati di cui teoricamente disponiamo. Ci ritroviamo così rinchiusi in una specie di «bolla autoreferenziale» (*filter bubbles*), una rassicurante *comfort zone* all'interno della quale non pervengono le informazioni dissonanti e alternative alla nostra visione del mondo. Pertanto, invece di offrirci un panorama più ampio di opinioni e informazioni, la rete finisce per offrirci una distorsione della realtà plasmata a immagine somiglianza dei nostri interessi, che ci conferma in continuazione, ostacolando l'assunzione di atteggiamenti critici, obiettivi e pluralisti. Inoltre, tutto ciò favorisce forme di aggregazione ispirate al conformismo e all'omologazione, cosicché le medesime informazioni vengono condivise e diffuse all'interno di circoli chiusi (*echo chamber*) che rafforzano e polarizzano la comunicazione su posizioni estremiste, nutrite di indignazione, invidia, denigrazione e odio che possono facilmente sfociare nella violenza.<sup>18</sup>

Quando la comunicazione perde gli ancoraggi etici e sfugge al controllo sociale, finisce per non tenere più in conto la centralità e la dignità inviolabile dell'uomo, rischiando di incidere negativamente sulla sua coscienza,

nell'articolo S. TESICH, *A Government of Lies*, in «The Nation» del 6 gennaio 1992, 12-14. Usato inizialmente per designare le modalità con cui l'amministrazione guidata da George H.W. Bush aveva motivato all'opinione pubblica la prima guerra del Golfo, è assurta a vera parola-simbolo dopo la campagna elettorale di Donald Trump, le cui strategie comunicative sui *social networks* sembrano essere state determinanti per farlo eleggere presidente degli USA, al punto di diventare la parola dell'anno 2016 scelta dagli *Oxford Dictionaries*.

<sup>18</sup> Cf. M. GRANDI, *Far Web. Odio, bufale, bullismo. Il lato oscuro dei social*, Rizzoli, Milano 2017.

sulle sue scelte, e di condizionare in definitiva la libertà e la vita stessa delle persone.<sup>19</sup>

A ciò si deve aggiungere la *disintermediazione* che ci lascia soli sia come fruitori che come produttori dell'informazione *many-to-many*. Tutti sembrano investiti di uguale diritto di parola e hanno l'opportunità di pronunciarsi sugli argomenti più disparati, anche senza competenza e rigore, generando problemi di credibilità e di rappresentatività sociale. Se da un lato ciò fornisce l'illusione di poter accedere direttamente alle fonti, senza alcun filtro interpretativo degli eventi, dall'altro si corre il rischio di non distinguere il livello di autorevolezza e di affidabilità dell'emittente. Si confondono i confini tra fatti e interpretazioni, dati certi e opinioni, insieme all'impossibilità di verificare la fondatezza di quanto ci viene comunicato. *Fake news*, leggende metropolitane e teorie complottiste vengono create ad arte non solo per disinformare e manipolare l'opinione pubblica, ma anche per ottenere vantaggi economici dal numero di visite acquisite dal sito in base alle quali si stabiliscono i compensi pubblicitari.

Velocità di trasmissione, semplificazione riduzionistica delle tematiche, contrapposizione delle diverse comunità, sensazionalismo e innalzamento dei toni del confronto contribuiscono a rafforzare, diffondere e ampliare esponenzialmente le informazioni rendendole virali, pervasive e resistenti al *debunking* – attività degli smascheratori seriali delle menzogne che circolano in rete – e al *fact checking* operato dai media tradizionali. Si tratta di un vero e proprio «contagio sociale» di fronte al quale può risultare ingenuo ritenere che sia sufficiente, «ristabilire con chiarezza le categorie del “vero” e del “falso” per indurre le persone a ripensare le proprie posizioni acquisite attraverso la lettura dei contenuti *on line* – consumati proprio perché sottostanti a un processo di elaborazione tutt'altro che razionale». <sup>20</sup> Infatti, la correzione di opinioni errate o false è molto difficile, se non controproducente: i punti di vista preesistenti e sintonizzati sul gruppo di riferimento

<sup>19</sup> BENEDETTO XVI, Messaggio *I mezzi di comunicazione sociale: al bivio tra protagonismo e servizio. Cercare la Verità per condividerla* per la XLII Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (4 maggio 2008), n. 4, in [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20080124\\_42nd-world-communications-day.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20080124_42nd-world-communications-day.html) (7.10.2018).

<sup>20</sup> W. QUATTROCCHI - A. VICINI, *Liberi di crederci. Informazione, internet e post-verità*, Codice Edizioni, Torino 2018, 109. A questo testo sobrio e ben documentato fanno riferimento molte delle considerazioni riportate in questa sezione.



non solo sono molto resistenti al cambiamento anche di fronte all'evidenza, ma tendono a rinforzarsi e a radicarsi ancor di più di fronte alla contestazione, secondo quello che viene definito *backfire effect*. Su *internet* «quello che conta davvero non è l'aderenza ai fatti, quanto la conformità con il credo condiviso e con la propria visione del mondo. L'autoreferenzialità così regna sovrana».<sup>21</sup>

Se a questa descrizione si affianca il dato che il 62% degli utenti statunitensi della rete identifica nei *social media* la propria principale fonte di informazione (+11% rispetto al 2012; 66% di essi ricorre a *Facebook*),<sup>22</sup> si capisce bene perché il *Global Risks Report 2017* del «World Economic Forum» indichi fra le principali minacce proprio la disinformazione operata per via digitale e le sue possibili conseguenze nel dibattito politico. E allo stesso modo perché a questo tema sia stato dedicato interamente il *Messaggio per la LII Giornata mondiale delle comunicazioni sociali* (2018)<sup>23</sup> nel quale l'alterazione della verità è identificata come sintomo tipico della distorsione individuale e collettiva della comunicazione umana che nel progetto del Creatore è, invece, «una modalità essenziale per vivere la comunione».

Papa Francesco, in particolare, sottolinea la natura mimetica delle *fake news* che mescolano falsità e verosimiglianza, la capacità di attirare l'attenzione facendo leva su «emozioni facili e immediate da suscitare, quali l'ansia, il disprezzo, la rabbia e la frustrazione», la loro proliferazione nelle cerchie omogenee, chiuse e autoreferenziali dei *social network*, tutte caratteristiche che le rendono strumenti perfetti di manipolazione dell'opinione

<sup>21</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>22</sup> Cf. <http://www.journalism.org/2016/05/26/news-use-across-social-media-platforms-2016> (30.5.2018).

<sup>23</sup> FRANCESCO, *Messaggio La verità vi farà liberi (Gv 8,32). Fake news e giornalismo di pace per la LII Giornata mondiale delle comunicazioni sociali* (24 gennaio 2018), in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/communications/documents/papa-francesco\\_20180124\\_messaggio-comunicazioni-sociali.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/communications/documents/papa-francesco_20180124_messaggio-comunicazioni-sociali.html) (7.10.2018). Tutte le citazioni che seguono si riferiscono a questo documento, salvo diversa indicazione. Cf. anche I. MAFFEIS - P.C. RIVOLTELLA (edd.), *Fake news e giornalismo di pace. Commenti al Messaggio di papa Francesco*, Morcelliana, Brescia 2018. Il tema della verità in rete era già stato trattato da BENEDETTO XVI, *Messaggio Reti sociali: porte di verità e di fede; nuovi spazi di evangelizzazione per la XLVII Giornata mondiale delle comunicazioni sociali* (12 maggio 2013), in [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/bf\\_ben-xvi\\_mes\\_20130124\\_47th-world-communications-day.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/bf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html) (7.10.2018).

pubblica. La radice dell'immoralità della comunicazione falsa e infondata viene identificata sul duplice versante della menzogna e della violenza:

Il dramma della disinformazione è lo screditamento dell'altro, la sua rappresentazione come nemico, fino a una demonizzazione che può fomentare conflitti. Le notizie false rivelano così la presenza di atteggiamenti al tempo stesso intolleranti e ipersensibili, con il solo esito che l'arroganza e l'odio rischiano di dilagare.<sup>24</sup>

Data la crescente complessità del contesto contemporaneo in cui avviene il dialogo sociale, appare quanto mai opportuno distinguere almeno tre livelli del discorso che riguarda la verità, ovvero il modo di «dire come stanno le cose», impresa tutt'altro che facile, come sembrerebbe.<sup>25</sup> Percezione, rappresentazione e teoria, infatti, indicano livelli diversi di formalizzazione del reale. Vi è, allora, una *verità come disvelamento*: essa consiste nell'esperienza che del mondo facciamo e che il pensiero porta a consapevolezza; in riferimento a ciò ogni aspetto del reale possiede identità e differenza, collocandosi a monte del vero e del falso, in quanto l'esperienza si dà come evento, accade. Altra cosa è, invece, la *verità come corrispondenza* ovvero l'attestazione, la rappresentazione e il giudizio che riguardano il modo con cui la realtà si presenta: essa deve essere dichiarata e non alterata, falsificata, confusa, sovrapposta o contraddetta, pena la perdita della possibilità di orientarsi nel mondo (sebbene sia sempre possibile l'errore in buona fede). Ed esistono modalità diverse di generare «corrispondenze», alcune empiricamente falsificabili e quantificabili con formule (teorie scientifiche), altre che forniscono ragioni sufficienti e valutazioni di merito (etica, filosofia, teologia), altre ancora che pongono in essere mondi e che attivano i sensi in maniera eloquente (arte, poesia, musica). Si genera così un terzo livello nel quale è importante concepire la *verità come etica del discorso*: in esso conta ciò che è veritiero, ovvero il discernimento dei piani discorsivi, la competenza nell'uso dei codici comunicativi e l'intenzione soggettiva nella comunicazione. La menzogna si connota, infatti, come vo-

<sup>24</sup> Sul rapporto tra mimetismo e violenza cf. P.C. RIVOLTELLA, *Informazione, desiderio, educazione. Essere maestri nel web*, in MAFFEIS - RIVOLTELLA (edd.), *Fake news e giornalismo*, 109-121.

<sup>25</sup> Per le considerazioni contenute nel presente paragrafo, ci lasciamo guidare dall'interessante S. NATOLI, *Scene della verità*, Morcelliana, Brescia 2018; cf. anche R. EUGENI, *Le avventure della verità*, in MAFFEIS - RIVOLTELLA (edd.), *Fake news e giornalismo*, 79-91.

lontà deliberata di sedurre e ingannare,<sup>26</sup> distorcendo la relazione fiduciaria che dovrebbe assicurare la correttezza del dialogo. Di qui sorge un vero e proprio obbligo morale a innalzare il grado della consapevolezza personale e della conoscenza collettiva, educando all'amore per la verità e alla ricerca come pratica di vita, ben sapendo che essa non avrà mai fine poiché l'intelligenza è costitutivamente inadeguata a comprendere il tutto.

In questo quadro di complessità, mi sembra che debbano essere comprese le indicazioni suggerite da papa Francesco: egli richiama tutti alla responsabilità di contrastare il fenomeno delle *fake news*. Ciò si realizza attraverso iniziative di educazione a un rapporto più consapevole e critico con le fonti d'informazione (alfabetizzazione funzionale); attraverso la definizione di regolamentazioni giuridiche per la verifica delle identità in rete e per il controllo dei contenuti da parte dei gestori delle piattaforme digitali;<sup>27</sup> attraverso un costante discernimento delle modalità con cui ciascuno è presente nel mondo dei media e delle vere motivazioni che ci spingono ad agire, per evitare di offuscare l'interiorità, avvelenare le relazioni e perdere la libertà. Ed è chiaro che un ruolo di spicco compete ai professionisti dell'informazione che, in nome del loro ruolo, sono chiamati a essere operatori di pace nella società mediatica globale attraverso

un giornalismo senza infingimenti, ostile alle falsità, a *slogan* a effetto e a dichiarazioni roboanti; un giornalismo fatto da persone per le persone, e che si comprende come servizio a tutte le persone, specialmente a quelle – sono al mondo la maggioranza – che non hanno voce; un giornalismo che non bruci le notizie, ma che si impegni nella ricerca delle cause reali dei conflitti, per favorirne la comprensione dalle radici e il superamento attraverso l'avviamento di processi virtuosi; un giornalismo impegnato a indicare soluzioni alternative alle *escalation* del clamore e della violenza verbale.

### 3. Media digitali e democrazia: il ruolo della «politica 2.0»

Il 17 marzo 2018 due giornali statunitensi – «The Guardian» e «The New York Times» – hanno fatto emergere un preoccupante scandalo che

<sup>26</sup> È interessante rilevare che sia Natoli (p. 44), sia papa Francesco facciano riferimento al *diavolo omicida* come fonte della macchinazione organizzata che ordisce la menzogna, rimandando entrambi a Gv 8,44.

<sup>27</sup> Sulle questioni prettamente giuridiche cf. G. PITRUZZELLA - O. POLLICINO - S. QUINTARELLI, *Parole e potere. Libertà d'espressione, hate speech e fake news*, Egea, Milano 2017.

riguarda *Facebook*: le informazioni personali di oltre cinquanta milioni di utenti sarebbero state cedute alla «Cambridge Analytica», una società britannica specializzata nell'analisi psicometrica degli utenti dei *social network*. Le conoscenze acquisite sarebbero state richieste in occasione di più di quaranta elezioni nel mondo per orientare il voto dei cittadini. In particolare, la profilazione psicologica e comportamentale degli elettori delle presidenziali USA 2016 sarebbe stata usata dai collaboratori di Donald Trump al fine di influenzare le intenzioni di voto a favore del *tycoon*, poi risultato vincitore su Hillary Clinton.

Di fronte all'indignazione suscitata nell'opinione pubblica, Mark Zuckerberg, fondatore e amministratore delegato della piattaforma più popolare al mondo, è intervenuto con un lungo *post* – e con successivi interventi su altri media – in cui ammette di aver commesso «un errore e una violazione di fiducia». Si è assunto la responsabilità dell'accaduto, definendo «inappropriata» la raccolta dei dati e impegnandosi ad agire «seriamente» per una più rigorosa protezione della comunità digitale, che costituisce uno spazio pubblico globale nel quale interagiscono quasi due miliardi di profili. E in aprile, la nuova normativa per la protezione dei dati, entrata in vigore nell'Unione Europea, è stata estesa a tutte le aree in cui il *social* è presente. La stessa linea difensiva è stata assunta nella testimonianza di fronte al Congresso USA (10 aprile 2018) e nella memoria scritta inviata al Senato, dove tra l'altro ammette di non aver identificato e di non essersi occupato con sufficiente rapidità delle interferenze russe nella campagna elettorale, insieme alla promessa di creare un ampio *team* di controllo, composto da cinquemila nuovi addetti. Un'analoga audizione si è tenuta il 22 maggio 2018 di fronte a una rappresentanza del Parlamento europeo.

La vicenda ha un carattere paradigmatico proprio perché dà rilievo e concretezza ai timori e alle richieste di interventi preventivi spesso rilanciati sul *web*, per lo più in modo confuso secondo la forma delle narrazioni della cospirazione e del complotto che non aiutano a comprendere a fondo la natura e le dinamiche dei problemi.<sup>28</sup> Nel caso in questione, invece, è divenuto evidente come sia possibile che i poteri forti della finanza, gli

<sup>28</sup> A titolo puramente esemplificativo per una pubblicazione dal tono chiaramente complotista sul nostro tema cf. E. PERRUCCETTI, *Fake news. Dalla manipolazione dell'opinione pubblica alla post-verità: come il potere controlla i media e fabbrica l'informazione per ottenere il consenso*, Arianna Editrice, Bologna 2018.

interessi strategici di potenze straniere ostili e, perfino, le organizzazioni malavitose si avvalgono di internet e dei *big data* per manipolare l'opinione pubblica, per (de)costruire artificiosamente il consenso e per contribuire a esacerbare il conflitto sociale, fino a destabilizzare gli dispositivi statali. È così comprovato che il mondo digitale mette a disposizione apparati potenti ed efficaci che, falsando i delicati equilibri che presiedono a un equo confronto tra le parti, rendono possibile l'intrusione e la distorsione dei sistemi democratici inquinando l'espressione di un voto libero, proprio perché informato e consapevole.<sup>29</sup>

Se a ciò si aggiunge l'alleanza tra le nuove forme di populismo – accunuate dal riferimento al popolo (concepito come uno sciame composto da tanti «qualcuno anonimi»),<sup>30</sup> dall'antielitismo della casta e dall'esclusione di chi non appartiene al proprio gruppo – e le forme del dialogo sociale in rete – connotate, come abbiamo visto, da interazioni autoreferenziali e conformiste, letture parziali e distorte della realtà, chiusura in ecosistemi isolati e aggressivi –, allora il quadro di un grave pericolo per le democrazie occidentali appare definito con chiarezza. E poiché si tratta di una questione sistemica e istituzionale, sono insufficienti i richiami alla responsabilità personale: si richiede piuttosto una rinnovata capacità di *governance* sapiente e astuta, ovvero consapevole della realtà del mondo digitale, dotata di approfondite competenze tecniche riguardo alle dinamiche specifiche del *web* e capace di abitare l'interrealtà per costruire un consenso leale e reale secondo modalità trasparenti.<sup>31</sup>

È indispensabile, in primo luogo, ricostruire un rapporto di fiducia tra politici e cittadini comuni che li percepiscono distanti dalla vita delle persone, indifferenti alle preoccupazioni reali, incompetenti, disonesti e divisivi. Questa «democrazia 2.0» potrà e dovrà avvalersi dei media digitali proprio per recuperare i legami di appartenenza alla comunità, producendo un

<sup>29</sup> Ciò sarebbe già accaduto in più parti, ma solo ora la notizia è potuta trapelare riguardo alle elezioni presidenziali USA e al referendum della Brexit, al punto che per le elezioni 2018 in Italia la Polizia postale – incaricata della prevenzione e della repressione dei crimini *on-line* – ha costituito un'apposita *task force* di sorveglianza e contrasto, sul modello di quanto già realizzato in ambito europeo dal *Centro europeo per la lotta alla criminalità informatica* (EC3) dall'11 gennaio 2013.

<sup>30</sup> Cf. B.-C. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Edizioni Nottetempo, Milano 2015.

<sup>31</sup> Per la presente sezione e le seguenti cf. F. NICODEMO, *Disinformazione. La comunicazione al tempo dei social media*, Marsilio, Venezia 2018.

rinnovato «noi sociale» dal destino condiviso, capace di esprimere istanze, di suscitare un confronto pubblico e un coinvolgimento reale, diffondendo informazioni equilibrate ed elaborando soluzioni condivise e realizzabili, senza farle calare dall'alto. Con Friedrich Hölderlin si potrebbe affermare che «dov'è il pericolo, cresce anche ciò che salva»,<sup>32</sup> perché la rete, abitata in modo veramente umano e con autentica consapevolezza politica, può diventare un ambiente in grado di mettere nuovamente in relazione i corpi intermedi e le strutture del potere.<sup>33</sup> Si tratta di riproporre

la politica intesa come «civismo autentico, impegno concreto», come azione di «re-intermediazione» e «ricucitura» delle parti di società che una certa politica e una certa informazione (postmoderne) hanno progressivamente reso orfane di punti di riferimento.<sup>34</sup>

E le dinamiche della rete, opportunamente gestite, possono essere le migliori alleate per promuovere una visione condivisa del bene comune (cf. CDSC 164-170), al fine di arrestare la deriva nichilista che va seminando paura, insicurezza e dubbi, e propone, attraverso ricette semplicistiche a problemi complessi, *leader* salvifici sempre a rischio di diventare autoritari. Proprio sviluppando reti di comunicazione orizzontali e circolari (non verticistiche, ma a rizoma), interattive tra presenza reale e contatto virtuale (complementarietà *on-line* e *off-line*), collaborative tra periferie e centro, i rappresentanti degli elettori possono sperare di recuperare il contatto con i territori e, mettendosi in ascolto autentico, ricercare risposte con e per i cittadini in tempo reale. Una prossimità partecipativa, mediata da infrastrutture e interfaccia digitali, nonché da persone presenti fisicamente sul territorio (*community organizers*), nella quale gli elettori ri-prendono parola perché sanno di essere ascoltati e di poter contare, fino a interferire posi-

<sup>32</sup> «Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch». F. HÖLDERLIN, *Patmos*, in ID., *Le liriche*, Adelphi, Milano 1993 (cit. da M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in ID., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 22).

<sup>33</sup> Cf. anche PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004 (CDSC), nn. 186-187. «Allo Stato compete la cura e la promozione del bene comune della società. Sulla base dei principi di sussidiarietà e di solidarietà, e con un notevole sforzo di dialogo politico e di creazione del consenso, svolge un ruolo fondamentale, che non può essere delegato, nel perseguire lo sviluppo integrale di tutti. Questo ruolo, nelle circostanze attuali, esige una profonda umiltà sociale» (EG 240).

<sup>34</sup> F. MARTEL, *Prefazione. Le verità di fatto*, in NICODEMO, *Disinformazione*, 15.

tivamente e consapevolmente sulle decisioni attraverso forme di contrattazione condivisa.

Ciò richiede anche una sorta di «ecologia comunicativa» che sia in grado di coinvolgere in nuove «narrazioni di cittadinanza condivisa» coloro che non si riconoscono nelle frange estreme e polarizzate dei dibattiti-scontro della rete, insieme alla paziente opera di contrasto e recupero di quanti si collocano proprio agli estremi.<sup>35</sup> È necessario, inoltre, un profondo ripensamento delle strutture dei partiti per abilitarle a gestire le sfide complesse del mondo contemporaneo e occorre rimotivare la stessa democrazia rappresentativa contro le facili illusioni che automaticamente la rete possa restituire potere al popolo, trasparenza nei processi sociali, assunzione di responsabilità, coinvolgimento, diretto e costante, del cittadino-utente iperconnesso.<sup>36</sup>

Se i nuovi media hanno creato enormi opportunità di informare e comunicare, una sfida tanto titanica quanto stimolante, solo la politica può favorire l'evoluzione del cittadino da utente passivo ad agente di cambiamento: la politica delle relazioni umane, quella che non si limita a elencare problemi ma ipotizza soluzioni, quella che è combinazione di civismo e dedizione, riflessione e coinvolgimento.<sup>37</sup>

Proprio la rete globale, con le sue caratteristiche, sembra aver favorito l'espressione della necessità di condividere e partecipare alle decisioni che riguardano tutti, mettendo a disposizione inedite opportunità di comunicazione. Esse devono essere assunte e governate dalla politica secondo processi democratici e sottoponibili a verifica perché rimangano a servizio della società reale e non si trasformino in strumenti di odio e di oppressione in mano a pochi. Forse anche nell'ambito dei media, l'immagine del poliedro di papa Francesco può indicare la via della «convivialità delle differenze», antidoto efficace all'uniformità sferica dell'omologazione mediatica standardizzata.

<sup>35</sup> Della necessità di riequilibrare l'ecosistema comunicativo, aveva parlato BENEDETTO XVI, Messaggio *Silenzio e Parola: cammino di evangelizzazione* per la XLVI Giornata mondiale delle comunicazioni sociali (20 maggio 2012), in [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20120124\\_46th-world-communications-day.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20120124_46th-world-communications-day.html) (7.10.2018).

<sup>36</sup> Cf. M. MEZZA, *Algoritmi di libertà. La potenza del calcolo tra dominio e conflitto*, Donzelli, Roma 2018.

<sup>37</sup> NICODEMO, *Disinformazia*, 204.

Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità. Sia l'azione pastorale sia l'azione politica cercano di raccogliere in tale poliedro il meglio di ciascuno. Lì sono inseriti i poveri, con la loro cultura, i loro progetti e le loro proprie potenzialità. Persino le persone che possono essere criticate per i loro errori, hanno qualcosa da apportare che non deve andare perduto. È l'unione dei popoli, che, nell'ordine universale, conservano la loro peculiarità; è la totalità delle persone in una società che cerca un bene comune che veramente incorpora tutti (EG 236).

Tale obiettivo si può raggiungere solo con il dialogo e la comunicazione costruttiva, con il rifiuto dei pregiudizi e la promozione della «cultura dell'incontro»,<sup>38</sup> con il coinvolgimento e il protagonismo di quanti intendono edificare una casa comune umanamente abitabile, anche se ormai si tratta di un mondo integrato: fisico e digitale insieme.

<sup>38</sup> Cf. FRANCESCO, *Messaggio Comunicazione al servizio*.



# TRANSUMANESIMO E MORALE DELLA GLORIA DI DIO

JOSÉ M. GALVÁN

PATH 17 (2018) 375-393

## 1. Che cos'è il transumanesimo?

Da quando fu coniato da Julien Huxley (1887-1975) nel 1957,<sup>1</sup> il termine «transumanesimo» ha acquisito una notorietà crescente, arrivando a essere un'espressione emblematica del progressivo impatto delle nuove tecnologie sulla persona umana e sulla società. Questa popolarità, però, non si accompagna a una sufficiente chiarezza concettuale, per cui, nello studiare gli aspetti etici di questo fenomeno, la prima difficoltà si incontra nel determinare con esattezza che cosa si voglia dire con questo vocabolo, e quali siano le sue relazioni con altri movimenti correlati, *in primis* con il postumanesimo. Francesca Ferrando, nota per i suoi scritti postumani-

<sup>1</sup> Cf. J. HUXLEY, *New Bottles for a New Wine*, Harper, New York 1957. J. Huxley, biologo e umanista, è fratello del noto scrittore Aldous Huxley; suo nonno, Thomas Henry Huxley, figura importante della storia della biologia, fu collega di Charles Darwin e sostenitore delle sue teorie; fu molto legato alla scienza e all'amicizia col noto etologo Konrad Lorenz. Sembrerebbe che Huxley abbia preso il termine da Pierre Teilhard de Chardin, con cui l'univa amicizia e rispetto scientifico, avendo scritto il prologo all'edizione inglese di *Le phénomène humain* (or. 1955; tr. it. *Il fenomeno umano*, Queriniana, Brescia 2010<sup>5</sup>). Diversamente dall'uso attuale del termine «transumanesimo», adesso legato soprattutto all'ambito tecnologico, in Huxley ci si riferisce soprattutto alla biologia evolutiva e all'eugenetica, campi del sapere in cui vedeva la base scientifica per il miglioramento dell'umanità. Va detto in ogni caso che già nella *Divina Commedia* appare il verbo «transumanar»: *Trasumanar significar per verba / non si poria; però l'esempio basti / a cui esperienza grazia serba* (DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia. Paradiso*, canto I). È chiaro che il senso della parola secondo Dante è lo stesso, cioè elevarsi al di sopra del limite dell'umana natura; ma mentre in lui si tratta di qualcosa che è possibile solo per l'agire della grazia, per il transumanesimo sarebbe conseguenza esclusiva dell'impegno umano immanente nella storia.

stici, tra cui uno dei primi tentativi di chiarimento sistematico della storia filosofica del postumanesimo,<sup>2</sup> sostiene che il carattere definitorio del transumanesimo sia la volontà di potenziare la natura umana attraverso la scienza e il progresso tecnologico, senza necessariamente modificare l'attuale auto-comprensione filosofica dell'essere umano, condizione determinante, invece, del movimento postumanista.<sup>3</sup> Questa indicazione, anche se manifesta adeguatamente la distinzione fondamentale tra queste due correnti di pensiero, è troppo generica, perché la natura umana si caratterizza *ab origine* dall'uso della capacità tecnica per sopperire ai propri limiti esistenziali. Va detto, tuttavia, che la continuità individuata da Ferrando tra il transumanesimo e l'attuale visione antropologica non riguarda di certo l'umanesimo cristiano, ma piuttosto la visione della persona umana propria del pensiero moderno. Di questo ci occuperemo nella seconda parte di questo scritto.

Il riferimento obbligato per capire la dottrina transumanista, comunque, non può che essere il contributo di uno dei suoi fondatori e primo presidente della «World Transhumanist Association», Nick Bostrom, sia in uno scritto in cui cerca di legare il movimento alla tradizione filosofica e culturale occidentale che ha visto e cercato nella tecnica il superamento della condizione limitata dell'umanità,<sup>4</sup> sia nella cosiddetta *Transhumanist*

<sup>2</sup> Cf. F. FERRANDO, *Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, ETS, Pisa 2016.

<sup>3</sup> Cf. F. FERRANDO, *Posthumanism, Transhumanism, Antibumanism, Metabumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, in «Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts» 8 (2013) 26-32. Siccome il transumanesimo vede come termine del processo di incremento tecnologico la cosiddetta «condizione postumana» (*post-human*), ci pare importante chiarire che il movimento filosofico postumanista, nonostante la coincidenza terminologica, non si identifica con esso: «post-human» e «postumanesimo» si riferiscono a posizioni culturali diverse. Non solo a livello popolare, ma anche in scritti accademici sull'argomento, infatti, si intende «postumanesimo» come il compimento del transumanesimo: cf. E. POSTIGO SOLANA, *Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche*, in «Medicina e morale» 57 (2/2009) 267-282.

<sup>4</sup> Cf. N. BOSTROM, *A History of the Transhumanist Thought*, in M. RECTENWALD - L. CARL (edd.), *Academic Writing Across the Disciplines*, Pearson Longman, New York 2011. Infatti, Bostrom parte dall'inizio della cultura occidentale, riferendosi al ruolo antropologico della tecnica nell'epopea di Gilgamesh e nel mito classico di Prometeo (e ancora di più all'operare di Dedalo, che arriva a contrastare la volontà degli dèi), per continuare con una tradizione ininterrotta che ha come passaggi successivi gli alchimisti medievali, gli umanisti rinascimentali (Pico della Mirandola soprattutto), il *Novum Organum* di Francis Bacon, l'umanesimo razionalista di Hobbes, Locke, Kant, Condorcet, Stuart Mill... senza dimenticare l'influsso decisivo della scienza (Newton, Darwin, La Metrie...). Interessante sottolineare come Bo-

*Declaration*,<sup>5</sup> del marzo 2009, consultabile in internet nel sito ufficiale del movimento, che col tempo ha cambiato il nome in *Humanity+*.

La *Dichiarazione*, nell'esordire affermando la necessità di un superamento della condizione umana in base alla tecnica,<sup>6</sup> indica chiaramente quanto il movimento dipenda dallo sviluppo tecnologico, e possa essere capito soltanto nella misura in cui l'umanità attuale sia capace di produrre degli artefatti in grado di interagire, esternamente e internamente, con l'essere stesso dell'uomo nella sua dimensione corporea. La tecnica, a partire dalla prima rivoluzione industriale, ha cominciato a occupare un ruolo ogni volta più centrale nell'esistenza umana, che prima non aveva mai avuto;<sup>7</sup> alla fine del secolo scorso, difatti, uno dei "nuovi profeti" della civiltà della comunicazione tecnologica scriveva:

In passato era molto facile ignorare la tecnologia perché non penetrava negli spazi della nostra vita ai quali abbiamo sempre veramente tenuto: la nostra rete di amicizie, lo scrivere, il dipingere, il coltivare l'arte e la cultura, le relazioni, l'identità, le associazioni civiche, la natura del lavoro, l'acquisizione di benessere, il potere. Oggi, però, la costante applicazione della tecnologia nella rete delle comunicazioni e dei trasporti ha completamente sommerso queste aree sociali. Il nostro spazio sociale è stato invaso dal telegrafo, dal

strom, prevedendo possibili confusioni, cerca di evidenziare la differenza tra il *posthuman* e l'*Übermensch* di Nietzsche, che vede come il risultato di un processo esclusivamente di liberazione intellettuale e non come frutto dell'incremento tecnologico della condizione umana e del resto degli esseri presenti nel cosmo.

<sup>5</sup> Cf. testo in <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> (9.10.2018). Il testo fu redatto per la prima volta nel 1998, firmato da Doug Baily, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita-More, Eugene Leitl, Bernie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, Dalibor van den Otter, Ralf Fletcher, Kathryn Aegis, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding, e lo stesso Nick Bolstrom.

<sup>6</sup> «Humanity stands to be profoundly affected by science and technology in the future. We envision the possibility of broadening human potential by overcoming aging, cognitive shortcomings, involuntary suffering, and our confinement to planet Earth» (*ibid.*, n. 1).

<sup>7</sup> Prima della rivoluzione industriale la tecnica ha avuto una crescita lenta e non ha svolto una funzione tanto centrale nella civilizzazione come dopo l'ha avuta, soprattutto per la limitazione degli stessi mezzi tecnici e scientifici disponibili per la produzione tecnologica e per la natura stessa dei prodotti, prevalentemente indirizzati agli ambiti del consumo, dell'agricoltura e della guerra; in più, c'era una carenza evidente di materia prima. Dato lo scarso sviluppo della industria del trasporto e il modesto livello di comunicazione tra le diverse culture, infine, la diffusione delle nuove tecnologie oltre l'ambito locale era molto lenta e difficile. Cf. A. WOLF, *A History of Science, Technology and Philosophy in the 16th, 17th and 18th Centuries*, Thoemmes Press, Bristol Sterling (VA) 1999.

fonografo, dal telefono, dalla fotografia, dalla televisione, dall'aeroplano e dall'automobile; poi dal computer, da internet, e adesso dalla rete. La tecnologia non è più esterna, aliena, periferica; sta al centro della nostra vita.<sup>8</sup>

La tecnologia sta velocemente occupando il centro della nostra esistenza umana non tanto per il fatto che la tecnica in se stessa sia adesso diventata un elemento essenziale per il raggiungimento del perfezionamento finalistico della persona umana (questo era così già dalla scoperta della ruota o del fuoco<sup>9</sup>), ma per la specifica gamma produttiva dello sviluppo tecnologico contemporaneo. Da una parte c'è stata l'espansione della robotica, che nell'ambito della produzione tecnica riassume in un solo congegno dotato di un sistema combinato di sensori, effettori e intelligenza artificiale, le tre classiche modalità della produzione di artifici: gli utensili (in inglese, *tools*: artifici che in modo più o meno automatico incrementano la capacità operativa umana), gli artifici a sostegno delle funzioni vitali (dalla grucciona alle moderne protesi), gli artifici atti a migliorare la capacità simbolica dell'uomo (dal libro al computer o la rete informatica). Da un'altra parte, poi, ci sono le neuroscienze, le biotecnologie, le nanotecnologie e le tecnologie di comunicazione informatica che hanno permesso la connessione operativa tra il sistema nervoso umano (centrale o periferico) e i sistemi

<sup>8</sup> K. KELLY, *Nuove regole per un nuovo mondo*, Ponte alle Grazie, Milano 1999, 46. In relazione a uno dei più noti rappresentanti dell'incipiente transumanesimo artistico, si diceva: «Today technology is no longer exploding out from the body, in an external fashion, but is imploding and sticking to the skin. It is imploding and entering into the interior of the body», H. CAYGILL, *Stelarc and the Chimera: Kant's Critique of Prosthetic Judgment - Aesthetics and the Body Politic*, in «Art Journal» 56 (2/1997) 46-51.

<sup>9</sup> Di fatto la capacità tecnica, in quanto ragione umana oggettivata a livello sociale, è una caratteristica determinante della natura umana. Indubbiamente gli animali sono in grado di produrre stupefacenti prestazioni dal punto di vista tecnico, avvalendosi di risorse energetiche e materiali. La specie umana con le stesse risorse e con lo sviluppo tecnologico odierno non sarebbe neanche lontanamente in grado di arrivare agli stessi risultati degli animali. Ma per gli animali queste capacità tecniche sono conseguenza dell'evoluzione biologica, attraverso l'adeguamento progressivo alle condizioni dell'*habitat*; non sono assimilabili attivamente alla specie da parte degli individui, né gli individui sono in grado di trasmetterli oggettivamente agli altri. La specie umana, invece, non è passiva di fronte alle condizioni dell'*habitat*: la capacità tecnica degli umani è in grado di modificare attivamente l'ambiente, superando l'evoluzione biologica con l'evoluzione culturale; assimilando gli elementi esterni alla propria umanità attraverso le virtù dianoetiche. Quando in un biotopo il cibo diventa troppo duro, gli animali sviluppano evolutivamente un sistema masticatorio più efficace; gli uomini imparano a cucinare! Cf. L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, 143-146; A. MILLAN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid 1976.

robotici intelligenti. Senza queste tecnologie l'ideologia transumanista rischierebbe molto di assomigliare a un semplice racconto fantascientifico.<sup>10</sup>

Avendo affermato ripetutamente che la tecnica è un elemento centrale e, in qualche senso, definitorio dell'essere umano, che problema crea l'affermazione del suo uso per il miglioramento della natura umana? Non sarebbe questa asserzione transumanista pienamente condivisibile da una prospettiva cristiana? Pur non avendo approfondito la base teologica, ritengo che i sei primi punti degli otto che compongono la *Dichiarazione transumanista* siano perfettamente condivisibili. Innanzitutto in relazione alla positività antropologica della tecnologia, come abbiamo visto nel primo punto, citato in nota 6, come anche alla consapevolezza dell'ampio margine di miglioramento della condizione umana.<sup>11</sup> Tanto più è condivisibile l'insistenza nell'accurata valutazione dei rischi e nella necessità di precisare adeguatamente il concetto di vero *progresso* dell'umanità,<sup>12</sup> risultati a cui si deve arrivare con un'approfondita ricerca e con la partecipazione, sostenuta dall'autorità pubblica, il più ampia e libera possibile di tutti i gruppi sociali,<sup>13</sup> e tenendo conto soprattutto dei valori e responsabilità morali verso tutti, anche verso le generazioni future.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Per correttezza e completezza, va detto che lo sviluppo pratico dell'idea transumanista non prevede soltanto, forse neanche prioritariamente, l'uso della tecnologia robotica e le diverse possibili connessioni tra robot e uomo (HRIs: «Human Robot Interfaces»). Hanno un ruolo importante anche la farmacologia, le neuroscienze, la biologia, la terapia genica, l'eugenetica, la crionica... In questo articolo, per indicazione editoriale, ci riferiamo esclusivamente alla robotica che, d'altra parte, è forse la tecnologia sulla quale più concretamente si può contare ai nostri giorni per mantenere, riparare o incrementare la condizione umana.

<sup>11</sup> Punto 2: «We believe that humanity's potential is still mostly unrealized. There are possible scenarios that lead to wonderful and exceedingly worthwhile enhanced human conditions».

<sup>12</sup> Punto 3: «We recognize that humanity faces serious risks, especially from the misuse of new technologies. There are possible realistic scenarios that lead to the loss of most, or even all, of what we hold valuable. Some of these scenarios are drastic, others are subtle. Although all progress is change, not all change is progress»; punto 5: «Reduction of existential risks, and development of means for the preservation of life and health, the alleviation of grave suffering, and the improvement of human foresight and wisdom should be pursued as urgent priorities, and heavily funded».

<sup>13</sup> Punto 4: «Research effort needs to be invested into understanding these prospects. We need to carefully deliberate how best to reduce risks and expedite beneficial applications. We also need forums where people can constructively discuss what should be done, and a social order where responsible decisions can be implemented».

<sup>14</sup> Punto 6: «Policy making ought to be guided by responsible and inclusive moral vision, taking seriously both opportunities and risks, respecting autonomy and individual rights, and

La problematicità e la vera natura culturale e storica del movimento transumanista appare, tuttavia, negli ultimi due punti della *Dichiarazione*.

## 2. Transumanesimo e tarda-modernità

I sei punti iniziali della *Dichiarazione transumanista* si adeguano bene al pensiero di Nick Bostrom, fondatore del movimento con David Pearce. Questo filosofo svedese, direttore del «Future of Humanity Institute» dell'Università di Oxford, considera infatti che la crescita incontrollata delle tecnologie di intelligenza artificiale porterà a una razionalità non antropocentrica, mettendo in serio pericolo la razza umana; perciò evoca come assolutamente necessaria una nuova etica dello *human enhancement*.<sup>15</sup> Bostrom, allora, affermando soprattutto la necessità di rimanere sempre all'interno dell'umano, pur migliorandone la natura, avrebbe una posizione molto più moderata di altri esponenti del movimento, come Max More,<sup>16</sup> che vede il transumanesimo come un momento di passaggio verso una situazione propriamente postumana. Ad ogni modo, occorre chiarire che cosa si intenda per natura umana e, conseguentemente, in che consista e come sia possibile il suo perfezionamento.

A questo punto i due ultimi paragrafi della *Dichiarazione*, discostandosi in apparenza dalle opinioni di Bostrom, sono specialmente illuminanti. Il punto 7 afferma:

We advocate the well-being of all sentience, including humans, non-human animals, and any future artificial intellects, modified life forms, or other intelligences to which technological and scientific advance may give rise.

showing solidarity with and concern for the interests and dignity of all people around the globe. We must also consider our moral responsibilities towards generations that will exist in the future».

<sup>15</sup> Cf. N. BOSTROM, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford 2014; N. BOSTROM - J. SAVULESCU (edd.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>16</sup> Nato Max T. O'Connors, è un filosofo inglese, fondatore dell'«Extropy Institute», che insieme con la moglie Natasha Vita-More ha dato al movimento transumanista una deriva radicale, puntando verso il conseguimento di una nuova forma di vita ibrida tra biologia e tecnologia (*cyborg*) che permetta il superamento di tutti i limiti dell'esistenza umana, prima di tutti la mortalità, affermando il progresso umano permanente.

Risulta chiaro che l'idea transumanista include una sorte di integrazione "alla pari" di tutti gli esseri presenti nel cosmo, negando di fatto una specificità, tanto meno una preminenza, alla specie umana. Così il transumanesimo si avvicina molto a certe posizioni postumaniste.

Di solito si distingue tra un postumanesimo tecnologico e uno filosofico.<sup>17</sup> Il primo tipo è rappresentato soprattutto da autori che originariamente si sono dedicati all'ambito tecno-scientifico, come Marvin Minsky (1927-2016), fondatore dell'«Artificial Intelligence Laboratory» del «Massachusetts Institute of Technology» (MIT), o Hans Moravec, robotista della «Carnegie Mellon University», o Ray Kurzweil, anche lui del MIT. Tutti loro hanno contribuito in maniera considerevole allo sviluppo dell'informatica e della robotica: Minsky ha elaborato le reti neurali artificiali; Kurzweil ha contribuito decisamente allo sviluppo dell'OCR («optical character recognition»), della tecnologia *text-to-speech* e della sintesi vocale... In genere, quando passano dall'ambito tecnico a quello umanistico, tutti concordano nell'affermare che è vicino il momento in cui le macchine intelligenti saranno in grado di raggiungere le prestazioni della mente umana<sup>18</sup> e di superarla, arrivando alla cosiddetta *technological singularity*,<sup>19</sup> con imprevedibili ricadute sulla specie umana e la sua sopravvivenza.

Questo tipo di postumanesimo vede, pertanto, nel progresso tecnologico, non solo il mezzo, ma anche la finalità da raggiungere. In questo coincide pienamente con l'ultimo punto della *Dichiarazione transumanista*, che dice:

We favour allowing individuals wide personal choice over how they enable their lives. This includes use of techniques that may be developed to assist memory, concentration, and mental energy; life extension therapies; reproductive choice technologies; cryonics procedures; and many other possible human modification and enhancement technologies.

<sup>17</sup> Cf. J. LOH, *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*, Julius Verlag, Hamburg 2018. Si tratta dell'analisi più recente e, nella mia opinione, una delle più autorevoli, di entrambi i fenomeni.

<sup>18</sup> Cf. M. MINSKY, *The Society of Mind*, Simon & Schuster Paperbacks, New York 1986; H. MORAVEC, *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*, Oxford University Press, Oxford 1998; R. KURZWEIL, *The Age of Spiritual Machines*, Penguin Group, New York 1999.

<sup>19</sup> Cf. R. KURZWEIL, *The Singularity is Near*, Penguin Group, New York 2005; L. FLORIDI, *The Fourth Revolution: How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Risulta evidente il carattere strumentale che ha la tecnologia, ma anche finale, dato che lo *human enhancement*, anche quello che in altri ambiti si chiamerebbe «spirituale» (memoria, concentrazione, energia mentale...), si attende soltanto dal progresso tecnico.

Il postumanesimo filosofico o critico, invece, pur conservando un'attenzione fondamentale alla tecnica, non è tanto legato a presenti o futuri e ipotetici progressi tecnologici. Non vede nella realizzazione tecnica il suo scopo, ma usa come strumento di lavoro le risorse del pensiero critico. Punta decisamente sul rifiuto di qualsiasi premessa antropocentrica della cultura occidentale, consapevole del fatto che uscire dalla modernità richiede respingere ogni sua categoria concettuale e mentale: l'essenza del postumanesimo filosofico è essere «post».<sup>20</sup> Professa la radicale cancellazione di qualsiasi dialettica della differenza (in genere ogni differenza è vista come dialettica di opposizione) presente nella cultura, postulando una priorità assoluta della relazione, arrivando all'ideale di un'ibridazione tra tutti gli esseri, viventi o tecnologici.<sup>21</sup> Così, qualsiasi dualismo non simmetrico (uomo/donna, naturale/artificiale, corpo/mente...) sarà superato. Per Donna Haraway, che può essere considerata un'anticipatrice del postumanesimo, l'idea dello *cyborg* sarebbe l'espressione futura della perfetta sintesi e lo strumento per il superamento pratico delle dialettiche.<sup>22</sup> La tecnica, comunque, è sempre mezzo, ma non fine, giacché la finalità viene data dall'idea fondante di relazione, non ridicibile *simpliciter* alla tecnica.

Si può stabilire, perciò, una certa concordanza di mezzi e fini tra il transumanesimo e il postumanesimo tecnologico, che insieme si distinguono dal postumanesimo critico. L'ipotesi di lavoro, per continuare, consiste

<sup>20</sup> «Il postumanesimo sta fiorendo in un'epoca che ha generato, e sta tuttora generando, una proliferazione di "post": dal post-moderno al post-postmoderno, dal post-coloniale al post-industriale, dal post-femminista al post-razziale. Piuttosto che ragionare sui modi in cui tali termini sono stati impiegati nel dibattito contemporaneo, vorrei situare il postumano all'interno di quest'esigenza di "post", questa necessità di esprimere qualcosa che sembra sfuggire a ogni singolo "post", e che andrebbe analizzata, più in generale, nelle politiche del "post" stesso», FERRANDO, *Il transumanesimo filosofico*, 23.

<sup>21</sup> Cf. R. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013; K. HAYLES, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999. In chiave animalista cf. C. WOLFE, *What is Posthumanism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010.

<sup>22</sup> Cf. D. HARAWAY, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, Routledge, New York 1991.



nell'affermare che il primo insieme corrisponde a ciò che si potrebbe definire come un tentativo estremo di continuare con la modernità, mentre il postumanesimo critico sarebbe un movimento tipicamente postmoderno.<sup>23</sup>

Leo Scheffczyk vedeva la modernità come un processo storico che, partendo dalla riscoperta rinascimentale della secolarità, è passato alle fasi di autonomia, immanenza e profanizzazione.<sup>24</sup> Il primo di questi gradini, la secolarità, coincide storicamente con lo sviluppo, all'inizio tentennante, delle scienze sperimentali della natura, e porta all'inclusione del cosmo nei modelli antropologici e teonomi medievali. Ciò permette di recuperare culturalmente la centralità dell'uomo, misura di tutte le cose create, in quanto immagine di Dio.<sup>25</sup>

Il progresso secolare nelle conoscenze scientifiche dà inizio a un avanzamento tecnologico che poco a poco si accelera, diventando sempre più razionale ed efficace, sia in termini di mezzi di produzione (tempo richiesto, sforzo richiesto, progressiva introduzione dell'automazione...) che in qualità del prodotto finale. Il risultato è la prima rivoluzione industriale, da cui

<sup>23</sup> Essendoci una gran quantità di interpretazioni del termine «postmoderno», ci tengo a precisare che la postmodernità del postumanesimo si deve intendere nella linea di radicale rottura con i presupposti moderni e della fine delle «grandi narrazioni» illuministiche propugnata da J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.

<sup>24</sup> Cf. L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla salvezza cristiana*, in P. NESTI (ed.), *Salvezza cristiana e culture odierne. Atti del 2. Congresso internazionale «La sapienza della croce oggi»*, Roma, 6-9 febbraio 1984, vol. 1: *Salvezza e annuncio*, LDC, Torino 1985, 28-31. La concatenazione dei concetti è logica e anche cronologia: in primo luogo la modernità ha recepito dall'ambito cristiano l'idea di secolarizzazione, con la consapevolezza del ruolo centrale dell'uomo nel cosmo; a questa è subentrato il pensiero di autonomia che poco dopo è stato strutturato, soprattutto da Immanuel Kant, come immanentizzazione. Nel XX secolo, in parte con la spinta della filosofia del finito, l'immanentizzazione si converte in profanizzazione dell'ambito religioso, diventando la scienza l'istanza ultima di risposta alle domande trascendenti.

<sup>25</sup> Quest'espressione, che si può considerare il motto del rinascimento fiorentino, è stata coniata da Luca Pacioli, frate francescano nato, come Piero della Francesca, a Borgo San Sepolcro, matematico e collaboratore di Leonardo da Vinci. Per molti questa frase manifesta l'affermazione autonoma dell'uomo, indipendente da ogni dimensione trascendente. In realtà la frase, presa dalla sua opera *De Divina Proportione*, vuole dire esattamente il contrario: che la persona umana, creata a immagine e somiglianza, è il riflesso vivente dell'ordine dell'universo creato da Dio, e che diventa per questo il punto di riferimento per scoprire quest'ordine. Cf. D.S. PEPPER, *Il vero senso del rinascimento italiano*, in S. GROSSI GONDI (ed.), *La conoscenza estetica*, Leonardo da Vinci, Roma 2000, 26-28. Cf. anche J. BURCKHARDT, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Harper and Row, New York 1975; R. WITTKOWER, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, Academy, London 1973.

parte un processo che, in base allo sviluppo a livello planetario dei mezzi di trasporto e comunicazione, nonché alla tendenza progressiva agli accordi commerciali tra le nazioni, propende verso una condivisione generale dello sviluppo tecnologico (globalizzazione).<sup>26</sup>

Dato che questo sviluppo si è prodotto in un ambiente immanentistico, in cui la scienza empirica, con la sua conoscenza oggettivante e il suo paradigma di dominio della realtà attraverso la conoscenza delle sue leggi, era l'unico ambito di riferimento per dare una risposta ai grandi interrogativi antropologici, non sembra strano che nel giro di poco più di un secolo, si sia arrivati all'oblio della persona: nella logica della ragione scientifica, la macchina è meno deludente della persona.<sup>27</sup> Nel XX secolo, in parte con la spinta delle filosofie del finito, l'immanentizzazione si converte in *profanizzazione*, per cui ci si dovrebbe aspettare dalla conoscenza scientifica, e non dall'ambito del *sacro*, la soluzione alle domande trascendenti dell'essere umano: il dolore, la morte, la colpa<sup>28</sup>... Così la scienza, ultima e unica istanza di risposta, occupa il posto di Dio, e la tecnica occupa il posto della religione.<sup>29</sup>

Molte branche della stessa emergente tecnologia si sono rivelate, se non la causa, sì l'occasione di corroborare questo oscuramento del concetto di persona umana: l'automazione crescente e l'informatizzazione dei processi produttivi, per esempio, ha incrementato i tassi di disoccupazione e l'irregolare distribuzione della ricchezza tra le nazioni;<sup>30</sup> le biotecnologie e l'ingegneria genetica pongono problemi alla dignità della persona e tendono

<sup>26</sup> Cf. B. WINSTON, *Media Technology and Society: A History from the Telegraph to the Internet*, Routledge, London 1999.

<sup>27</sup> Paradigmatico il famoso testo di Gottfried W. Leibniz (*Nova methodus pro maximis et minimis*): «Quando orietur controversiae, non magis disputatione opus erit inter duos philosophos, quam inter duos computistas. Sufficit enim calamos in manus sumere, sedereque ad abacos et sibi mutuo (accito si placet amico) dicere: calculemus».

<sup>28</sup> Riassumere in questi tre concetti il mistero radicale dell'uomo nella sua esistenza intracosmica è comune a molti autori, ma ci sembra che la *Gaudium et spes* ne sia un'autorevole testimonianza: «Se manca il fondamento divino e la speranza della vita eterna, la dignità umana viene lesa in maniera assai grave, come si costata spesso al giorno d'oggi, e gli enigmi della vita e della morte, della colpa e del dolore rimangono senza soluzione, tanto che non di rado gli uomini sprofondano nella disperazione», CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 21, cf. anche i nn. 10 e 18.

<sup>29</sup> Cf. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno*.

<sup>30</sup> Cf. L. SABOURIN (ed.), *Globalization and Inequalities: Proceedings of the Colloquium of the Pontifical Academy of Social Sciences*, LEV, Città del Vaticano 2002; C.W. MUNDIA,

a sottometerla,<sup>31</sup> l'incremento massivo delle tecnologie di comunicazione informatica rendono difficile il vero dialogo interpersonale e mettono in crisi le culture locali...

Si è arrivati così a un punto in cui la stessa modernità cominciava a non vedere vie di uscita.<sup>32</sup> Questa chiusura era già stata preannunciata dall'inizio della stessa rivoluzione industriale: basti pensare a Dostoevskij, a Nietzsche, a Musil. In tempi ancora non sospetti, all'inizio del suo pontificato, Giovanni Paolo II faceva già capire la necessità di un radicale cambio di rotta:

Se la scienza è intesa essenzialmente come «un fatto tecnico», allora la si può concepire come ricerca di quei processi che conducono a un successo di tipo tecnico. Come «conoscenza» ha valore quindi ciò che conduce al successo. Il mondo, a livello di dato scientifico, diviene un semplice complesso di fenomeni manipolabili, l'oggetto della scienza una connessione funzionale, che viene analizzata soltanto in base alla sua funzionalità. Una tale scienza può concepirsi soltanto come pura funzione. Il concetto di verità diventa quindi superfluo, anzi talvolta viene esplicitamente rifiutato. La stessa ragione appare, in definitiva, come semplice funzione o come strumento di un essere che trova il senso della sua esistenza fuori della conoscenza o della scienza, nel migliore dei casi nella vita soltanto [...]. Una scienza libera e asservita unicamente alla verità non si lascia ridurre al modello del funzionalismo o ad altro del genere, che limiti l'ambito conoscitivo della razionalità scientifica. La scienza deve essere aperta, anzi anche multiforme.<sup>33</sup>

*Globalization, Technological Development and Wealth Distribution: A Study on the Social Magisterium of the Church*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2008.

<sup>31</sup> Cf. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi della genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2002; F. FUKUYAMA, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002.

<sup>32</sup> Cf. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma - Bari 1994; Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma - Bari 2000; A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990.

<sup>33</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso con gli scienziati e gli studenti* (15 novembre 1980), in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» III (2/1980) 1200-1211. Già in tempi più recenti il magistero ha continuato a insistere nell'oscuramento antropologico che la modernità causa: «Poco a poco, però, si è visto che la luce della ragione autonoma non riesce a illuminare abbastanza il futuro; alla fine, esso resta nella sua oscurità e lascia l'uomo nella paura dell'ignoto. E così l'uomo ha rinunciato alla ricerca di una luce grande, di una verità grande, per accontentarsi delle piccole luci che illuminano il breve istante, ma sono incapaci di aprire la strada. Quando manca la luce, tutto diventa confuso, è impossibile distinguere il bene dal male, la

La ricerca di vie di uscita della modernità, però, risulta impossibile se non si cambiano i presupposti della modernità stessa. Con questi presupposti, è impossibile ammettere la sconfitta, perché l'autocoscienza della modernità è quella di portare l'umanità al *ne plus ultra*, alla fase finale della storia.<sup>34</sup> Allora, si passa dall'ottimismo cieco della prima modernità, a una constatazione dei danni causati, senza però ammettere che la via di soluzione è un'altra: si propone di uscire dall'impasse "immanentizzando" ulteriormente l'immanenza.

Se la società in cui viviamo non è la migliore società possibile, a quale società dovremmo aspirare? Questa domanda ognuno di noi se la pone spesso. Vorremmo non vedere le ingiustizie sociali, la corruzione, la guerra, il terrorismo, le devastazioni dell'ambiente; vorremo che la società fosse diversa, più giusta, più onesta, più pacifica, più ecologica. [...] Che ci siano segni di difficoltà, e anche di declino della modernità, è evidente. Alcuni, tuttavia, li interpretano come cambiamenti transitori, non necessariamente come segni di degrado. Anzi, così si dice, questa è la modernità: una continua innovazione e trasformazione, che bisogna accettare per quello che è. Pochi si azzardano a mettere in causa la modernità, come se questa fosse diventata una sorte di DNA culturale dell'umanità.<sup>35</sup>

Questo è ciò che per molti dovrebbe essere chiamato *tardomodernità*, o *dopomodernità*, o *seconda modernità*.

Il tentativo estremo della modernità di mantenersi in vita costituisce, quindi, l'essenza del transumanesimo e del postumanesimo tecnologico. Forse ammettendo che un stadio definitivo non esiste, e che gli scopi finali (superamento di ogni limite dell'esistenza umana, anche quello temporale) non sono veramente "finali", ma asintotici, ci si mette in cammino per arrivare alla pienezza dell'umano proprio nella stessa dinamica del progresso tecnologico, che di per sé è teleologicamente indeterminato.<sup>36</sup> L'uomo

strada che porta alla meta da quella che ci fa camminare in cerchi ripetitivi, senza direzione», FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013), n. 3.

<sup>34</sup> Cf. P. KOSŁOWSKI, *Die Postmoderne Kultur: Gesellschaftlich-Kulturelle Konsequenzen der Technischen Entwicklung*, C.H. Beck, München 1987; ID., *Razón y Historia: la modernidad del postmodernismo*, in «Anuario filosófico» 27 (1994) 969-976.

<sup>35</sup> P. DONATI, *Sociologia relazionale. Come cambiare la società*, La Scuola, Brescia 2013, 22-23.

<sup>36</sup> Così l'uomo tardo-moderno trova la sua rappresentazione adeguata nel Sisifo felice di Camus, cioè la consapevolezza della pienezza di senso nel fare stesso e non nello scopo del fare. «Lascio Sisifo ai piedi della montagna! Si ritrova sempre il proprio fardello. Ma Sisifo

transumano somiglia molto ai costruttori della torre di Babele, esempio biblico del tentativo umano di pervenire alla propria pienezza (arrivare in cielo) attraverso le risorse della tecnica. Già nel racconto biblico siamo di fronte a un finalismo immanente, gestito dalla capacità tecnica, che diventa indeterminazione teleologica. L'uomo di Babele, come quello transumano, rinuncia a ogni dimensione trascendente di senso e perciò, rimane privo di capacità simbolica: può comunicare, ma non può dialogare. In entrambi i casi la pena (la confusione delle lingue) non è arbitraria, ma effetto immediato della colpa commessa.

La condizione finale del processo transumanista non tiene conto del fatto che la tecnica da sola non è in grado di definire una finalità. Si deve, pertanto, rinunciare a dare una risposta definitiva ai problemi esistenziali: ogni risposta sarà origine di nuove domande, in una concatenazione senza fine. L'immortalità transumanista non è la *tota simul et perfecta possessio* boeziana, ma la durata indefinita di una vita temporale, che perde ogni possibilità di dare significatività a ogni istante. Una tale esistenza assomiglierebbe molto alla descrizione tommasiana dell'inferno, in cui *non est vera aeternitas, sed magis tempus*.<sup>37</sup>

### 3. Transumanesimo e sfide morali

Per far durare l'utopia tecnologica della tardomodernità, si richiede la meccanizzazione delle coscienze,<sup>38</sup> la riduzione dei modelli di comportamento umano ad algoritmi. La tendenza a dichiarare la macchina il vero agente morale è molto forte, giacché il suo agire è molto più affidabile secondo i criteri transumani. Allora la libertà personale, in quanto libertà della volontà,

insegna la fedeltà superiore che nega gli dèi e solleva i macigni. Anch'egli giudica che tutto sia bene. Questo universo, ormai senza padrone, non gli appare sterile né futile. Ogni granello di quella pietra, ogni bagliore minerale di quella montagna, ammantata di notte, formano, da soli, un mondo. Anche la lotta verso la cima basta a riempire il cuore di un uomo. Bisogna immaginare Sisifo felice», A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1947, 121.

<sup>37</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 10, a. 4, ad 2<sup>um</sup>. Una simile immagine letteraria recente si trova nel racconto *El immortal*, di Jorge Luis Borges, in cui con grande efficacia si manifesta il non senso assoluto di una vita indefinita e come la mortalità dia senso a ogni momento, proprio perché ha il valore di ciò che è irripetibile, irrecuperabile. Per un immortale, «nada puede ocurrir una sola vez, nada es preciosamente precario», *El Aleph*, in J.L. BORGES, *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires 1974, 542.

<sup>38</sup> Cf. J. J. LÓPEZ-IBOR, *La aventura humana*, Rialp, Madrid 1966.

troverebbe il suo vero compimento nell'affidamento elettivo all'agire tecnico, con la rinuncia esplicita alla libertà di arbitrio e di elezione.

Così il filosofo argentino Mario Bunge, che probabilmente è stato il primo autore a usare la parola «tecnoetica», durante un suo intervento nell'«International Symposium on Ethics in an Age of Pervasive Technology» («Israel Institute of Technology», Haifa 1974), è stato in grado di affermare profeticamente che il tecnologo deve contribuire, come benefattore dell'umanità, al superamento dell'etica, costruendo una vera «tecnoetica», come scienza esatta di un agire morale retto ed efficiente.<sup>39</sup> Abbandonare nella macchina il potere determinante verso il retto agire, è un'azione propriamente umana, frutto della volontà, giacché la macchina non può richiamare per sé questo potere. Viceversa, se l'agire umano s'impone sull'oggetto tecnico, lo può includere nella sua determinazione, integrandolo nella propria azione, per raggiungere la finalità proposta. La questione si pone, pertanto, non nell'esclusione della macchina dall'agire umano, ma nell'adeguato rapporto tra persona e macchina.

Questo rapporto, ai nostri tempi, non è più esterno. La tecnica contemporanea è penetrata profondamente all'interno dell'agire corporale e mentale dell'essere umano. Assistiamo a ciò che stato chiamato un «inward turn of technology».<sup>40</sup> Le macchine però, anche quando rimangono all'esterno della persona, determinano già l'agire umano con loro capacità simbolica e decisionale, nonché il loro aspetto (robotica umanoide), più di quanto prima sia stato possibile e prevedibile. Perciò non sorprende che la robotica sia all'origine di un'abbondantissima produzione scientifica nell'ambito dell'etica e del diritto.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> «Technologists should contribute to the overhauling of ethics, attempting to construct a technoethics as a science of right and efficient conduct», M. BUNGE, *Toward a Technoethics*, in «The Monist» 60 (1977) 107. Questo articolo riprende il suo intervento nel Simposio indicato nel testo.

<sup>40</sup> R. LUPPICINI, *Technoethics and the Evolving Knowledge Society*, Idea Group, Hershey (PA) 2010, 10.

<sup>41</sup> Cf. B. VAN DEN BERG - L. KLAMING (edd.), *Technologies on the Stand. Legal and Ethical Questions in Neuroscience and Robotics*, Wolf Legal Publishers, Nijmegen 2011; E. PALMERINI - E. STRADELLA (edd.), *Law and Technology. The Challenge of Regulating Technological Development*, Pisa University Press, Pisa 2013; A. BERTOLINI, *Robots as Products: The Case for a Realistic Analysis of Robotic Applications and Liability Rules*, in «Law, Innovation and Technology» 5 (2013) 214-247.

Abbiamo già visto come il transumanesimo vede in questa pervasività della tecnica la chiave del futuro, a costo di rinunciare all'umano a favore di una nuova esistenza postumana. In fondo, il libero atto della volontà, per cui ci si affida all'etica delle macchine, comporta la rinuncia alla verità sull'uomo. In questo senso, la speranza transumanista non è una speranza «per» l'uomo, giacché il futuro non è propriamente umano. La domanda chiave, pertanto, è: possiamo affrontare questa civiltà delle macchine intelligenti in chiave di speranza *veramente* umana?

La risposta, ovviamente, non è semplice e deve muovere dall'affermazione del ruolo centrale della tecnica nel raggiungimento della perfezione umana. Questo è lo scopo di una vera «tecnoetica», intesa nel senso opposto a quello di Bunge, in cui l'etica dia ragione di fine alla tecnica.<sup>42</sup> Sembrerebbe scontato per la cultura classica, affermare che la tecnica abbia questo ruolo di servizio alla vera umanità, e che pertanto, invece di guidare l'agire umano, debba essere guidata dalla verità dell'uomo: nel mito prometeico all'uomo non basta avere il fuoco degli dèi e lo scrigno di Atena, contenente la sapienza e le arti, per sopperire alla sua naturale mancanza di virtù; con la sola tecnica, l'uomo diventa un guerrafondaio e Zeus ha dovuto inviare Hermes, per donare a ogni essere umano la giustizia e il rispetto, principi della vita morale e ordinatori della capacità tecnica.

La chiave biblica vede l'abilità tecnica ancora più positivamente, giacché non è originariamente dovuta a un difetto di creazione, ma fa parte del ruolo della creatura-immagine, che ha come compito «dominare»<sup>43</sup> la creazione, curare il giardino. San Giovanni Paolo II, nel discorso a Colonia già citato, raccoglie questa visione positiva della tecnica, affermando addirittura che essa è «servizio fraterno per il nostro prossimo, cui dobbiamo questo impegno, così come al bisognoso è dovuta l'opera della carità».<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Cf. J.M. GALVÁN, *On technoethics*, in «IEEE Robotics and Automation Society Magazine» 10 (2004) 58-63.

<sup>43</sup> Sul senso positivo di questa espressione, legata al compito stesso di essere immagine del Dio *adonai*, cf. J.M. GALVÁN, *Creazione*, in E. SGRECCIA - A. TARANTINO (edd.) *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, vol. III, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2010, 709-734; Id., *Insights from Christian Anthropology for a Water-Related Technoethics*, in «Water Policy» 14 (1/2012) 41-51.

<sup>44</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*. Dallo stesso discorso estrapoliamo le seguenti significative affermazioni: «Non possiamo guardare al mondo tecnico, opera dell'uomo, come a un regno completamente estraniato dalla verità»; «Non esiste alcun motivo per concepire la cultura tecnico-scientifica in opposizione con il mondo della creazione di Dio»; «La

In queste affermazioni, comunque, è soltanto implicitamente contenuto l'uso della capacità tecnica all'interno dell'essere umano, della sua corporeità.<sup>45</sup> La chiave, pertanto, probabilmente si trova in un'adeguata comprensione teologica della corporeità umana. In definitiva, parlare di un'interazione tra macchina e corpo umano è esattamente lo stesso che parlare di interazione tra macchina e persona. Nell'ambito della tecnologia, infatti, si usa la precisa sigla HRI: «Human Robot Interface».

Invece, nell'ambito transumanista o postumano tecnologico, il corpo è finito per non essere antropologicamente significativo.<sup>46</sup> Si afferma ripetutamente che il corpo è un elemento necessario, ma non essenziale, dell'essere umano, di cui si potrebbe fare a meno, se si trovassero sistemi migliori. Lo si cura più che mai, ma in chiave strumentale. Un grande robotista inglese, Kevin Warwick, non esita a dire che la dimensione fisica non è importante, quando si voglia valutare eticamente la tecnologia cyborg: l'unica cosa da prendere in considerazione debbono essere le funzioni «mentali» dell'uomo e della macchina (*sic!*).<sup>47</sup> Sembrerebbe che la parola «corpo» possa essere predicata univocamente per i minerali, per i vegetali, per gli animali e per gli umani.<sup>48</sup> Ovviamente ciò non proviene da nessuna deduzione, ma è frutto di una pre-comprensione razionale dell'identità di tutti gli esseri.<sup>49</sup>

Questa ridefinizione della corporeità umana la pone necessariamente in secondo piano di fronte all'efficienza della macchina, di solito più perfetta e pertanto preferibile, quando subentri un'eventuale sostituzione. Questa

scienza tecnica, diretta alla trasformazione del mondo, si giustifica in base al servizio che reca all'uomo e all'umanità».

<sup>45</sup> Si tenga presente che, anche quando lo *human enhancement* viene applicato a funzioni cosiddette spirituali (memoria, concentrazione, capacità logica...), questo comporta un'interazione tra i sistemi meccanici e la materialità del sistema nervoso centrale dell'uomo.

<sup>46</sup> Cf. J.M. GALVÁN - R. LUPPICINI, *Redefining the Boundaries of Humanity and Human Body: From Homo Sapiens to Homo Technicus*, in R. LUPPICINI (ed.) *Evolving Issues Surrounding Technoethics and Society in the Digital Age*, ICI Global, Hershey (PA) 2014; A.V. CAMPBELL, *The Body in Bioethics*, Routledge-Cavendish, New York 2009.

<sup>47</sup> «Essentially it is not so much the physical enhancements or repairs that should be our cause for concern, but where the nature of an individual is changed by the linking of human and machine mental functioning», K. WARWICK, *Cyborg morals, cyborg values, cyborg ethics*, in «Ethics and Information Technology» 5 (2003) 131.

<sup>48</sup> Peter Singer è forse uno degli autori più significativi in questa linea. Cf. P. CAVALIERI - P. SINGER, *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, Fourth Estate, London 1993.

<sup>49</sup> Cf. F. TORRALBA ROSELLÓ, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Tristram E. y John Harr*, Herder, Barcelona 2005, 97-193.



è, per esempio, la logica delle protesi estetiche, che hanno come scopo unicamente migliorare le prestazioni di attrazione corporale, o potrebbe essere anche quella presente in determinati interventi non terapeutici sulla corporeità, di tipo artistico o sportivo. È forse una coincidenza, ma lo stesso anno in cui Oscar Pistorius, atleta con protesi a entrambe le gambe, ricevette l'autorizzazione per gareggiare con i normodotati, una delle pubblicazioni scientifiche più influenti dall'ambito della bioetica pubblicò un articolo la cui conclusione era: «I see no convincing support for prohibition of voluntary mutilations».<sup>50</sup> Ovviamente non c'è nulla di immorale nel gareggiare con delle protesi, ma che succederà il giorno in cui una protesi robotica fornirà prestazioni migliori di una gamba naturale?

La corporeità umana, invece, è stata vista nella classicità e nella tradizione cristiana, non come una mera materia vivente, caratteristica che condivide con il resto dei corpi, ma come la tangibilità concreta di un essere liberamente simbolico e culturale, capace di azioni non determinate dalle leggi fisiche o biologiche, anche se nel proprio essere integra quelle stesse leggi. Si tenga presente, per capire bene quanto detto, che tutto ciò che si percepisce a livello fenomenologico dell'agire umano, viene percepito attraverso la corporeità.<sup>51</sup> Non c'è un'esperienza sensibile dell'anima: anche il pensiero più sublime ci arriva tramite la materia.

La posizione classica e cristiana dell'unità sostanziale dell'anima e del corpo sfugge qualsiasi considerazione dualista, per cui ogni azione umana è totalmente corporale e totalmente spirituale. La tendenza platonizzante a separare queste due dimensioni in due componenti diverse, è molto presente negli schemi transumanistici. Così, in linea col paradigma meccanico della distinzione *hardware / software*, il corpo viene visto come qualcosa a cui si possono applicare direttamente le leggi della fisica proprie della *res extensa* e che, pertanto, dovrebbe essere sotto il totale dominio della *res cogitans*. Ovviamente il transumanesimo cerca di superare il dualismo cartesiano, asserendo l'identità tra corpo e persona, ma rimandando la funzione mentale, naturale o artificiale, a un livello sopra-personale, difficile da concettualizzare. L'identità è perfettamente reversibile: il corpo è la persona e la persona è il corpo. Pertanto il modello relazionale transumanista

<sup>50</sup> T. SCHRAMME, *Should we Prevent Non-Therapeutic Mutilation and Extreme Body Modification?*, in «Bioethics» 22 (2008) 8-15.

<sup>51</sup> Cf. P. LAIN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Una teoría actual*, Espasa, Madrid 1991.

ha come unica opzione di miglioramento l'applicazione formalizzante della tecnica alla corporeità materiale: non c'è un'altra via verso la perfezione umana, che non sia il *technological enhancement* funzionale della corporeità.

La posizione alternativa, fondata sulla tradizione cristiana, ma probabilmente spendibile anche nel dialogo con le posizioni postumanistiche critiche, comporta l'asimmetria della proposizione precedente: il corpo è la persona, ma la persona non è soltanto il corpo (si potrebbe dire lo stesso dell'anima). Viene affermato un principio non separabile di attività formalizzante presente nell'essere umano, sul quale poggia il valore della capacità relazionale della persona. Il corpo, non può essere altrimenti, è l'unico soggetto immediato del *technological enhancement*, però la cornice etica di riferimento, che fa di questo *enhancement* una vera perfezione dell'umanità, viene data da quel principio che molti, pur non riconoscendo l'esistenza dell'anima, chiamano dimensione spirituale dell'essere umano.<sup>52</sup>

L'uomo, immagine di Dio nella totalità del suo essere unità sostanziale di anima e corpo, si auto-costruisce attraverso la libertà personale, la quale si concretizza nella crescita della vita virtuosa: le virtù sono lo strumento con cui la libertà migliora la persona. La *tekné* è una delle classiche virtù intellettuali, con la quale l'umanità è in grado di incorporare al proprio essere gli elementi del mondo materiale, per riparare, conservare o migliorare la propria condizione naturale.<sup>53</sup> In questo senso, l'uomo dà gloria a Dio anche attraverso l'uso retto della capacità tecnica, diventando un essere *naturalmente artificiale*, con la sua corporeità tecnologicamente incrementata: un miope con occhiali è più *naturale* e dà più gloria a Dio, che senza!

La *tekné*, guidata dalla prudenza, si orienta al vero fine dell'uomo e diventa «tecnoetica», impegno multidisciplinare perché lo sviluppo tecnologico serva a rispettare e promuovere la persona, lì dove l'uso dei complessi sistemi cibernetici contemporanei rischiano di sottometterla. La tecnologia deve entrare in dialogo con l'antropologia, la conoscenza storica, i valori di giustizia e solidarietà, l'integrità psicoaffettiva della persona... per creare

<sup>52</sup> Cf. C. ELLIOT, *Enhancement Technologies and the Modern Self*, in «The Journal of Medicine and Philosophy» 36 (2011) 364-374; G.C. MEILAENDER, *Body, Soul and Bioethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1995.

<sup>53</sup> Cf. M. KOTZE, *The Theological Ethics of Human Enhancement: Genetic Engineering, Robotics and Nanotechnology*, in «In Die Skriflig» 52 (2018) 1-8.

una cornice di riferimento in grado di giudicare la valenza etica di una tecnica in questione.<sup>54</sup>

Questa è la sfida per la morale: porre le basi per poter affermare che il *cyborg* non è un *tertium quid* tra uomo e macchina, ma un uomo reso migliore dalla tecnica.

<sup>54</sup> Cf. U. DEPLACES, *Technological Enhancements of the Human Body: a Conceptual Framework*, in «Acta Philosophica» 20 (2011) 53-72.

# LA PRIMAVERA DELLA CHIESA E L'AZIONE DELLO SPIRITO



L'identità e missione dei Movimenti ecclesiali  
e delle nuove comunità

*A cura di P. Pedro Barrajon, L.C.*



IF PRESS

## COLLECTANEA

### PERSONA

BRUNO BORDIGNON

*PATH 17 (2018) 395-407*

È interessante notare come sia stata la riflessione sull'esperienza personale di Gesù Cristo a portarci verso una scoperta senza fine della nostra identità. La fede non muta in alcun modo il «fatto storico»; ce lo fa comprendere meglio sia nella ricostruzione che nelle cause di esso; e, quale adesione alla persona di Gesù di Nazareth, apre la ragione umana verso un'intelligenza superiore della realtà, sulla base, appunto, della rivelazione di Gesù, a cominciare dalla nostra identità personale, e ne documenta esistenzialmente i limiti, aprendoci ad un incontro senza fine con la realtà medesima: la nostra ragione limitata, fallibile e sempre perfettibile si vede spalancare orizzonti nuovi, e l'apertura ad essi va controllata, appunto, razionalmente.<sup>1</sup>

L'identificazione della persona di Gesù ci ha fatto scoprire la distinzione tra persona e natura; infatti Gesù è un'unica persona, ma con due nature: divina e umana. La volontà umana di Gesù è nella responsabilità della persona. Quando Gesù chiede al Padre di allontanare la sua passione, ciò proviene dalla sua volontà umana, ma la responsabilità è dell'unica persona, che è divina.

<sup>1</sup> B. BORDIGNON, *Persona è relazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2013, 6.

L'apertura verso la persona ci è data dalla responsabilità, la quale ha riferimento diretto all'individualità, all'unicità, all'identità della persona. Ogni persona è un *unicum* assolutamente parlando, ma non è tale perché chiusa in se stessa. Infatti la persona è relazione; e appunto perché è relazione è un *unicum* responsabile.

L'identità della relazione si trova nell'identificazione di coloro che sono in relazione, ognuno responsabile di se stesso e pienamente se stesso: appunto per questo è relazione. È proprio la relazione che permette di scoprire la nostra identità.

### **1. Persona e natura**

Soprattutto in Occidente, pur adottando la visione dell'uomo quale persona, non abbiamo sufficientemente distinto tra persona e natura, poiché abbiamo posto l'accento sull'anima umana, la quale fa parte della natura, come pure ne fanno parte l'intelligenza e la volontà.

L'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio non perché possiede la natura umana, ma perché è persona, cioè relazione creata con le persone divine e con le altre persone create. Non è l'immortalità dell'anima che garantisce la vita futura, ma l'essere persona.

La persona è sempre fine, mai mezzo.

L'identità, l'unicità, la responsabilità portano verso la visione della persona come fine.

Solamente considerando la persona come fine possiamo comprendere come Dio sia morto in croce per ognuno di noi.

Questo significa che tutto è in funzione della persona e che la persona non è in funzione di nulla. Ciò non indica che la persona sia chiusa in se stessa, ma ci fa comprendere il significato profondo dell'affermazione che persona è relazione. Infatti essere relazione significa proprio che l'identità della persona è l'apertura verso le altre persone e la riflessione sull'esperienza personale ci porta a comprendere che siamo noi stessi proprio quando siamo aperti agli altri fino in fondo: io sono pienamente me stesso se sono aperto a te, perché in questo modo riconosco me stesso e percepisco in qualche modo la tua identità.

## 2. La coscienza

La coscienza è questa percezione del riconoscimento di se stessi, ma in rapporto con le persone divine, che ci hanno creati come persone e che ci mettono a confronto con la nostra responsabilità, cioè ci fanno vivere interiormente questa relazione in modo che io sviluppi me stesso appunto nell'apertura verso le altre persone.

Ciò non significa il non rispetto delle creature che non sono persona, ma queste non sono fini.

La coscienza è la manifestazione interiore della nostra relazione con le persone divine, che sono verità e amore. La generazione del Padre consiste proprio nella sua identità, nell'espressione di se stesso, cioè nella sua parola, che è il Figlio, e la sua parola è verità. Il Padre non è indipendente dal Figlio: è appunto se stesso in quanto genera il Figlio e non esiste prima del Figlio, poiché sia il Padre che il Figlio sono eterni, cioè da sempre. Così lo Spirito Santo è «spirato» dal Padre e dal Figlio in un unico amore, che è lo Spirito stesso in persona.

La verità e l'amore, che sono le persone divine, vengono creati in noi quali relazioni, appunto, create e le percepiamo attraverso l'interiorità della coscienza, che è il richiamo che ci fa identificare con noi stessi e ci permette di essere in rapporto con gli altri e scoprirci quali persone.

Lo sguardo negli occhi, se parte dalla percezione della propria identità e nella coscienza, ci permette di cogliere che pure ognuno degli altri è persona. Il chiudere gli occhi e l'entrare nella propria coscienza ci consente di percepirci in relazione con il Signore e con le altre persone create.

Tuttavia, il rapporto con il Signore ci apre la possibilità di cogliere ciò che non è verità e amore e di decidere di allontanarcene. Questa percezione di fronte a ogni nostra azione è la relazione che abbiamo con le persone divine dentro di noi. Lo Spirito Santo ci porta ad ascoltare Gesù, che è la verità, come ci ha detto il nostro Padre celeste quando ha fatto sentire la sua voce nel battesimo di Gesù e nella trasfigurazione.<sup>2</sup>

L'entrare nella nostra coscienza ci ammette a cogliere che siamo persone e che la nostra natura non è responsabile, ma noi siamo responsabili,

<sup>2</sup> Al riguardo è interessante l'apporto sia dei Vangeli sinottici che del Vangelo di Giovanni.

in quanto siamo persone. Percepriamo molto bene che proviene da noi la responsabilità delle nostre decisioni e dei nostri atti di volontà.

I termini «responsabile» e «responsabilità» vanno approfonditi per mettere in luce quanto ci porta a percepire la nostra coscienza. Responsabile significa

che per la posizione o il grado occupati, per l'autorità detenuta o per l'ufficio esercitato è tenuto a rendere conto del proprio comportamento, restando assoggettabile alla conseguenze sfavorevoli previste da un determinato sistema valutativo o normativo per il caso che venga tenuto un comportamento che offenda gli interessi tutelati dal sistema stesso (e l'uso del termine, sorto nell'ambito della politica e del diritto pubblico con riferimento a soggetti investiti di poteri, si è poi esteso agli altri settori del diritto e all'ambito della morale). In partic. seguito da un complemento che specifica la situazione, il rapporto e l'ambito di rapporti a cui si riferisce l'obbligo.<sup>3</sup>

Pertanto, responsabilità diviene la «condizione di chi è responsabile del proprio operato o di quello altrui e pertanto assoggettabile alle conseguenze sfavorevoli previste da un determinato sistema valutativo e normativo».

Il fatto che l'aggettivo «responsabile» sia stato esteso storicamente pure all'ambito della morale ci porta a comprendere come responsabilità sia parimenti «consapevolezza delle proprie azioni, coscienza della qualità morale e della conseguenza della propria condotta (in partic. nelle espressioni *Responsabilità morale e senso di responsabilità*)».

La consapevolezza delle proprie azioni ci denota che siamo coscienti se un'azione è stata o no voluta e decisa da noi e fino a che punto e quanto. Questo però non vuol dire che noi siamo di fronte ad una piena conoscenza delle nostre azioni, tanto meno di tutte le conseguenze di esse: sono infiniti gli aspetti e i punti di vista di ogni azione e, logicamente, nessuno sarà mai in grado di giungerne a una conoscenza piena.

La responsabilità ci fa conoscere noi stessi in una forma molto profonda, interiore, ma pure il nostro rapporto con gli altri tutti; sempre, però, da scoprire ulteriormente; e in questa profondità percepiamo quanto e come la responsabilità ha origine e dipende da noi, evidentemente sempre in forma limitata, fallibile e perfettibile.

<sup>3</sup> Riporto da S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, UTET, Torino 1996, XV alla voce.



In pratica, la responsabilità è una manifestazione del fatto che, in quanto persone, siamo relazione e ci fa comprendere che nulla nella relazione, che siamo, è senza responsabilità, persino l'accettazione di essere chi siamo. Questa accettazione ci porta a percepire e vivere che pure noi siamo dono da parte di colui che ci crea come persone, che ci forma l'anima insieme con i nostri genitori.

### 3. Persona e conoscenza

Come ho precisato varie volte trattando della competenza,<sup>4</sup> la conoscenza umana è effettivamente umana quando è completa e, pertanto, giunge all'azione, cioè a realizzare ciò che ha in mente. Infatti unicamente agendo comprendiamo realmente ciò che abbiamo in mente. Questo vale anche nell'attivare una relazione con un'altra persona.

Tuttavia è da precisare che, agendo, coinvolgo tutta la mia persona in ogni suo aspetto e dimensione. Se siamo attenti alla «teoria unificata del metodo», sviluppata da Dario Antiseri,<sup>5</sup> in confronto con Hans Georg Gadamer e Karl Popper, veniamo a comprendere che ogni particolare, a qualsiasi livello (materiale, razionale, spirituale), identificato<sup>6</sup> può permetterci di giungere a nuove teorie e a falsificarle in vista di una valutazione, mai definitiva di esse, cioè mai infallibile e completa.

Il significato esiste perché esiste la persona. E ciò è dovuto al fatto che la verità è relazione della persona con la realtà. Infatti significato, quale sostantivo maschile, vuol dire:

Concetto espresso da una parola o da una frase; contenuto concettuale di un termine che si esplica in un sistema di riferimenti o di nozioni o di idee (e nelle diverse definizioni teoriche della filosofia antica e moderna è legato da una relazione necessaria e naturale o convenzionale e volontaria con l'elemento formale o significante).<sup>7</sup>

<sup>4</sup> B. BORDIGNON, *Certificazione delle competenze. Premesse teoriche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2006; B. BORDIGNON - G.M. ELIAS, *Elogio dell'incompetenza. Riflessioni a quattro mani*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010; B. BORDIGNON, *Il progetto personale di apprendimento*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2012.

<sup>5</sup> D. ANTISERI, *Teoria unificata del metodo*, UTET, Torino 2001<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> A volte ci accorgiamo di tale particolare dopo vario tempo che ne siamo a contatto.

<sup>7</sup> BATTAGLIA, *Grande dizionario*, XVIII alla voce.

Ritengo decisiva la precisazione che il significato è legato a una relazione con il significante. Infatti è proprio dall'esistenza della persona che emerge il significato.

Senza la comprensione del significato di quanto faccio e, in generale, delle mie azioni, non giungo a percepire la mia responsabilità. Tuttavia, siccome la comprensione del significato delle mie azioni non è mai definitiva, poiché è sempre perfettibile, pure la mia responsabilità non è mai da me conosciuta definitivamente. Non va però tralasciato il fatto che il significato delle mie azioni è legato alle mie intenzioni e manifesta la mia responsabilità. Purtroppo è possibile pure la falsità, la quale sconvolge e distrugge. Evidentemente non si deve tralasciare che la relazione legata al significato è spesso necessaria o naturale, ma la conoscenza e l'accettazione di essa fa parte della mia responsabilità sia conoscitiva che morale in ogni mia azione.

L'intenzione permette di far emergere ulteriormente la responsabilità della persona. Infatti l'accettazione della realtà e del significato di essa, attraverso la conoscenza che riesco a raggiungerne, mi permette di esplicitare le mie intenzioni e, di conseguenza, la mia responsabilità.

Pertanto, la responsabilità coinvolge la conoscenza che ho di ciò che faccio ma pure le mie intenzioni nell'agire, le quali sono legate al significato, sia da me inteso che presente in esse, e ne scaturisce la mia responsabilità. Questa, a sua volta, ha una dimensione connessa con la realtà, ma pure al valore morale della mia azione.

Il valore morale scaturisce dalla verità e dall'amore, che costituiscono la relazione, che è la persona creata da Dio a sua immagine e somiglianza. Ne consegue che la relazione, che è la persona, è esistenzialmente e costitutivamente morale. Il che significa che mi scopro nella morale, che sono, appunto, costitutivamente morale e che la distruzione della morale conduce alla morte: la morte è conseguenza del peccato. E la verità, da me conosciuta, è relazione della mia persona con la realtà.

L'atto di conoscere, che è il mio atto di esistere percepito a livello umano, mi permette di giungere a due decisioni:

– l'accettazione di esistere in quanto persona creata (percepisco di esistere, ma di esistere, non di essermi fatto io): e questa è una dimensione altamente morale;

– la percezione esistenziale che la realtà, che mi circonda (o è esterna a me), esiste! Senza la percezione esistenziale di esistere, non potrei percepire che la realtà che mi circonda esiste, è esistente!

Ora, la percezione esistenziale di esistere, con l'accettazione della mia esistenza, mi porta pure ad accettare la realtà in quanto esistente e a essere in relazione con essa: quindi la mia conoscenza mi conduce con tutta la persona a una relazione «morale» (verità e amore) e personale con la realtà effettiva nella quale unicamente esiste verità.

Questa conoscenza è la percezione esistenziale che «io» sono, esisto, e fa parte del mio atto creato di esistenza: senza di esso non avrei conoscenza e la conoscenza è componente del mio atto di esistere, poiché sono persona.

Di qui la conoscenza come arte, sempre progetto e realizzazione in progresso e miglioramento continuo.

L'accettazione di esistere secondo la mia percezione esistenziale è un atto di fede, non a-critico, ma fondato sulla percezione esistenziale della mia esistenza, del valore positivo della realtà, poiché mi apre al trascendente e creatore di me e della realtà.

Però il significato mi è dato originariamente e fondamentalmente dalla mia esistenza quale relazione creata con Dio da Dio stesso. La ricerca di senso della mia vita e della realtà è formalmente religiosa, perché sono relazione creata con Dio: in lui trovo il significato del mio io, della mia persona, della mia esistenza e della realtà.

La percezione esistenziale di me stesso non è qualcosa distinto da me stesso: ne è parte costituente; non solamente perché senza di essa non mi percepirei come io e non sarei un soggetto libero e responsabile; ma poiché il separare la conoscenza dalla mia esistenza, quasi che l'atto di esistere fosse realmente distinto dall'atto di percepirmi esistenzialmente, mi distruggerebbe come persona. Ecco perché tutte le mie azioni finite, in quanto azioni umane, comprendono sempre la motivazione attraverso la conoscenza e il controllo meta-cognitivo nella realizzazione di esse: senza la conoscenza della mia identità non sarebbero azioni umane (libere e responsabili). Pertanto, il separare la mia conoscenza dall'atto di esistere e dalle mie azioni fa dell'atto di esistere una realtà non umana e le mie azioni non umane, assolutizzando la conoscenza, mettendola al di sopra della persona, che esiste e agisce, poiché è titolare responsabile delle azioni.

Dare esistenza alle idee (iperuranio) oppure fare di esse qualcosa di precedente o superiore alla realtà significa assolutizzare strumenti finiti e sempre imperfetti della conoscenza umana, oppure collocare la nostra facoltà conoscitiva, la nostra intelligenza al di sopra della persona e assolutizzare una facoltà umana limitata, fallibile benché sempre perfezionabile.

Oggettivo e vero non concordano! La verità non è indipendente dalla persona! È relazione, non qualcosa di staccato dalla persona: è la relazione tra persona e realtà. La verità dipende dalla relazione della persona con la realtà, non è una conoscenza astratta, un'idea; non è il rapporto di un'idea con la realtà.

La verità esiste senza la mia conoscenza, come la realtà può esistere senza di me. Che io esista è vero indipendentemente da me? Dal mio giudizio, sì; dalla mia esistenza no. Ma la mia esistenza comprende pure la mia esperienza esistenziale e quindi conoscitiva. Ma allora in che cosa consiste l'oggettività? Se dico che la realtà oppure che tu esistete, questo è vero indipendentemente da me? Da un punto di vista sì, perché io non sono l'esistenza né il creatore; da un altro punto di vista no, perché la realtà sono pure io e senza di me la realtà è diversa, comprese le relazioni interpersonali. Dunque, che una cosa sia vera indipendentemente dalla relazione con me, questo può significare che può esistere indipendentemente da me, che è tale indipendentemente da me, poiché io non la faccio esistere. Quindi l'oggettività implica il riferimento al trascendente. Ma può indicare che è così indipendentemente da Dio, cioè in se medesima, senza Dio, e che neppure Dio può dire che non sia così? Affermare questo significa non comprendere che Dio è la verità e l'esistenza e che è lui stesso che sorregge la mia affermazione «oggettiva»; a parte il fatto che ogni mia affermazione è sempre limitata e fallibile, anche se posso perfezionarla, senza però giungere mai a un'affermazione definitiva. Pertanto nessuna affermazione umana è definitiva, quindi oggettiva in quanto corrispondente pienamente alla realtà. Infatti, anche quando mi percepisco esistenzialmente e dico: «esisto», non comprendo mai pienamente cosa significa «esisto». Ma si insiste: «che ci sono», è una cosa semplice, evidente! È proprio qui il mistero, la mia esistenza.

Il mio atto di esistere è pure conoscenza in quanto esperienza esistenziale di tutta la mia persona e porta a un'accettazione (o a un rifiuto) di me stesso: mi accorgo che esisto e che non mi sono fatto o creato da me.

Pertanto, questa accettazione che esisto porta all'apertura verso colui che mi ha creato e verso tutta la realtà che mi circonda, a cominciare dagli altri «tu». Il rifiuto mi porta a escludere me stesso e, quindi, Dio, gli altri, la realtà. Ma pure il rifiuto di Dio mi porta ad assolutizzare, solo conoscitivamente, me stesso e a rendermi solo in quanto creatura, poiché ho rotto la relazione originaria e ad alterare la mia relazione con gli altri «tu» e la realtà. Quindi la verità viene messa da parte.

Quando ho l'esperienza esistenziale: «io esisto», mi oggettivizzo? È un'intellettualizzazione dell'io? della persona? L'intellettualizzazione è un processo che compio sviluppando razionalmente (astruendo e ragionando) quanto ho percepito e che mi permette due direzioni:

– verso di me in quanto atto esistente, in quanto atto di esistere: da me per giungere all'atto di esistere che sono io. Questo mi permette di esprimere e rendere comunicabile quanto ho compreso;

– verso il risultato medesimo dell'intellettualizzazione del mio atto di esistere, verso la comprensione, sempre limitata, fallibile e perfettibile, del mio atto di esistere, che sono io, e di approfondirlo (resto nella comprensione dell'atto di esistere, senza ritornare formalmente a me, anche se in questo processo il punto di sostegno, percepito, ma non esplicitato, sono io). Pertanto procedo verso l'approfondimento, verso un'entrata più profonda nell'atto di esistere (che sono io) per percepirlo sempre di più, viverlo attraverso la comprensione che ne ho scoperto e relazionarmi con chi mi ha creato e con gli altri e la realtà dall'interno di questa mia comprensione sempre più approfondita.

Nella comprensione di una cosa io non entro nell'interno dell'atto di esistere, poiché non ha questo interno, non ha un'interiorità e neppure una comprensione. Ma allora oggettivare cosa significa? Dico: «io esisto» e percepisco esistenzialmente con la mia intelligenza (facoltà naturale) che questo è vero indipendentemente da me, non perché io non ne sia interessato, ma perché dico: «io esisto» proprio perché esisto! Pertanto: «io esisto» è vero indipendentemente da me, significa che è oggettivo e, quindi, che non siamo di fronte a una percezione impersonale, ma che non dipende da me che «io esisto» ed è così non perché lo percepisco e lo dico io, ma perché è così. Ed è così, indipendentemente da qualsiasi conoscenza e affermazione, perché è stato creato da Dio, non fatto da me, cioè il mio esistere non è in mio potere e nel potere di nessuno. Pertanto, chi garantisce l'oggettività

è Dio, che è l'esistenza, che ci fa esistere, fa esistere la realtà, la conserva nell'esistenza e garantisce la verità: nessuna creatura può ridurre al non esistere una realtà esistente (e viceversa, fare esistere ciò che non è).

Se dicessi una cosa non vera, sarei nella menzogna e mi accorgerei che dico una menzogna; la menzogna ha questo di costitutivo: essere padroni di creare la realtà come si vuole. Ma uno solo fa esistere e questi è Dio: esisto, dico e parlo perché, alla fine, e in ultima analisi, ci sei tu, o Signore!

#### **4. Coscienza e libertà**

La percezione delle intenzioni e della responsabilità nella coscienza, evidentemente nell'interiorità della mia individualità, della mia unicità e della mia identità mi porta a far emergere che sono in grado di decidere di fare ed effettivamente compiere un'azione da me stesso, pur nei limiti di ogni azione finita. L'intuizione in me del rapporto tra identità, intenzione e responsabilità mi conduce a intendere che sono me stesso, persona, in rapporto con gli altri e mi permette di approfondire chi sono.

Il percepire me stesso nella coscienza mi colloca immediatamente in rapporto con la verità e l'amore, cioè con Dio, che mi ha creato e mi fa sperimentare il rifiuto di ciò che non è amore o non è verità, anzi va contro di essi. Pertanto sperimento interiormente le intenzioni, la possibilità di giungere a una decisione, di spingermi all'azione, con le responsabilità conseguenti. La mia libertà mi fa vivere coscientemente che sono in grado di rifiutare il male e di fare il bene. Infatti la coscienza è la risposta alla voce interiore della relazione con Dio, che noi siamo (è la voce di Dio, se si vuole, che percepiamo e alla quale noi sentiamo di dover rispondere).

Libertà non vuol dire né pensare ciò che si vuole né dire ciò che si vuole e neppure agire come si vuole.

Le legge umana si ferma semplicemente all'atto esteriore, e non giunge quindi alla coscienza! Solamente con il richiamo alla coscienza posso percepire l'obbligo di osservare la legge (umana); ma, quando fosse contraria alla mia coscienza, non devo osservarla!

La legge umana non crea la verità e l'amore, non crea la morale; essa deve rispettare la verità, l'amore, la morale. Senza verità, amore, morale non esiste convivenza civile, perché questa nasce dal fatto che siamo persone e che viviamo come tali.

Pertanto il fondamento ultimo delle leggi è la coscienza dei cittadini, purché sia seguita e rispettata. La legge umana non crea la morale. La morale è creata da Dio in quanto siamo relazioni create con lui e percepiamo ciò nell'interiorità della coscienza. Solamente quando siamo persone formate possiamo realizzare la convivenza civile. Il votare la morale a maggioranza è la distruzione della democrazia.<sup>8</sup> La legge non può garantire la convivenza civile senza la coscienza.

Se puoi pensare e dire quello che vuoi, non segui più la verità e non la cerchi più; non ami né te stesso né le altre persone. Questo, invece, è il primo impegno della coscienza.

Se pensi ciò che vuoi, disconosci la ragione! Per questo non segui più i valori e la morale! Quando uno pensa ciò che vuole ed esprime ciò che vuole, non sente più la coscienza, ma segue i propri istinti e i propri interessi.

San Paolo ci aveva già chiarito varie dimensioni della verità e dell'amore nella coscienza:

Infatti l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute. Essi dunque non hanno alcun motivo di scusa perché, pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno glorificato né ringraziato come Dio, ma si sono perduti nei loro vani ragionamenti e la loro mente ottusa si è ottenebrata. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con un'immagine e una figura di uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili (Rm 1,18-23).

Ed eccone le conseguenze:

Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, tanto da disonorare fra loro i propri corpi, perché hanno scambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno adorato e servito le creature anziché il Creatore, che è benedetto nei secoli. Amen. Per questo Dio li ha abbandonati a passioni infami; infatti, le loro femmine hanno cambiato i rapporti naturali in quelli contro natura. Similmente anche i maschi, lasciando il rapporto naturale con la femmina, si sono accesi di desiderio gli uni per gli

<sup>8</sup> Se un giornalista non scrive ciò che pensa, ma quanto proviene dal direttore del suo giornale, comprendiamo pure che l'abitudine del contatto con un giornale porti a diseducare.

altri, commettendo atti ignominiosi maschi con maschi, ricevendo così in se stessi la retribuzione dovuta al loro travimento. E poiché non ritennero di dover conoscere Dio adeguatamente, Dio li ha abbandonati alla loro intelligenza depravata ed essi hanno commesso azioni indegne: sono colmi di ogni ingiustizia, di malvagità, di cupidigia, di malizia; pieni d'invidia, di omicidio, di lite, di frode, di malignità; diffamatori, maldicenti, nemici di Dio, arroganti, superbi, presuntuosi, ingegnosi nel male, ribelli ai genitori, insensati, sleali, senza cuore, senza misericordia. E, pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte, non solo le commettono, ma anche approvano chi le fa (Rm 1,24-32).

Questo testo di san Paolo presenta quanto pure noi oggi stiamo vivendo e ci fa comprendere che senza il rispetto della coscienza non è possibile una vita morale. E Pio IX come John Henry Newman lo hanno dichiarato espressamente contro la posizione dei cosiddetti liberali, che non la consideravano affatto.<sup>9</sup>

## 5. Persona e relazione educativa

L'educatore è accanto al giovane per aiutarlo a realizzarsi, non secondo gli schemi mentali dell'educatore, ma secondo le attitudini e le aspirazioni del giovane.

Un rapporto razionale con il giovane parte dal rispetto della coscienza, dall'esperienza profonda di se stessi. Solamente un educatore che viva secondo la propria coscienza, come abbiamo indicato sopra, non solamente avrà un comportamento secondo ragione, come sostiene san Paolo,<sup>10</sup> ma

<sup>9</sup> Pio IX, nell'Allocuzione *Quibus quantisque* ai cardinali del Concistoro segreto (Gaeta, 20 aprile 1849), dopo aver ricordato le riforme da lui compiute, prima di riferire sulla rivoluzione romana, così si esprime: «Ma sebbene questa nerissima cospirazione, o piuttosto questa lunga serie di cospirazioni, apparisse chiara e manifesta, pur tuttavia, così Dio permettendo, rimase ignorata a molti di quelli cui per tanti titoli doveva esser molto a cuore la comune tranquillità. E sebbene l'instancabili direttori delle masse dessero sospetto di sé, pure non mancarono uomini di buon volere che loro prestassero amica mano, forse in quella speranza fidati di poterli ridurre nel sentiero della moderazione e della giustizia», cit. da *Il Papa Pio IX. Note di Filippo De Boni*, Tipografia Elvetica, Capolago 1849, 15.

<sup>10</sup> «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto secondo ragione. Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,1-2).



sarà in grado di aprirsi a una relazione educativa che ponga a fondamento la persona e la coscienza del giovane.

Pertanto un educatore che sia effettivamente formato nella sua coscienza potrà progressivamente aiutare un giovane a entrare in se stesso e a scoprire la propria identità con quanto ho sopra indicato: l'individualità, l'unicità, e, di conseguenza, l'identità della propria persona, cioè conoscere se stesso entrando in se stesso e vivendo secondo la propria coscienza.

In questo modo, aiutando il giovane a scoprire le proprie attitudini e a identificare le proprie aspirazioni, l'educatore lo porterà a un progetto personale di vita, per realizzare il quale lo aiuterà a scegliere un progetto professionale e, al fine di realizzare una propria professione, lo inviterà a costruirsi un progetto personale di apprendimento.

Ciò che è importante è che l'educatore, effettivamente tale, abbia come finalità di ogni suo intervento la realizzazione del giovane secondo le attitudini e le aspirazioni del giovane stesso; che lo aiuti a scoprire se stesso e la propria vocazione o chiamata trascendente all'interno della propria coscienza, sviluppando fortemente l'interiorità, e gli stia a fianco perché effettivamente si realizzi. In questo modo, come sapeva bene don Bosco, il giovane, comprendendo le autentiche intenzioni dell'educatore, corrisponde all'amore dell'educatore e siamo nell'amorevolezza. Ma si tratta di un amore che proviene dalla persona divina, che è lo Spirito Santo: un amore aperto, dono, al di sopra della sensibilità; questa viene trasformata e diviene un aiuto alla comprensione del giovane stesso.

Nella realizzazione del giovane l'educatore deve sempre mirare a che il giovane esprima se stesso e a correggerlo se non lo fa in forma adeguata; mai l'educatore deve imporre il proprio punto di vista al giovane, ma aiutarlo a esprimere se stesso e, in questo, eventualmente, a correggersi e sempre a migliorarsi. Entrando in relazione con il giovane, come abbiamo visto sopra, porterà il giovane a entrare nella propria coscienza, a individuare la propria identità, la propria autenticità, le proprie intenzioni e ad agire responsabilmente, e questo per realizzare il proprio progetto di vita.

ABRAHAM KAVALAKATT

# VIE MERAVIGLIOSE DI DIO

IL MAGISTERO DELLA CHIESA  
SULLA SALVEZZA DEI NON CRISTIANI

PREFAZIONE DI S.E. MONS. LUIS F. LADARIA

FEDE IN DIALOGO



  
LIBRERIA  
EDITRICE  
VATICANA

## FILANTROPIA DI DIO E OPERE DELL'UOMO SECONDO Tt 3,4-7 E 2Tm 1,9-10

ROMANO PENNA

PATH 17 (2018) 409-418

Nei due passi paolini segnalati vengono accostati paradossalmente l'amore di Dio per l'uomo (Tt 3,4-7: «Quando apparvero la bontà di Dio, salvatore nostro, e la sua *filantropía...*»)<sup>1</sup> e l'assenza di opere meritorie da parte dell'uomo (2Tm 1,9-10: «Egli ci ha salvati e ci ha chiamati, non già in base alle nostre opere...»). È un linguaggio originale e qui esaminiamo separatamente i due concetti.

### 1. La filantropia di Dio

Per esprimere la misericordia divina, il greco neotestamentario dispone di vari vocaboli come «agape, grazia, salvezza, benevolenza, magnanimità». In più, c'è anche *filanthr pía*, «amore per l'uomo», a cui qui è associato il concetto di *epifáneia*, «manifestazione», che ne rafforza la semantica. Vediamo prima qual è lo sfondo linguistico-culturale per poi concentrarci sul significato che essi hanno nei due testi epistolari.

#### 1.1. Lo sfondo linguistico

Nella Bibbia dei LXX il termine non traduce alcun originale ebraico, ma è presente solo nei passi greci di 2Mac 6,22; 14,9; 3Mac 3,15.18; però là esso

<sup>1</sup> Il vocabolo ricorre solo più in At 28,2 a proposito dell'«umanità» degli abitanti di Malta, che avevano benevolmente accolto Paolo con i suoi compagni marinai dopo il naufragio della nave diretta a Roma.

non ha alcuna valenza teologica e connota solo un atteggiamento benevolo di uomini, sia d'Israele sia del giusto in generale sia di gente estranea a Israele.<sup>2</sup> Soltanto l'aggettivo *filántrōpos* vi è impiegato a proposito della Sapienza divina personificata: così in Sap 1,6 («La Sapienza è uno spirito *che ama l'uomo*») e 7,23 («In lei c'è uno spirito [...] libero, benefico, *amico dell'uomo*»).

In effetti, l'attribuzione a Dio stesso di questa precisa qualità è di derivazione greca extrabiblica, essendo ben attestata in età classica e ancor più ellenistica.<sup>3</sup> È in quell'ambito culturale che essa viene intesa esclusivamente, almeno in un primo tempo, come una proprietà di un dio o degli dèi e poi estesa ad altri, come un nobile atteggiamento esercitato verso dei subalterni. È dunque su questo versante che va collocato il testo paolino di Tt 3,4. Le più antiche attestazioni dell'etimo risalgono al sec. V a.C., e precisamente a Eschilo, che nella tragedia *Prometeo incatenato* parla appunto del titano Prometeo e della sua «smania di far del bene agli umani» (*filanthrōpou trōpou*: vv. 11.28; cf. v. 123), e ad Aristofane, che in una sua commedia si rivolge al dio Ermes apostrofandolo così: «Facci la grazia (*chárison*), tu che con gli uomini sei il più buono (*filanthrōpótatos*) e il più generoso (*megalodōrótatos*) degli dèi».<sup>4</sup> Anche in Platone viene celebrato il dio Eros come colui che «tra gli dèi è il più amico degli uomini (*filanthrōpótatos*), essendo loro soccorritore e medico (*epikourós te kai iatrós*) di quei mali la cui guarigione sarebbe per il genere umano la massima felicità (*megístē eudaimonía*)».<sup>5</sup> Solo secondariamente la filantropia viene attribuita a degli uomini speciali come Socrate,<sup>6</sup> in particolare ai sovrani, e poi a tutti coloro che amano i propri simili.<sup>7</sup> Secondo Diogene Laerzio essa è di tre

<sup>2</sup> In questo senso, al sostantivo astratto bisognerebbe aggiungere il verbo *filanthrōpeîn* in 2Mac 13,23, l'aggettivo *filántrōpos* in 1Esd 8,10; Sap 12,29; 2Mac 4,11; 4Mac 5,12, e l'avverbio *filanthrōpōs* in 2Mac 9,27; 3Mac 3,20.

<sup>3</sup> Cf. R. LE DÉAUT, *Philanthrōpia dans la littérature grecque jusqu'au Nouveau Testament*, in *Mélanges Eugène Tisserant. I. Ecriture Sainte. Ancien Orient*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1964, 255-294; C. SPICQ, *La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale*, in ID., *Les épîtres pastorales*, vol. II, Gabalda, Paris 1969, 657-676; ID., *Note di lessicografia neotestamentaria*, vol. II, Paideia, Brescia 1994, 722-728; J.I. RUIZ ALDAS, *La recepción del concepto de philanthropia en la literatura cristiana de los dos primeros siglos*, in «Scripta Theologica» 42 (2010) 277-308.

<sup>4</sup> ARISTOFANE, *La pace*, 392-394.

<sup>5</sup> PLATONE, *Simposio*, 189c-d.

<sup>6</sup> Cf. PLATONE, *Eutifrone*, 3d.

<sup>7</sup> Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1155 a 20.

specie, a seconda che si manifesti nel saluto amichevole, nella disponibilità ad aiutare chiunque si trovi in difficoltà e specificamente nell'ospitalità.<sup>8</sup>

Nel primo secolo due autori contemporanei delle origini cristiane ne dimostrano in particolare un'alta considerazione. L'uno, sul versante gentile, è Plutarco, che non solo ritiene la filantropia una proprietà tipica di Dio,<sup>9</sup> ma la riferisce persino ai rapporti con i nemici.<sup>10</sup> L'altro è il filosofo ebreo Filone Al., secondo cui la filantropia è «la via maestra che porta alla santità»<sup>11</sup> tanto da estendersi fino ai nemici (oltre che agli stranieri, agli schiavi e persino agli animali),<sup>12</sup> sicché chi vuole essere amico di Dio deve essere nello stesso tempo anche un *filánthrōpos*.<sup>13</sup> Ma secondo Filone la *filantropia* è primariamente una qualità di Dio stesso,<sup>14</sup> il quale la dimostra tanto nella creazione<sup>15</sup> quanto nella storia d'Israele.<sup>16</sup>

Il secondo concetto<sup>17</sup> (espresso sia con il verbo *epifáinō* in Tt 3,4 sia con il sostantivo *epifáneia* in 2Tm 1,10) nel Nuovo Testamento si trova praticamente solo nelle tre lettere pastorali (cf. il sostantivo in 1Tm 6,14; 2Tm 1,10; 4,1.8; Tt 2,13; e il verbo in Tt 2,11; 3,4).<sup>18</sup> Anche questo etimo nella Bibbia dei LXX è piuttosto raro e tardivo,<sup>19</sup> mentre è più frequente nella greicità

<sup>8</sup> Cf. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, 3,98: in sintesi essa si manifesta «con l'amore dei rapporti sociali (*διὰ τοῦ φιλοσυνουσιάζειν* = "nel piacere di stare insieme")».

<sup>9</sup> Cf. PLUTARCO, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 1075E.

<sup>10</sup> Cf. PLUTARCO, *Praecepta gerendae reipublicae*, 799D.

<sup>11</sup> Cf. FILONE ALESSANDRINO, *Virt.* 51.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, 105-140.

<sup>13</sup> Cf. FILONE ALESSANDRINO, *Decal.* 110; cf. *Abr.* 107-118.

<sup>14</sup> Cf. FILONE ALESSANDRINO, *Virt.* 77.188; *Abr.* 79; *Cher.* 99.

<sup>15</sup> Cf. FILONE ALESSANDRINO, *Op. mund.* 81.

<sup>16</sup> Cf. FILONE ALESSANDRINO, *Vit. Mos.* 1,198 (a proposito degli interventi di Dio per alleviare la fame del popolo nel deserto): «Questo avvenne per la innata bontà e filantropia [...] con cui Dio ha avuto misericordia».

<sup>17</sup> Cf. R. BULTMANN - D. LÜHRMANN, Φαίνω, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande lessico del Nuovo Testamento* (GLNT), vol. XIV, Paideia, Brescia 1984, 849-858; E. PAX, *Epiphaneia. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*, Kaiser, München 1955; L. OBERLINNER, *Die «Epiphaneia» des Heilswillens Gottes in Christus Jesus. Zur Grundstruktur der Christologie der Pastoralbriefe*, in «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 71 (3-4/1980) 193-213; C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, vol. I, Paideia, Brescia 1988, 632-636.

<sup>18</sup> In più si dovrebbero aggiungere il sostantivo *epifáneia* in 2Ts 2,8 (qui sinonimo di *parousía*), il verbo *epifáinō* in Lc 1,79; At 27,20, e l'aggettivo *epifanēs* in At 2,20.

<sup>19</sup> Il sostantivo vi è presente dodici volte (di cui nove in 2Mac 2,21; 3,24; 5,4; 12,22; 14,15; 15,27; 3Mac 2,9; 5,8.51; inoltre: 2Sam 7,23; Esd 5,1; Am 5,22); del verbo si contano ventitré occorrenze e dell'aggettivo sedici.

extra-biblica. Qui, a parte l'originario significato fisico di «ciò che si mostra in superficie»,<sup>20</sup> il vocabolo assume una valenza religiosa in età ellenistica con riferimento a una luminosità che accompagna un soccorso divino. Così, per esempio, un'iscrizione di Cos attribuisce la sconfitta dei Galli a Delfi nel 278 a.C. a una *epifáneia* di Apollo;<sup>21</sup> un'iscrizione di Chio del 189 a.C. tratta di un «evergete» o pubblico benefattore tornato da Roma e celebrato per aver i cittadini «beneficiato della sua *filantropia*» e anche per «onorare gli dèi a motivo della loro *epifáneia* durante la guerra»;<sup>22</sup> inoltre, Diodoro Siculo accenna a delle «epifanie» di Iside nella cura di molti mali.<sup>23</sup> Nel giudaismo ellenistico poi si parla esplicitamente di un'«*epifáneia* di Dio a quanti ne sono degni». <sup>24</sup> Applicato a degli uomini, il concetto esprime una loro dimensione divina, come si vede nel caso di Giulio Cesare, che nell'iscrizione di Efeso del 48 a.C. viene apertamente proclamato «dio manifesto» (*theòs epifanēs*).<sup>25</sup>

## 1.2. I due testi paolini

Qui risulta più che evidente il tono di celebrazione di Dio e di Cristo uniti insieme per ciò che essi hanno compiuto. A entrambi, come detto sopra, viene applicato il titolo di *sōtēr* «salvatore», che curiosamente nelle lettere autentiche di Paolo non ricorre mai: più precisamente, mai in rapporto a Dio, e una volta sola in Fil 3,20 come qualifica del «Signore Gesù Cristo» (ma solo in contesto escatologico). Comunque, nel nostro caso si tratta di un'attribuzione che mette in risalto un intervento di natura divina.<sup>26</sup> In effetti, mentre nella greicità extra-biblica il titolo qualifica alcuni dèi particolari e in genere i sovrani ellenistici, nel greco dei LXX il vocabolo è impiegato praticamente soltanto come titolo divino (35 volte),<sup>27</sup> mentre non risulta che il giudaismo del tempo lo attribuisse anche alla figura del Messia.

<sup>20</sup> Così in DEMOCRITO, *Fr.* 155.

<sup>21</sup> Cf. W. DITTEMBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (SIG), n. 398,1-21.

<sup>22</sup> Cf. F. CANALI DE ROSSI (ed.), *Iscrizioni storiche ellenistiche. 3. Decreti per ambasciatori greci al senato*, Herder, Roma 2002, 61 (= n. 152 righe 1-3).

<sup>23</sup> Cf. DIODORO SICULO, *Bibl. Stor.* 1,25,3-4.

<sup>24</sup> *Lettera di Aristea*, 264. cf. anche 2Mac 15,34; 3Mac 5,35.

<sup>25</sup> SIG 760.

<sup>26</sup> Cf. W. FOERSTER, *Sóter*, in GLNT XIII, 552-601; SPICQ, *Note di lessicografia*, II, 626-641.

<sup>27</sup> Qui il vocabolo greco traduce alcune forme ebraiche (cf. Is 45,15.21; Sal 24/25,5; Dt 32,15; Is 12,2), derivanti tutte dalla radice verbale *yāšā'* «salvare».

L'accumulo dei sostantivi sinonimi (*chrēstótēs, filanthrōpía, éleos, cháris*) nei nostri due passi epistolari a proposito dell'intervento salvifico di Dio evidenzia al massimo la sua generosa bontà. Va subito precisato che si stenta a vedere in questo lessico una intenzione politica di critica all'impero romano, come sembra suggerire qualche autore. Pur riconoscendo che questi vocaboli conoscono in età ellenistico-imperiale un impiego politico sul piano encomiastico verso i sovrani e soprattutto verso l'imperatore, si deve ammettere che il nostro autore non svolge alcuna specifica polemica contro le autorità costituite; anzi, in Tt 3,1 si legge: «Ricorda loro di essere sottomessi alle autorità che governano, di obbedire, di essere pronti per ogni opera buona». Al più si può e si deve ammettere che un lessico del genere, con cui si attribuiscono soltanto a Dio e a Gesù Cristo le caratteristiche da esso intese, implica sia pur indirettamente una critica positiva o negativa alle strutture del potere imperiale nella misura in cui le sue prerogative sono trasferite a Dio (del resto, cf. 1Cor 8,4-6: «Noi abbiamo un solo Dio e un solo Signore»).

In effetti, è proprio la generosa bontà di Dio che costituisce il contenuto del Vangelo annunciato. Anche il Paolo storico condivide almeno i concetti di bontà (Rm 2,4; 11,22ter), di misericordia (Rm 9,23; 11,31; 15,9) e soprattutto di grazia (a parte la sua menzione nelle formule di saluto, cf. Rm 3,24; 5,15; 1Cor 1,4; 15,10; 2Cor 1,12; 6,1; 8,1; 9,14; Gal 1,15; 2,21).<sup>28</sup> In più, il Paolo storico parlerebbe anche dell'*agápe* di Dio e di Cristo (cf. Rm 5,5.8; 8,35.37.39; 2Cor 5,14), mentre invece essa nelle pastorali connota soltanto una dimensione virtuosa della vita cristiana (cf. 1Tm 1,5; 2,15; 4,12; 6,11; 2Tm 1,7; 2,22; 3,10; Tt 2,2) anche quando viene specificata dal complemento «in Cristo Gesù» (1Tm 1,14; 2Tm 1,13). A proposito del contenuto dell'Evangelo, un dato certamente sorprendente è che le pastorali ignorano del tutto il tipico sintagma paolino *dikaíosynē theōû*, «giustizia di Dio», che appunto contraddistingue in modo originale il linguaggio evangelico dell'Apostolo nel senso dell'insondabile misericordia divina rivelata nel Vangelo (cf. Rm 1,17; 3,5.21.22.25.26; 10,3bis; 2Cor 5,21);<sup>29</sup> anzi, quando le pastorali parlano di «giustizia», non la collegano neppure con la fede, ma

<sup>28</sup> Nelle pastorali la *cháris* in senso teo-cristo-logico, oltre che nei saluti epistolari, si trova solo in 1Tm 1,14; 2Tm 1,9; 2,1; Tt 2,11; 3,7.

<sup>29</sup> Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2010, 64-73.

la intendono soltanto come virtù morale da perseguire con diligenza (cf. 1Tm 6,11; 2Tm 2,22; 3,16; 4,8; Tt 3,5).<sup>30</sup>

Un'altra osservazione su un dato veramente singolare è che le pastorali non parlano mai né della croce né del sangue e neppure della morte di Gesù. Anche le «sofferenze»/*patbēmata* non sono quelle di Cristo (come in 2Cor 1,5; Fil 3,10; cf. anche 1Pt 1,5; 4,13; 5,4; Eb 2,10), ma solo quelle di Paolo (2Tm 3,11). La morte di Gesù è assente persino nella solenne formula kerigmatica di 1Tm 3,16. Anche qui le sofferenze si pongono su di una linea di difformità rispetto al Paolo storico. Pure l'affermazione di 2Tm 1,10, secondo cui Dio con l'epifania di Gesù Cristo «eliminò la morte» (*katargēsantos tôn thánaton*), non ha propriamente alcuna valenza cristologica, poiché la doppia menzione immediatamente successiva della vita e dell'immortalità va compresa secondo una prospettiva soltanto antropologica sia pure di redenzione. D'altronde, l'eliminazione della morte secondo il Paolo storico non è un evento attuale, ma dovrà avvenire soltanto al momento escatologico della risurrezione finale (cf. 1Cor 15,26).

Il nostro testo vuole semplicemente dire che l'atto salvifico di Dio in Cristo ha un doppio effetto, uno negativo (contro la morte) e uno positivo (come dono di vita e di immortalità). In più, va pure notato che la lettera a Tito ricorre all'impiego del concetto di «epifania» in due passi molto vicini eppure con semantiche diverse. Infatti, mentre in Tt 3,4 (in parallelo con 2Tm 1,10) si afferma che la «filantropia» di Dio si è già manifestata (con l'aoristo *epéfānē*, che ripete quello di 2,11: «*Apparve* la grazia di Dio che dà la salvezza a tutti gli uomini»), in una frase intermedia tra le due e cioè in 2,13 si parla invece dell'«epifania del grande Dio e salvatore nostro Gesù Cristo» (con l'utilizzo del vocabolo quale semplice sinonimo di *parousía* come in 2Ts 2,8) esplicitamente qualificata come oggetto di attesa e di speranza («...aspettando [*prosdechómenoi*] la beata speranza e l'epifania...»). Evidentemente, detto con i nostri termini, l'autore del testo ragiona con la dialettica del «già» e del «non ancora». In ogni caso, è determinante prendere atto che egli collega la manifestazione della grazia solo al «già» dell'adesso storico!

<sup>30</sup> Addirittura la sua esclusione in Tt 3,5a («Non con opere che noi abbiamo compiute nella giustizia») dice che «ai fini della salvezza vengono negate non solo le opere in generale, ma addirittura quelle che noi abbiamo compiuto “nella giustizia”» (P. TRUMMER, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, Lang, Frankfurt a.M. 1978, 187).



## 2. Le opere dell'uomo

La rivelazione della bontà di Dio viene ancor più sottolineata ed evidenziata mediante l'esplicita esclusione delle «opere», tanto in Tt 3,5a quanto in 2Tm 1,9b. Anzi, l'esplicita dichiarazione di una radicale deroga dalle opere (Tt 3,5a: «Non in base alle opere che noi abbiamo compiute secondo giustizia»; 2Tm 1,9c: «Non secondo le nostre opere») serve appunto a mettere in risalto la sola misericordia divina come unico luminoso fattore di salvezza per l'uomo (Tt 3,5d: *ésōsen hēmâs*; 2Tm 1,9a: *toû sōsantos hemâs*). In un certo senso, l'affermazione risulta ancora più forte di quanto altrove scrive in proposito l'apostolo Paolo, il quale non ragiona mai sull'evento della giustificazione ricorrendo allo specifico lessico della «salvezza». Infatti, per Paolo la giustificazione senza le opere è cosa che contraddistingue il credente già fin d'ora, mentre la salvezza è un atto escatologico (come si vede chiaramente in Rm 5,9.10; 8,24; 13,11b). Ma sono molte le considerazioni da fare sui nostri due passi.

Notiamo anzitutto, come già ricordato sopra, che delle sue venti ricorrenze il sostantivo «opera», *érgon*, acquista una semantica negativa solo nei nostri due casi, in quanto le opere sono esplicitamente escluse per principio dall'evento della salvezza. Questa esclusione risalta tanto più in quanto esse nelle altre ricorrenze sono addirittura qualificate quasi sempre come «buone» / *agathá* (1Tm 2,10; 5,10f; 2Tm 2,21; 3,17; Tt 1,16; 3,1) o «belle» / *kalá* (Tt 2,7.14; 3,8.14; anche in Eb 10,24; 1Pt 2,12).

Inoltre, dobbiamo constatare che, mentre il tipico linguaggio di Paolo associa le opere alla Legge / *Nómos*, le nostre lettere non solo ignorano lo specifico costrutto «opere della Legge» (presente in Rm 2,15; 3,20; Gal 2,16ter; 3,2.5.10), ma non discutono affatto della questione del loro rapporto con la fede: segno evidente che la problematica trattata dal Paolo storico è del tutto abbandonata, almeno in quei termini, anche se non si può negare che essa sia data per scontata e quindi acquisita. Solo in 1Tm 1,8-9, in polemica con i «dottori della legge» menzionati subito prima (v. 7: *nomodidáskaloi*, da identificare probabilmente con cristiani giudaizzanti di tendenze ascetiche), viene menzionata la «legge» per dire che essa non serve per chi è giusto («Noi sappiamo che la Legge è buona, purché se ne faccia un uso legittimo, nella convinzione che la Legge non è fatta per il giusto ma per gli iniqui»); in ogni caso, queste sono le uniche menzioni del *Nómos* nelle pastorali. E mentre nelle lettere autentiche Paolo stabilisce una contrapposizione tra le opere e la fede intese in reciproca

alternativa (cf. Rm 3,27-28; Gal 2,16), ora invece secondo 2Tm 1,9-10 le opere sono contrapposte direttamente al «progetto di una grazia (*katà próthesin kai chárin*)» divina che conosce due momenti: quello di uno stadio pretemporale già connotato dalla figura di Cristo Gesù (v. 9e), come si legge anche in altri passi neotestamentari come Ef 1,4 («In lui [= Cristo] ci ha scelti prima della creazione del mondo») e 1Pt 1,20 («Egli [= Cristo] fu preconosciuto già prima della fondazione del mondo»), e quello di una manifestazione attuale mediata dall'«epifania del salvatore nostro Cristo Gesù» (v. 10a; cf. anche Tt 3,7) avvenuta «ora», che ha dei paralleli in altri testi canonici (come Col 1,26; Ef 3,5.10; Rm 16,25; ed Eb 1,1: «Ultimamente in questi giorni»). Dal punto di vista teologico, questo ancoraggio di una salvezza sperimentata nel tempo presente a uno stadio addirittura pretemporale serve a comunicare una certezza, che cioè l'intervento di Dio in Gesù Cristo non è un evento storico accanto ad altri, ma ha la sua origine e il suo senso in Dio.

Questo schema di rivelazione, per quanto qui c'interessa, mette in assoluto rilievo la grazia divina in contrasto con le opere umane. Occorre riconoscere che anche in Rm 11,6 Paolo contrappone le opere alla grazia divina: «Se è per grazia, non è in base alle opere, altrimenti la grazia non è più grazia». Ma va pure riconosciuto che la contestuale argomentazione paolina nel quadro della lettera ai Romani si riferisce specificamente al popolo d'Israele e al tema della sua elezione, avvenuta appunto per grazia. E invece le pastorali, non solo ignorano persino il nome *Israel*, ma non menzionano neppure mai i *Ioudaioi*. Il fatto poi che esse non menzionino neppure mai gli *Héllenes* testimonia probabilmente l'assenza della percezione del problema stesso posto dal rapporto storico-salvifico ed ecumenico tra Giudei e Greci, che invece Paolo faceva oggetto di ampie riflessioni. Ciò è segno che le pastorali sono state scritte in un momento ulteriore a Paolo, quando il problema missionario non veniva sentito nella sua urgenza, per concentrarsi invece sulla vita interna delle comunità destinatarie.

D'altronde, va anche osservato e ribadito, come già accennato sopra, che l'evento divino escludente le opere è designato come evento di «salvezza» e non come evento di «giustificazione». Non solo l'autore (o gli autori) delle pastorali non conoscono il sintagma «giustizia di Dio» e limitano il concetto di *dikaíosynē* a un comportamento etico, ma di fatto ignorano anche l'uso del verbo *dikaioûn*, «dichiarare e rendere giusti, giustificare», tanto frequente nelle lettere autentiche di Paolo (25 volte, di cui 15 solo

nella lettera ai Romani) per designare il nuovo *status* di santità di fronte a Dio acquisito per un suo libero dono. Infatti, l'uso che se ne fa in 1Tm 3,16 a proposito di Cristo («fu giustificato in Spirito») è del tutto atipico e non ha nulla a che fare con il credente, ma solo con il Cristo risorto, di cui si riconosce che Dio ha confermato la funzione mediatrice.<sup>31</sup>

Solo nel nostro passo di Tt 3,7 leggiamo che il «bagno di rinascita (*paliggenesia*) e di rinnovamento (*anakaínōsis*) dello Spirito Santo effuso abbondantemente su di noi» (vv. 5e-6a) ha questo scopo dichiarato: «...af-finché, giustificati (*dikaiōthéntes*) con la sua grazia diventassimo eredi nella speranza della vita eterna». Qui davvero risuona un genuino paolinismo, che richiama per esempio testi come Rm 5,9 («Quanto più, giustificati ora [*dikaiōthéntes nyn*] nel suo sangue, saremo salvati mediante lui dall'ira»); 6,23 («Il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù»); 8,17 («Se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio e coeredi di Cristo»); 8,24 («Nella speranza siamo stati salvati»)<sup>32</sup> Anche l'allusione al battesimo, che qui tralasciamo, si pone sulla stessa linea.

Un elemento comune ai due passi epistolari, dunque, è anche la prospettiva escatologica, più esplicita nel testo appena citato di Tt 3,7b ma pure implicita in 2Tm 1,10b, dove leggiamo che il nostro salvatore Cristo Gesù «ha annientato la morte e ha fatto risplendere la vita e l'incorruttibilità mediante il Vangelo». Questo linguaggio solenne e celebrativo può anche far pensare a un testo innico di una liturgia battesimale, ma è certo che il concetto di «incorruttibilità» / *aftharsía* nel Nuovo Testamento è impiegato solo dalle lettere del Paolo storico<sup>33</sup> e rimanda all'orizzonte ultimo della vita metastorica.

### 3. Conclusione

La contrapposizione proposta nel titolo tra la filantropia di Dio e le opere dell'uomo dice una cosa sola, che cioè Dio ama l'uomo al di là delle sue opere: non solo delle sue opere malvagie (cf. 2Tm 4,18: «Il Signore mi libererà da ogni opera cattiva»), ma anche delle opere compiute con il solo crisma della conformità alla Legge (cf. Tt 3,5). In questo senso la *filantropia* è

<sup>31</sup> Cf. L. OBERLINNER, *Le lettere pastorali*, vol. II, Paideia, Brescia 1999, 282-283.

<sup>32</sup> Cf. anche 2Cor 4,10; Ef 1,18; Col 1,5.

<sup>33</sup> Cf. il sostantivo in Rm 2,7; 1Cor 15,42.50.53.54; Ef 6,24 e l'aggettivo *afthartos* in Rm 1,23; 1Cor 9,25; 15,52; 1Tm 1,17; 1Pt 1,4.23; 3,4.

semplicemente sinonimo di *makrothymía*, «magnanimità o liberalità», come quella manifestata in Paolo stesso: «Cristo Gesù è venuto al mondo per salvare i peccatori, il primo dei quali sono io. Ma appunto per questo sono stato oggetto di misericordia (*ēlēēthēn*), perché Cristo Gesù ha voluto in me, per primo, dimostrare tutta quanta la sua magnanimità (*tēn ápasan makrothymían*) perché fossi di esempio (*pròs hypotýp ōsin*) a quanti avrebbero creduto in lui» (1Tm 1,15-16). In effetti, le lettere pastorali ricamano non solo sul pensiero di Paolo ma anche sulla vicenda della sua figura storica, per fare vedere in lui l'esempio massimo di quanti sarebbero stati credenti in Cristo pur provenendo da una vita lontana da lui e addirittura a lui ostile.

Resta il fatto che l'esclusione delle opere da ciò che è decisivo, cioè dall'intervento di Dio a favore dell'uomo, non esclude che esse facciano poi parte dell'impegno quotidiano del battezzato. Ed è in questa direzione che vanno le altre menzioni già ricordate delle opere «buone» e «belle». Questa aggettivazione, perciò, si spiega e acquista senso non dal fatto puro e semplice dell'operosità morale in quanto tale, ma dalla sua radice profonda, che è tutta pre-morale, cioè anteriore a ogni *ethos*, e che consiste, da una parte, nella pura bontà e filantropia di Dio in Cristo, e dall'altra nella fede del cristiano sancita dal battesimo. Come si legge in 1Tm 1,14: «La grazia del Signore nostro ha sovrabbondato insieme alla fede e all'amore che è in Cristo Gesù»; cf. analogamente 2Tm 1,13: «Con la fede e l'amore che sono in Cristo Gesù». Qui si vede bene che l'abbinamento tra fede e amore viene formulato ricorrendo a una successione che è tipica e a quella dell'assioma paolino di Gal 5,6: «In Cristo Gesù ciò che conta [...] è la *pístis* che si rende operosa mediante l'*agápe*». Ed è come dire che Cristo stesso, nel quale si è storicamente rivelata la totale gratuità di Dio, resta la ragione che rende possibili entrambe le componenti essenziali della vita cristiana.

### Abstract

*Les deux testes pauliniens étudiés affirment, d'une part, la révélation ou épiphanie de la bonté de Dieu (avec le rare concept de philanthropie ou avec celui de grâce) et, d'autre part, la vacuité des «œuvres justes que nous avons faites» ou simplement «nos œuvres». La contrariété qui est proposée entre les deux pôles dit que Dieu aime l'homme au de là de ses œuvres, pas seulement de ces méchantes (cf. 2Tm 4,18) mais aussi de ces faites avec le seul critère de la conformité à la Loi. C'est pourquoi la philanthropie est simplement synonyme de makrothymía, «magnanimité, libéralité, générosité».*

## EL ESPACIO SAGRADO DE LA RECONCILIACIÓN SACRAMENTAL

FÉLIX MARÍA AROCENA

*PATH 17 (2018) 419-431*

La fenomenología de las religiones muestra cómo la mayoría de las culturas, desde sus más antiguos orígenes, emplearon la metáfora del espacio como medio para referirse a las realidades intangibles. También la Biblia emplea a menudo el lenguaje topográfico y arquitectónico para aludir al misterio de Dios. La vida de Jesús de Nazaret está explicada por los Evangelios en los términos topológicos de un viaje, que concluirá fuera de las murallas hagiopolitas. La doctora de la Iglesia Teresa de Jesús († 1515) habló del itinerario espiritual en términos arquitectónicos: el alma humana como un conjunto de moradas; y san Juan de la Cruz en términos de «subida al monte Carmelo». Actualmente el cine reproduce también la utilización de la metáfora espacial.<sup>1</sup>

Pues bien, así como cuando asistimos a una representación teatral, con solo abrirse del telón y contemplar el decorado del escenario – incluso antes de que hagan aparición los actores –, podemos vislumbrar algo del argumento sobre el que tratará la obra, así también cuando penetramos en el aula litúrgica, obtenemos ya una cierta percepción liminar del misterio de Dios en la disposición arquitectónica del lugar. El espacio sagrado se convierte en lenguaje del misterio y lenguaje elocuente.

Las páginas que siguen pretenden mostrar – aunque sea brevemente – de qué forma un diseño expresivo del espacio sagrado para celebrar la

<sup>1</sup> David Lynch, por ejemplo, en *Una historia verdadera* (2000) y Lars von Trier en *Europa* (1991), por citar solo dos ejemplos, utilizan también la metáfora espacial.

Reconciliación sacramental puede constituirse en gramática de ese misterio de sanación que «Cristo Médico» realiza en su Iglesia, y al que las fuentes litúrgicas designan *nostræ reparationis operatio*.<sup>2</sup> La iconografía, la gestión de la luz, el lugar de la palabra de Dios, el diseño del pavimento y del techo... todo este conjunto – y mucho más – puede hacerse idóneo para introducir en el misterio del Dios que perdona, para introducir en aquella acción sagrada de la que nace esa experiencia catártica, que es la Reconciliación sacramental celebrada por la Iglesia *sancta simulque peccatrix*.<sup>3</sup>

### 1. Breve apunte histórico

Razones de espacio nos impiden desarrollar el análisis histórico del espacio para la celebración de la Penitencia, tal y como lo contemplan las fuentes litúrgicas; nos limitaremos a exponer algunas notas breves relativas al siglo XX. Durante el siglo pasado, la primera vez que se propone un «espacio específico» para la celebración del sacramento de la Penitencia lo encontramos en un documento de la Conferencia Episcopal Alemana que data del año 1947. Es la primera vez que se contempla la posibilidad de que la sede de las confesiones se sitúe fuera de la nave de la iglesia. Después, en los años inmediatamente posteriores al Concilio, algunos obispos, sobre todo del ámbito europeo y norteamericano, escribieron algunas cartas pastorales tratando sobre la celebración del sacramento de la Penitencia. En ellas exponían algunas pautas cuya ejecución implicaba un determinado espacio para llevarlas a cabo. En esta línea, Rudolf Schwarz († 1961), estrecho colaborador de Romano Guardini († 1968) en el movimiento juvenil

<sup>2</sup> El sintagma «*nostræ reparationis operatio*» se encuentra actualmente recogido en siete ocasiones, todas ellas dentro de la eucología de Pascua del Misal Romano, y se toma del *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (GeV 486). Sobre la condición santa y pecadora de la Iglesia, puede consultarse con provecho, H.U. VON BALTHASAR, *Casta meretrix*, en ID., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, vol. 2, Johannes Verlag, Einsiedeln 1964, 203-305; también, J. LECLERCK, *Paradojas litúrgicas*, Mensajero, Bilbao 1966, 79-122.

<sup>3</sup> En la última página del *Hexameron*, Ambrosio emplea una expresión original que apunta a la misericordia de Dios como sustancia de toda la obra creadora: «Tras haber creado al hombre, Dios al fin descansó teniendo a quien perdonar sus pecados». Este pensamiento del obispo de Milán ayuda a entender que el hombre fue creado como un ser para el perdón. Se revela así que el designio salvífico de Dios sitúa al «amor que perdona» como la pieza que aglutina el despliegue de su diseño inescrutable. En Dios, el perdón es como la corona de su amor.

*Quickborn*, situó la capilla de la reconciliación en una nave de la iglesia del *Corpus Christi* de Aquisgrán (Alemania).

Una publicación italiana del año 1975 aboga también por el principio arquitectónico de «separar espacios según funciones». De aquí la distinción de espacios en función del dinamismo «conversión-iluminación-comunión» en correspondencia con «nartex-nave-santuario». A la Penitencia le correspondería un lugar en la zona liminar en íntima relación – espacial y simbólica – con el baptisterio, puesto que la tradición patristica entiende que, tras la caída, la Penitencia es «bautismo de lágrimas» mediante el cual se retorna al Edén (*paradísos*) en el que el «bautismo del agua» introdujo al catecúmeno.<sup>4</sup>

Que el ámbito de ingreso en la iglesia esté ocupado por el baptisterio y la capilla para la reconciliación evoca la disposición de los antiguos edificios de culto, donde esa zona liminar del aula litúrgica la ocupaban respectivamente los catecúmenos y los penitentes. Ambos grupos – el *ordo cathecuminum* y el *ordo pœnitentium* – tuvieron gran relevancia en la Iglesia antigua, como atestiguan las fuentes patristicas y conciliares. En los orígenes, esta distribución del espacio se hallaba al servicio de las disposiciones psicológicas y espirituales de los penitentes.

Con la aparición en el año 1984 de la edición castellana del nuevo *Ritual de Penitencia*, los *prænotanda* contemplan la nave como lugar celebrativo propio. Es un modo de subrayar la dimensión eclesial y comunitaria de la reconciliación, en continuidad con uno de los principios subrayados por el Vaticano II en su deseo de recuperar la prístina celebración penitencial, tal y como aparece recogida en las fuentes litúrgicas antiguas.<sup>5</sup>

Si, de una parte, la capilla penitencial puede ser un espacio independiente del aula eclesial – una cripta u otro espacio cercano –, de otra, no conviene separar excesivamente el espacio de la reconciliación de la nave,

<sup>4</sup> Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *Epistula extra collectionem*, 1 [41], 12, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 82/3, 152: «Ecclesia autem et aquam habet et lacrimas habet, aquam baptismatis, lacrimas pœnitentiæ». El sintagma *paradísos* proviene de un antiguo término persa que podría traducirse por recinto, jardín, parque.

<sup>5</sup> Para la penitencia pública, nos referimos fundamentalmente al Sacramentario Gelasiano antiguo y al Pontifical Romano-Germánico. La dimensión eclesial del sacramento está atenuada en las fuentes litúrgicas de la penitencia privada (el Pontifical Romano-Germánico, el *Liber decretorum* de Burcardo de Worms, el *Ordo ad dandam pœnitentiam* del Pontifical de la Curia Romana y los *Sacerdotalia* previos al Concilio de Trento).

con el fin de facilitar que se perciba visualmente la estrecha relación que existe entre el sacramento la Reconciliación y los sacramentos de la iniciación cristiana. Esto ayuda también a percibir la dimensión eclesial de la Penitencia, subrayada por la tesis de Bartolomé M. Xiberta († 1967) en donde la reconciliación del pecador con la Iglesia era signo de su reconciliación con Dios. Más adelante, esta misma intuición fue desarrollada por la sacramentaria de la segunda mitad del siglo pasado.<sup>6</sup> Recientemente, algunos han publicado sus reflexiones sobre el diseño de espacios litúrgicos para la celebración de la Reconciliación sacramental.<sup>7</sup>

## 2. Jalones para un diseño del espacio celebrativo del sacramento de la Reconciliación

Para la celebración del sacramento de la Penitencia hay que distinguir el espacio y la sede, a tenor del *Código de derecho canónico*.<sup>8</sup> Aquí solo haremos referencia al ámbito de la Iglesia latina. El espacio para la reconciliación en el rito bizantino puede ser junto al ambón. Los datos magisteriales que nos llegan del Concilio Vaticano II son éstos:

Puesto que el tiempo cuaresmal prepara a los fieles, entregados más intensamente a oír la palabra de Dios y a la oración, para que celebren el misterio pascual, sobre todo mediante el recuerdo o la preparación del bautismo y mediante la penitencia, dese particular relieve en la liturgia y en la catequesis litúrgica al doble carácter de dicho tiempo. Por consiguiente: a) empléense con mayor abundancia los elementos bautismales propios

<sup>6</sup> En su tesis doctoral, defendida en la Pontificia Universidad Gregoriana (1922), Bartolomé M. Xiberta aplicó por primera vez la «pax et communio cum Ecclesia» como la *res et sacramentum* de la Penitencia, cf. B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, Univ. Gregoriana, Roma 1922 (en «Analecta sacra Tarraconensia» 45 [1972] 253\*-341\*, ed. J. PERARNAU).

<sup>7</sup> Cf. F. LÓPEZ ARIAS, *Arquitectura de la misericordia. El espacio celebrativo de la Penitencia sacramental en la historia*, en «Phase» 56 (4/2016) 321-356; cf. también J. REGO, *Il grembo della misericordia. Sul linguaggio non-verbale alla base dell'Ordo Paenitentiae*, in «Notitiae» 51 (2015) 428-458.

<sup>8</sup> Cf. *Codex iuris canonici* (1983), can. 964: «El sacramento de la Penitencia normalmente se celebra, a no ser que intervenga una causa justa, en una iglesia u oratorio. Por lo que se refiere a la sede para oír confesiones, la Conferencia de los obispos de normas, asegurando en todo caso que existan siempre en lugar patente confesionarios provistos de rejillas entre el penitente y el confesor, que puedan utilizar libremente los que así lo deseen. No se deben oír confesiones fuera del confesionario, si no es por justa causa»; cf. también *Ritual de la Penitencia* (RP), n. 12.



de la Liturgia cuaresmal y, según las circunstancias, restáurense ciertos elementos de la tradición anterior. *b)* Dígase lo mismo de los elementos penitenciales. Y en cuanto a la catequesis, incúlquese a los fieles, junto con las consecuencias sociales del pecado, la naturaleza propia de la penitencia, que lo detesta en cuanto es ofensa de Dios; no se olvide tampoco la participación de la Iglesia en la acción penitencial y encarázcase la oración por los picadores (SC 109).

La penitencia del tiempo cuaresmal no debe ser sólo interna e individual, sino también externa y social. Foméntese la práctica penitencia de acuerdo con las posibilidades de nuestro tiempo y de los diversos países y condiciones de los fieles y recomiéndese por parte de las autoridades de que se habla en el artículo 22 (SC 110).

Los que se acercan al sacramento de la Penitencia obtienen el perdón de la ofensa hecha a Dios por la misericordia de Este, y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que, pecando, ofendieron, la cual, con caridad, con ejemplos y con oraciones, les ayuda en su conversión (LG 1).

La celebración eucarística es el centro de la congregación de los fieles que preside el presbítero. Los presbíteros enseñan a los fieles a ofrecer al Padre en el sacrificio de la Misa la Víctima divina y a ofrendar la propia vida juntamente con ella; los instruyen según el ejemplo de Cristo Pastor, para que sometan sus pecados con corazón contrito a las llaves de la Iglesia en el Sacramento de la Penitencia, de manera que se conviertan cada día más hacia el Señor, acordándose de sus palabras: «arrepentíos, porque se acerca el Reino de los cielos (PO 5).

Este conjunto de expresiones se comprenden a la luz de SC 23, donde se afirma que las formas nuevas emergerán orgánicamente de las ya existentes en la tradición de la Iglesia. Es otra consecuencia de la correcta declinación del binomio *traditio-progressio*.

De otra parte, entre las líneas de fuerza de la teología litúrgica relativas a la celebración de la Penitencia, señalamos – al menos – cuatro:

- el sacramento de la Confesión no es un hecho puntual, sino el punto de llegada de un *iter* de conversión como respuesta al amor preveniente de Dios.

- la proclamación de la palabra de Dios en el sacramento lleva de la mano a reconocer la fuerza de la Pascua del Señor en la obra de la reconciliación.

- el cuadro celebrativo destaca la dimensión comunitaria que tiene la remisión de los pecados en la Iglesia.

– la Penitencia, que es siempre la fiesta del perdón, se contempla en continuidad dialógica con el baptisterio y el altar.

### 3. El espacio sagrado de la Reconciliación

Antes de iniciar el discurso sobre el espacio celebrativo, conviene adelantar una premisa: la vida de los sacerdotes – ministros de la Reconciliación – se haya inmersa en el clima del misterio, en el ámbito de las energías divinas, de las acciones sacramentales, de las transformaciones espirituales y de la eterna trascendencia de Dios. Corresponde, en consecuencia, a la arquitectura del espacio penitencial proyectar un ámbito propicio que favorezca el ejercicio generoso y fiel del ministerio de la misericordia. El criterio rector para su diseño es éste: el espacio debe permitir la puesta en práctica del «programa ritual» que encontramos en el *ordo A* y en el *ordo B* del *Ordo Pœnitentiæ*. Sin esto, falta lo esencial.

Salvada la oportuna conexión de la capilla de la Reconciliación con el aula donde se celebra la liturgia eucarística, las posibilidades de expresividad arquitectónica suelen ser más ricas en una capilla, que en la nave de la iglesia. Por eso, si optamos por la capilla penitencial – sin desdoro de la opción por la nave en aquellos lugares y casos que así lo recomienden – entonces, de cara al diseño de un espacio digno, sobrio, acogedor y conforme a la teología litúrgica de la Reconciliación, podemos proponer lo siguiente:<sup>9</sup>

a) Sabemos que el altar es único porque, conforme al sentir de los Padres del Oriente y del Occidente cristianos, «el altar es Cristo» (*altare Christus est*).<sup>10</sup> Ese único altar presidirá el espacio de la iglesia y todas las líneas de fuerza del aula litúrgica tendrán como punto de fuga precisamente el altar. Contemporáneamente y refiriéndonos exclusivamente a la perspectiva topológica, el espacio sagrado de la Penitencia no requiere, de suyo, el altar. Esta afirmación debe matizarse porque la *mensa Domini* será el destino teológico final, una vez celebrada la Reconciliación, pues el «punto omega» del pecador reconciliado es su comunión con el altar. Son varias las fuentes litúrgicas que hablan de esta *societas cum altare* del

<sup>9</sup> Cf. P. JOUNEL, *La liturgie de la Reconciliation*, en «La Maison-Dieu» 117 (1974) 7-37. Cf. también CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (CEI), Nota pastorale *La progettazione di nuove chiese* (18 febrero 1993), n. 5, en *Enchiridion CEI*, vol. 5, EDB, Bologna 1996, 624.

<sup>10</sup> Sobre la tradición patristica en torno a la teología del altar cristiano, cf. F.M. AROCENA, *El altar cristiano*, CPL, Barcelona 2006, *ad loc.*

pecador perdonado.<sup>11</sup> Aquí, hablar del altar es un modo de expresar que la «paz con la Iglesia» es fruto del sacramento de la Reconciliación, es decir, fruto de la remoción del obstáculo del pecado para retornar a la gracia bautismal que lleva inmediatamente de la mano a la participación del pecador reconciliado en la mesa santa del Señor, la cual es siempre «atopía» de la muerte» (*a-topos*, «no-lugar» de la muerte).<sup>12</sup> Siempre existe, en definitiva, una tensión espacial hacia el sacramento eucarístico.

b) El espacio sagrado de la Penitencia requiere, como lugares celebrativos, el ambón, la sede para quien preside la celebración, otras sedes para los sacerdotes, un lugar idóneo para los penitentes, y las sedes confesionales.

c) No conviene, en principio y cuando sea posible, renunciar al ábside en razón de las ventajas que la arquitectura litúrgica ha sabido descubrir en él. Eventualmente, la ventana o ventanas del ábside podrían estar dirigidas hacia Oriente, dirección que rige, desde tiempos apostólicos, la oración cristiana. También, por tanto, las plegarias que imploran de Dios la misericordia y el perdón para los pecadores.<sup>13</sup> También en el ábside está representado el *Kyrios*, el Señor resucitado que nos perdona los pecados en el sacramento; con las sedes de los sacerdotes en el ábside, se representa visualmente su conexión con el *Kyrios* que perdona.

d) La contemplación del Crucificado-Resucitado podría facilitarse mediante una cruz con Crucificado que invite al arrepentimiento y a la contrición y, sobre todo, como evocación simbólica del misterio pascual. En esa imagen, la representación del costado abierto presenta una especial significatividad. Conviene recordar, a este respecto, que quizá la imagen de Cristo más grabada en la tradición primitiva fuera la de Jesús como Médico

<sup>11</sup> Cf. GeV 82: «(...) sacris altaribus restitutus». El *Ordo ad dandam pœnitentiam* del Pontifical de la Curia romana del siglo XIII, relativo a la penitencia privada, que se remonta al pontificado de Inocencio III († 1216) y se podría haber usado durante dos o tres siglos, dice que el penitente se postra ante el altar. Más recientemente y recogiendo la tradición del Pontifical Romano-Germánico, *Ordo Pœnitentiæ* (OP) 54: «(...) ut sacris altaribus tuis restituti, spe æternæ gloriæ reformentur. - Te rogamus, audi nos». Cf. también JERÓNIMO, *Dialogus contra Luciferianos* 5, PL 23, 159: «(...) altario reconciliat».

<sup>12</sup> Cf. J. CORBON, *Liturgia fontal*, Palabra, Barcelona 2009<sup>2</sup>, 98.

<sup>13</sup> Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, Cristiandad, Madrid 2002<sup>2</sup>, 96-106; cf. también M. GONZÁLEZ, *Orientem versus - Consideraciones en torno al altar*, en ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA (ed.), *La eucaristía al inicio del tercer Milenio*, II, Grafite, Baracaldo 2006, 171-227 (con abundante bibliografía).

prodigioso (*Christós iatrós*) de las almas y de los cuerpos.<sup>14</sup> Actualmente, las diversas familias litúrgicas, en su oración, invocan a Cristo como «médico celeste» y «medicina» para las enfermedades del hombre. La liturgia de los domingos de Cuaresma en el rito siro-occidental resalta las curaciones corporales como pruebas sensibles y maravillosas de la divinidad de Cristo taumaturgo. También la celebración del Oficio *pro infirmis* del rito hispano testimonia la fe en el poder terapéutico del Verbo encarnado. En este Oficio se canta el himno *Christe, cœlestis medicina Patris*.<sup>15</sup>

e) Un dato teológico pide una respuesta del arquitecto: la paz con Dios y con la Iglesia es fruto de la sangre preciosa del Redentor. De ahí que, por ejemplo, una representación de la agonía en el huerto de Getsemaní, con la presencia del Ángel consolador, y la representación de Jesús orante arrodillado podría constituir un motivo iconográfico significativo.<sup>16</sup> La explicación de esa página del Evangelio podría inspirar la homilía prevista en la celebración de la palabra del *ordo B* del *Ritual de la Penitencia*. Esa representación podría hacerse contigua a la capilla de la reconciliación desde la cual, por medio de una pared de cristal, se contemplara ese grupo escultórico en medio de un jardín con olivos.

f) Sería conveniente diseñar cuanto promueva y facilite el encuentro personal del penitente con la palabra de Dios, a la luz de Ritual de la Penitencia:

Por medio de la palabra de Dios el cristiano es iluminado en el conocimiento de sus pecados y es llamado a la conversión y a la confianza en la misericordia de Dios.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Cf. A. OEPKE, *Iáomai*, en G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 4, Paideia, Brescia 1968, 695; cf. T. SPIDLÍK, *Il cammino dello Spirito*, Lipa, Roma 1995, 135. San Ignacio de Antioquía designa de este modo a Cristo en su carta a los Efesios (cf. 7, 2; cf. J.J. AYÁN [ed.], *Ignacio de Antioquía - Cartas. Policarpo de Esmirna - Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1992, 111 ss.

<sup>15</sup> Cf. J. PANIAGUA (ed.), *Breviarium Gothicum*, Publicaciones Universidad de León, León 2004, 145: «Christe, cœlestis medicina Patris, verus humanæ Medicus salutis, provi-dæ plebis precibus potenter pande favores»; cf. también LITURGIA HORARUM, *Hymnus ad Officium lectionis temporis Nativitatis*: «Christe, tu [...] advenis morbis hominum medela»; *Ibid.*, *feria quarta, hebdomada II Adventus, oratio conclusiva Laudum*: «(...) qui cælestis Medici consolanter præsentiam sustinemus».

<sup>16</sup> El Antiguo Testamento atestigua la presencia del Ángel del Adonai en los grandes combates de Israel.

<sup>17</sup> RP 17. Con este fin, el *Ritual de la Penitencia* propone una selección de nueve pericopas (cf. RP 118-127). El *Catecismo de la Iglesia católica* (n. 2849), comentando el «no nos

En continuidad con esta propuesta, en la Exhortación postsynodal *Verbum Domini*, n. 61 de Benedicto XVI (30 septiembre 2010) se lee:

Para que se ahonde en la fuerza reconciliadora de la palabra de Dios, se recomienda que cada penitente se prepare a la confesión meditando un pasaje adecuado de la sagrada Escritura y comience la confesión mediante la lectura o la escucha de una monición bíblica, según lo previsto en el propio Ritual. Además, al manifestar después su contrición, conviene que el penitente use una expresión prevista en el ritual, «compuesta con palabras de la sagrada Escritura».

De ahí que, en este espacio cultural – que es lenguaje del misterio de la recreación divina –, el penitente pueda preparar y disponer con sosiego los textos bíblicos y eucológicos que entrarán a formar parte de la celebración de la liturgia de la Reconciliación.

g) Hay dos presupuestos teológicos que piden congruas soluciones arquitectónica: *Primero*, en la Iglesia, no hay *confessio peccatorum* que no sea a la vez *confessio laudis*. Por *confessio laudis* se entiende la dimensión doxológica inherente a toda acción litúrgica. En nuestro caso, la adoración, la acción de gracias y la glorificación de la Trinidad... son actitudes integradas en la obra de la reconciliación personal, que actúa el sacramento celebrado. Sobre esta dimensión no puede faltar la oportuna catequesis. *Segundo*, las cuatro fracturas que opera el pecado – fractura con Dios, con Iglesia, con uno mismo y con el cosmos, por este orden – son cada una de ellas restablecidas y subsanadas por el perdón que confiere el sacramento. Que el penitente perdonado se reconcilia con toda la creación es una cuestión que, si bien está aludida en el *Ritual de Penitencia*, permanece aún escasamente desarrollada. Sin embargo, quien diseña un espacio sagrado para la Reconciliación debe ser sensible a esa dimensión y dar una respuesta arquitectónica a esa realidad de la fe. En este sentido, esa cuarta fractura – respecto al cosmos – podría recomendar, por ejemplo, una segunda pared lateral de la capilla que fuera de cristal y permitiera una visión proléptica del cosmos reconciliado. De ahí la pertinencia de un jardín (*kēpos*) – el jardín de la resurrección –, de olivos en ese jardín – árbol de la paz –, de

dejes caer en la tentación» de la oración dominical, afirma: «Por medio de su oración, Jesús es vencedor del Tentador, desde el principio y en el último combate de su agonía. En esta petición a nuestro Padre, Cristo nos une a su combate y a su agonía».

una fuente de agua que salta, evitando el agua estancada...<sup>18</sup> Podría servir de paradigma lo ideado por los monjes alto-medievales para los claustros de sus abadías, conforme al estudio de Crispino Valenziano.<sup>19</sup>

#### 4. La sede del sacramento de la Reconciliación

Hasta aquí hemos reflexionado sobre el espacio sagrado de la Reconciliación; ahora trataremos concretamente de la sede de este mismo sacramento:

a) Una de las paredes del aula podría ser el lugar donde instalar varias sedes confesionales.

b) Es importante la visibilidad de la presencia del ministro en la sede de la confesión.

c) Conviene disponer de un espacio confortable para el sacerdote que debe pasar un tiempo dilatado ocupado en la ministerialidad de la misericordia.

d) El Ritual recuerda que «son importantísimas las acciones con que el fiel penitente participa en el sacramento, pues sus actos forman parte del mismo sacramento [...] ya que el pecador que se acerca a la Penitencia celebra junto con el sacerdote la liturgia de la Iglesia» (RP 11). En consonancia con esta mente de la Iglesia, se buscará facilitar que el penitente pueda arrodillarse para recibir la absolución. Es sabido que, en el rito bizantino, el fiel la recibe de rodillas con las manos cruzadas sobre el pecho, mientras el ministro le impone la estola sobre la cabeza.

e) Algo parecido hay que decir sobre el gesto de imposición de las manos sobre la cabeza del penitente. El Ritual de Paulo V (1614) había conservado el gesto – ya presente en las fuentes celebrativas de la penitencia antigua – de extender las manos sobre la cabeza de los penitentes. En el Ritual vigente, el significado de este gesto se encuentra – como siempre – en las palabras que lo acompañan: «Dios Padre derramó el Espíritu Santo para el perdón de los pecados...». La imposición de las manos simboliza que el pecador, al serle impuestas las manos, es aceptado por Dios mismo. El pecador consiente que le sea infundido de nuevo el Espíritu. Se trata,

<sup>18</sup> Cf. C. VALENZIANO, *Il chiostro, giardino biblico-liturgico*, en «Ecclesia Orans» 1 (1984) 181.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, 175-192.

pues, de un gesto epiclético que remite a la comunicación del don divino de la nueva vida en Cristo, a través de la reconciliación con Dios y con la Iglesia. Ese Don – el mismo santo *Pneuma* – es la remisión de los pecados, como afirma el Misal Romano.<sup>20</sup> Resulta ilustrativo que, cuando el Pontifical Romano-Germánico (s. X) describe la solemne liturgia de reconciliación de los penitentes en el Jueves Santo, interpreta ese gesto de extensión de las manos del siguiente modo:

Escucha nuestras súplicas (Señor, Padre santo)  
 por estos siervos y siervas  
 consumidos por la enfermedad de sus delitos,  
 y pon tu mano piadosa sobre la nuestra  
 para que por la imposición de nuestra mano,  
 con la ayuda de tu gracia,  
 se derrame sobre ellos la gracia del Espíritu Santo.<sup>21</sup>

Es decir, la imposición de las manos simboliza que el pecador es aceptado por Dios mismo. Las manos de la misericordia del Padre (*manum pietatis tuæ*) – las dos célebres manos del Padre (varonil una, femenina la otra) en el cuadro de Rembrandt que representa el regreso del hijo pródigo – se superponen a las manos del sacerdote (*manus nostra*) para derramar el don del Espíritu sobre los penitentes. El Ritual especifica, además, que el gesto epiclético se puede realizar con las dos manos o sólo con una.<sup>22</sup> A la luz de todo esto, al proyectar las sedes para las confesiones, se debe ofrecer la posibilidad de que el sacramento se celebre bien respetando la discreción en la identidad del penitente, bien en relación directa sujeto-ministro.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Cf. MISSALE ROMANUM (2002), *Sabbato Dominica VII Paschæ, super oblata*: «Ipse [Spiritus Sanctus] est remissio omnium peccatorum». Esta expresión es un *hápax-legomenon* del Misal Romano.

<sup>21</sup> C. VOGEL - R. ELZE (edd.), *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, vol. 2, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963, 99, n. 243: «Exaudi [Domine, sancte Pater] preces nostras pro his famulis et famulabus tuis, morbo criminum tabescentibus, et manum pietatis tuæ manui nostræ superpone, ut per manus nostræ impositione, te cooperante, infundatur eis Spiritus Sancti gratia».

<sup>22</sup> «Tunc sacerdos, manibus super caput pœnitentis extensis (vel saltem manu dextera extensa), dicit...» (OP 22).

<sup>23</sup> La Comisión pontificia para la interpretación auténtica del *Código de derecho canónico* respondió *affirmative al dubium*: «Si, de acuerdo con lo prescrito en el c. 962 §2, el ministro del sacramento por justa causa y excluido el caso de necesidad, puede decidir legítimamente, aunque el penitente pida lo contrario, que la Confesión sacramental se reciba en el confesionario provisto de rejilla fija» (cf. «Acta Apostolicæ Sedis» 90 [1998] 711). En el «Boletín de

En ambas posibilidades se puede vivir la expresividad del rito. Quienes pudieran verla mermada en el segundo caso pueden considerar que el *Ordo Pœnitentiæ*, en la rúbrica que precede la fórmula de la absolución, no emplea el verbo *imponere*, sino *extenderé*, para no dar a entender que se requiere el contacto físico.

f) Por último, es oportuno hacer un buen planteamiento de la insonorización, la ventilación y la oportuna climatización tanto para ministro como para el sujeto del sacramento.

## 5. Conclusión abierta

A la hora de imponer punto final a esta reflexión, percibimos cuánto queda por hacer... y contemporáneamente hasta qué punto la tarea arquitectónico-litúrgica resulta urgente a la vez que apasionante. Viene a la memoria el aviso de un gran pensador cristiano del siglo veinte, quien exhortaba a que el resultado del teologizar fuera siempre una doxología adorante, una *theologie en genoux*. En esta línea, es difícil aportar algo que supere la “inspiradora” síntesis de la “economía de la misericordia”, que encontramos en la plegaria con la que el sacerdote concluye la acción de gracias por la celebración del cuarto sacramento y con la que deseamos concluir. Son palabras que se nos ofrecen como telón de fondo sobre el que desarrollar una proyectación que visibilice el misterio invisible del Médico divino que sana perdonando y perdona sanando:

Dios omnipotente y misericordioso,  
que admirablemente creaste al hombre y más admirablemente aún lo redimiste;  
que no abandonas al pecador, sino que lo acompañas con amor paterno.

la Conferencia Episcopal Española» 6 (1985) 62 se lee: «De acuerdo con lo establecido en el can. 964 §2, en las iglesias y oratorios existirá siempre en lugar patente el confesionario tradicional, que pueden utilizar libremente los fieles que lo deseen. Existirá, además, en la medida en que, por razones de espacio, pueda hacerse así, la sede alternativa prevista en el canon, para cuanto fieles expresamente lo pidan y que ha de estar reservada en exclusiva para este ministerio. En cuanto a su forma concreta, se tendrán en cuenta las condiciones de cada lugar y las directrices diocesanas de arte sacro y liturgia, garantizando, en todo caso, tanto la facilidad y la reserva del diálogo entre el penitente y el confesor, como el carácter religioso y sacramental del acto».



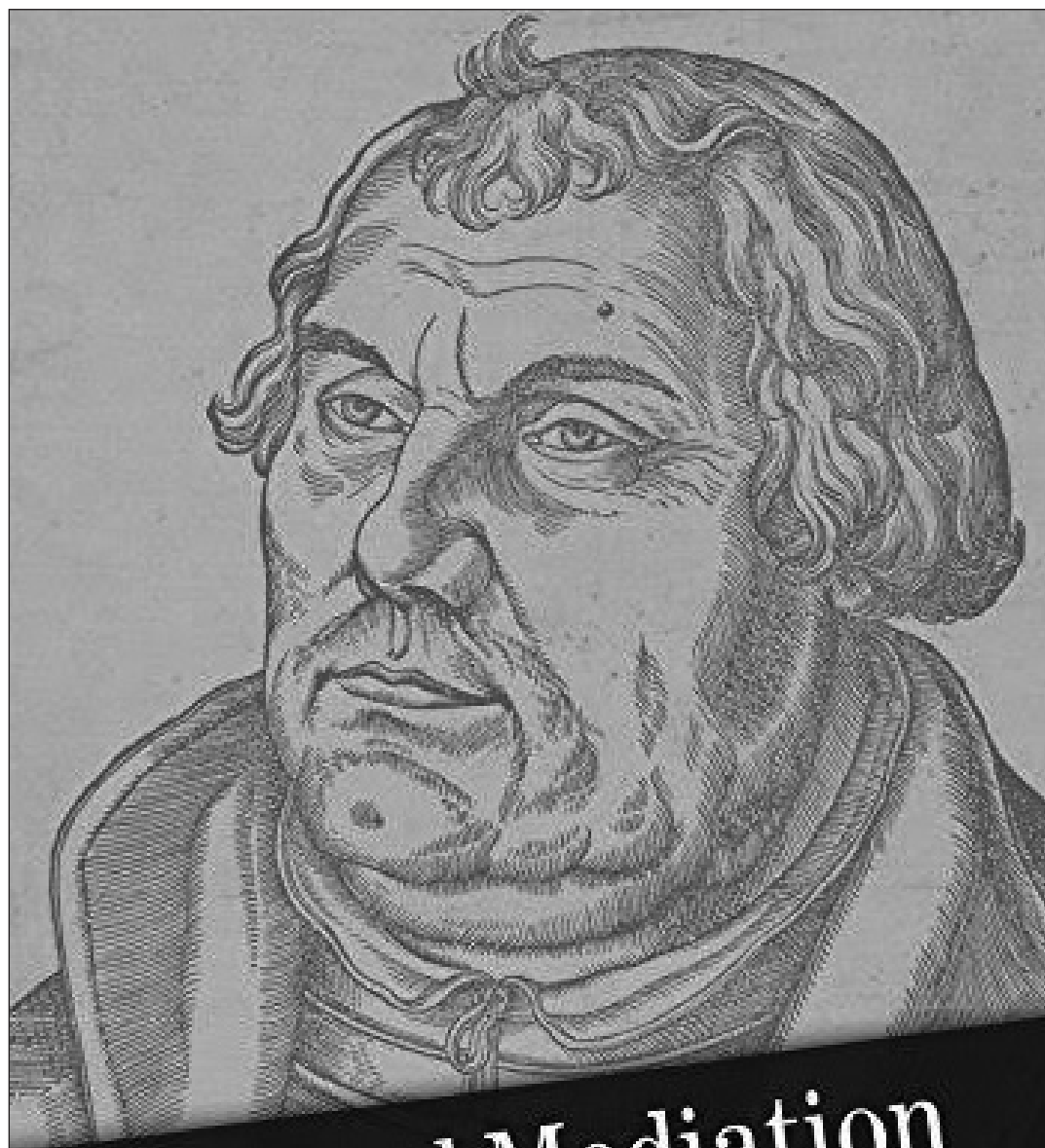
Tú enviaste tu Hijo al mundo para destruir con su pasión el pecado y la muerte  
y para devolvernos, con su resurrección, la vida y la alegría.

Tú has derramado el Espíritu Santo en nuestros corazones  
para hacernos herederos e hijos tuyos.

Tú nos renuevas constantemente con los sacramentos de salvación  
para liberarnos de la servidumbre del pecado  
y transformarnos, de día en día,  
en una imagen cada vez más perfecta de tu Hijo amado.

Te damos gracias por las maravillas de tu misericordia,  
y te alabamos con toda la Iglesia  
cantando para ti un cántico nuevo  
con nuestros labios, nuestro corazón y nuestras obras.

A ti la gloria por Cristo en el Espíritu Santo,  
ahora y por siempre. Amén (RP 57).



# God and Mediation

A Retrospective Appraisal of Luther the Reformer

Paul O'Callaghan

# *HUMANAE VITAE*: CONTINUITÀ E NOVITÀ A CINQUANT'ANNI DALLA SUA PUBBLICAZIONE

GIANNI CIOLI\*

PATH 17 (2018) 433-449

## 1. Il senso del documento

Com'è noto, Paolo VI ha riaffermato con l'enciclica *Humanae vitae*<sup>1</sup> l'illiceità tutti i metodi artificiali di controllo delle nascite, definendo l'atto coniugale, reso volutamente infecondo, «intrinsecamente non onesto» (HV 14) e riconoscendo legittima una regolazione della natalità sulla base del ricorso ai periodi infecondi (HV 16).

A cinquant'anni di distanza può essere illuminante il libro di Gilfredo Marengo, *La nascita di un'enciclica. «Humanae vitae» alla luce degli Archivi Vaticani*.<sup>2</sup> Uno studio voluto da papa Francesco che ha reso accessibili i documenti d'archivio prima del consueto tempo di settant'anni. Tra l'altro lo studio di Marengo ci porta a conoscenza del fatto che, due mesi prima della pubblicazione dell'enciclica, il 25 luglio 1968, Paolo VI ne aveva approvata una precedente redazione intitolata *De nascendae prolis*. Era un testo più severo nell'affermazione della dottrina tradizionale, meno sensibile alla comprensione pastorale delle coppie in difficoltà di fronte alla norma indicata dalla Chiesa e, inoltre, caratterizzato dal richiamo all'eccellenza del celibato e della verginità consacrata. Il Papa che pure l'aveva approvato,

\* Il testo riporta il contenuto della comunicazione orale proposta il 13 settembre 2018 a Montepulciano (SI) nell'ambito di un corso di aggiornamento per il clero diocesano.

<sup>1</sup> PAOLO VI, Lettera enciclica *Humanae vitae* (25 luglio 1968) (HV).

<sup>2</sup> G. MARENGO, *La nascita di un'enciclica. Humanae vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, LEV, Città del Vaticano 2018.

messo tuttavia sull'avviso dai teologi incaricati della traduzione in francese e spagnolo, ne bloccò la pubblicazione e lo fece riscrivere intervenendo anche di persona sulla redazione definitiva.

Anche alla luce dei risultati di questa ricerca si può dire che *Humanae vitae* è un'enciclica che ha voluto mediare tra la posizione innovativa, che aveva preso campo nell'opinione di molti fedeli, favorevole alla contraccezione e profondamente ottimista sull'esercizio della sessualità come naturale espressione d'amore, e quella invece legata alla tradizione, segnata da una precomprensione tendenzialmente sospettosa, per non dire negativa, riguardo alle pulsioni della sfera sessuale.<sup>3</sup>

Per uno sguardo sereno sul senso documento, a cinquant'anni dalla pubblicazione, possono essere particolarmente illuminanti le considerazioni conclusive di Marengo:

Intorno all'enciclica si catalizzarono tutte le tensioni di quegli anni: senza nulla togliere al valore obiettivo del suo insegnamento e all'importanza del tema trattato, va altresì preso atto che quel documento subì una significativa sovraesposizione, non soltanto nel panorama dell'opinione pubblica, ma anche nell'ambito della vita ecclesiale e della riflessione teologica. Schierarsi pro o contro *Humanae vitae* è talvolta coinciso con radicali scelte di campo ed è stato inteso come la necessaria, previa verifica, di forti profili identitari nella Chiesa. Si sono così favoriti improvvidamente due atteggiamenti estremi: un rifiuto pregiudiziale del suo insegnamento o una difesa – senza se e senza ma – che gli ha consegnato il ruolo sproporzionato di definitivo antemurale a ogni insorgenza di crisi nella Chiesa e nel mondo. Una migliore conoscenza di quel cammino e dei fattori che ne segnarono l'evolversi può aiutare a ridimensionare un approccio all'enciclica che ha esasperato gli esiti divisivi della sua recezione. Non fu certamente con questo animo che Paolo VI si assunse la responsabilità di siglarla e indirizzarla al popolo cristiano e degli uomini del suo tempo con fiduciosa speranza di essere ben

<sup>3</sup> A questo proposito Marengo giudica particolarmente significativo il modo in cui Paolo VI ha inteso caratterizzare il senso della castità coniugale al n. 21: «Il papa le riconosceva il compito di valorizzare e incrementare positivamente i tratti specifici della vita matrimoniale, dalla qualità dell'amore tra i coniugi fino a una più incidente azione pedagogica nei confronti dei figli. La preoccupazione era di uscire da una prospettiva angusta; i necessari sacrifici richiesti dall'adesione al suo insegnamento non dovevano essere letti come una semplice "rinuncia" a compiere determinati atti dell'amore coniugale; era indispensabile fare trasparire quanto la leale adesione alle esigenze della morale cristiana custodisse in sé la promessa della maturazione dei quell'amore e di un suo fecondo sviluppo» (MARENGO, *La nascita di un'enciclica*, 116-117).

compreso. Per questi motivi il valore e la fecondità dell'insegnamento di *Humanae vitae* può essere riconosciuto e accolto solo in una leale e attenta condivisione delle intenzioni che guidarono il Papa a promulgarla.<sup>4</sup>

## 2. Un documento sulla vocazione

Quando si parla di crisi della vocazione, si pensa ai seminari e ai conventi vuoti e ci si interroga per lo più sulla pastorale vocazionale, su come rinnovarla o rifondata. A mio avviso il problema sta più a monte: quello che è in crisi è la percezione della vocazione umana e cristiana. Detto altrimenti la percezione della vita come dono, compito, responsabilità e missione. Il senso della vita nella visione cristiana è il dono di sé. D'altra parte questa visione la Chiesa la ritiene vera per ogni essere umano e come tale da proporre a tutti (è questo infondo il significato di legge naturale e della pretesa competenza del magistero della Chiesa sulla legge naturale). La vocazione è il percepire la propria vita come una chiamata al dono di sé. L'amore coniugale nella sua inscindibile unità dei suoi significati, unitivo e procreativo, è il caso serio in cui si afferma o si smentisce la verità della vita come dono di sé. Se non si è capaci di riconoscere il matrimonio e quindi la sessualità come vocazione al dono ogni altra ipotesi di vocazione perde di senso. Lo stesso essere sessuato (e il piacere connesso con l'esercizio della sessualità) è la cifra, potremo dire, della vocazione dell'essere umano al dono di sé. Ma, se non si riconosce che l'esercizio della sessualità comporta una grandissima responsabilità perché connesso, oltre che al rispetto dei sentimenti delle persone, al dono della vita, lo stesso esercizio della sessualità (con il piacere connesso) anziché occasione ed espressione di dono può divenire occasione ed espressione di radicale egoismo.

Ritengo che le intenzioni profonde che guidarono il Papa nella redazione di *Humanae vitae* vadano considerate anche alla luce del presupposto appena illustrato. Questo forse emerge con più chiarezza se si integrano gli argomenti proposti al n. 16 dell'enciclica,<sup>5</sup> su cui grava un'ipoteca essen-

<sup>4</sup> *Ibid.*, 140-141.

<sup>5</sup> «La Chiesa è coerente con se stessa, sia quando ritiene lecito il ricorso ai periodi inferti, sia quando condanna come sempre illecito l'uso dei mezzi direttamente contrari alla fecondazione, anche se ispirato da ragioni che possano apparire oneste e gravi. Infatti, i due casi differiscono completamente tra di loro: nel primo caso i coniugi usufruiscono legittimamente di una disposizione naturale; nell'altro caso essi impediscono lo svolgimento dei pro-

lista (difficile oggi da sostenere in un'argomentazione pastorale) con quelli presentati da Giovanni Paolo II nel n. 32 della *Familiaris consortio*<sup>6</sup> a tredici anni di distanza che, presupponendo validi gli argomenti di Paolo VI, li integra e li sviluppa in una prospettiva fenomenologica e personalista.<sup>7</sup>

Per capire l'intento di Paolo VI possono essere illuminanti le parole che Jean Guitton attribuisce al Papa in un famoso libro intervista. Parole che esprimono quanto già affermato al n. 17 di *Humanae vitae*<sup>8</sup> in maniera più enfatica ed efficace:

cessi naturali. È vero che, nell'uno e nell'altro caso, i coniugi concordano con mutuo e certo consenso di evitare la prole per ragioni plausibili, cercando la sicurezza che essa non verrà; ma è altresì vero che soltanto nel primo caso essi fanno rinunciare all'uso del matrimonio nei periodi fecondi quando, per giusti motivi, la procreazione non è desiderabile, usandone, poi, nei periodi agenesiaci a manifestazione di affetto e a salvaguardia della mutua fedeltà. Così facendo essi danno prova di amore veramente e integralmente onesto» (HV 16).

<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981) (FC).

<sup>7</sup> «La scelta dei ritmi naturali comporta l'accettazione del tempo della persona, cioè della donna, e con ciò l'accettazione anche del dialogo, del rispetto reciproco, della comune responsabilità, del dominio di sé. Accogliere poi il tempo e il dialogo significa riconoscere il carattere insieme spirituale e corporeo della comunione coniugale, come pure vivere l'amore personale nella sua esigenza di fedeltà. In questo contesto la coppia fa l'esperienza che la comunione coniugale viene arricchita di quei valori di tenerezza e di affettività, i quali costituiscono l'anima profonda della sessualità umana, anche nella sua dimensione fisica. In tal modo 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 persona» (FC 32).

<sup>8</sup> «Gli uomini retti potranno ancora meglio convincersi della fondatezza della dottrina della Chiesa in questo campo, se vorranno riflettere alle conseguenze dei metodi di regolazione artificiale delle nascite. Considerino, prima di tutto, quale via larga e facile aprirebbero così alla infedeltà coniugale e all'abbassamento generale della moralità. Non ci vuole molta esperienza per conoscere la debolezza umana e per comprendere che gli uomini – i giovani specialmente, così vulnerabili su questo punto – hanno bisogno d'incoraggiamento a essere fedeli alla legge morale e non si deve loro offrire qualche facile mezzo per eluderne l'osservanza. Si può anche temere che l'uomo, abituandosi all'uso delle pratiche anticoncezionali, finisca per perdere il rispetto della donna e, senza più curarsi del suo equilibrio fisico e psicologico, arrivi a considerarla come semplice strumento di godimento egoistico e non più come la sua compagna, rispettata e amata. Si rifletta anche all'arma pericolosa che si verrebbe a mettere così tra le mani di autorità pubbliche, incuranti delle esigenze morali. Chi potrà rimproverare a un governo di applicare alla soluzione dei problemi della collettività ciò che fosse riconosciuto lecito ai coniugi per la soluzione di un problema familiare? Chi impedirà ai governanti di favorire e persino di imporre ai loro popoli, ogni qualvolta lo ritenessero necessario, il metodo di contraccezione da essi giudicato più efficace? In tal modo gli uomini, volendo evitare le difficoltà individuali, familiari o sociali che s'incontrano nell'osservanza della legge divina, arriverebbero a lasciare in balia dell'intervento delle autorità pubbliche il settore più personale e più riservato della intimità coniugale. Pertanto, se non si vuole esporre

Bisogna pur comprendere che, se l'uomo accetta di dissociare nell'amore il piacere dalla procreazione (e certamente oggi lo si può dissociare facilmente), se dunque si può prendere a parte il piacere, come si prende una tazza di caffè, se la donna sistemando un apparecchio o prendendo «una medicina» diventa per l'uomo un *oggetto*, uno strumento al di fuori della spontaneità, delle tenerezze e delle delicatezze dell'amore, allora non si comprende come questo modo di procedere (consentito nel matrimonio) sia proibito al di fuori del matrimonio. La Chiesa di Cristo, che noi rappresentiamo su questa terra, se cessasse di subordinare il piacere all'amore e l'amore alla procreazione, favorirebbe una «saturazione» erotica dell'umanità, che avrebbe per legge soltanto il piacere.<sup>9</sup>

Mi pare che l'intento di Paolo VI sia stato colto con acume da Enrico Chiavacci in un articolo di commento immediatamente successivo a *Humanae vitae*. Pur in una decisa presa di distanza dalla visione di legge naturale contenuta nell'enciclica l'autore cerca di cogliere la validità di quella preoccupazione di fondo che ha condotto Paolo VI a negare la liceità della contraccezione.<sup>10</sup> Chiavacci rileva che il criterio di valutazione dei mezzi per un'onesta regolazione della natalità in *Humanae vitae* è sostanzialmente il seguente: «È da giudicarsi illecito e disonesto ogni atto mirante direttamente a rendere infecundo un rapporto sessuale».<sup>11</sup> Secondo l'autore la preoccupazione di fondo che ha condotto all'enunciazione di tale criterio traspare dalla presentazione delle conseguenze che Paolo VI prevede di fronte a una solenne ammissione da parte della Chiesa di una regolazione artificiale della natalità. Esse sono sostanzialmente due: lo scadimento del valore morale del sesso e le conseguenze sulla legislazione civile. Secondo Chiavacci è in queste apprensioni che si può trovare «la via all'intimo "logos" del documento».<sup>12</sup> In esse, più che nei paragrafi direttamente nor-

all'arbitrio degli uomini la missione di generare la vita, si devono necessariamente riconoscere limiti invalicabili alla possibilità di dominio dell'uomo sul proprio corpo e sulle sue funzioni; limiti che a nessun uomo, sia privato, sia rivestito di autorità, è lecito infrangere. E tali limiti non possono essere determinati che dal rispetto dovuto all'integrità del corpo umano e delle sue funzioni naturali secondo i principi sopra ricordati e secondo la retta intelligenza del principio di totalità, illustrato dal nostro Predecessore Pio XII» (HV 17).

<sup>9</sup> J. GUITTON, *Paolo VI segreto*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1985, 96.

<sup>10</sup> E. CHIAVACCI, *Primi appunti per una corretta valutazione dell'enciclica «Humanae vitae»*, in D. MONGILLO (ed.), *Humanae vitae. Testo e note teologico-pastorali*, Queriniana, Brescia 1969<sup>4</sup>, 64-98.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 77.

mativi si potrebbe cogliere il vero volto dell'enciclica.<sup>13</sup> «Proprio per il suo tono scioccante», *Humanae vitae* mette sotto giudizio «non tanto la pillola o le singole coppie di coniugi, quanto piuttosto, e duramente, la società di oggi nella sua globalità e nella sua cieca fuga dai valori».

In altre parole il documento costituirebbe la denuncia profetica della società «nel suo progressivo e agghiacciante rifiuto della dimensione verticale, e nel suo rifugiarsi nell'unica dimensione orizzontale, la dimensione consumistica».<sup>14</sup>

A livello applicativo delle norme Chiavacci sottolinea, tuttavia, che il magistero non pretende di sostituirsi alla coscienza ma costituisce elemento di primaria importanza nella formazione della coscienza. La norma pratica non è interamente deducibile dalla norma generale, ma non è nemmeno scopribile senza una norma generale di cui tener conto.<sup>15</sup>

### 3. La questione della flessibilità della norma

La posizione espressa da Chiavacci nell'articolo preso in esame permette di cogliere con una certa chiarezza una questione chiave nell'interpretazione di *Humanae vitae*.

<sup>13</sup> Ciò per cui la Chiesa, fedele alla rivelazione e al dato biblico, vuole combattere, riconosce Chiavacci, è «il significato morale della vita sessuale». Ogni manipolazione deliberata del rapporto sessuale, «che ne scinda artificiosamente l'aspetto unitivo da quello procreativo, lungi dal mettere con più forza l'accento sul primo, rende quanto mai precaria la sussistenza di esso, la sua carica di dono, e apre la via al suo opposto, cioè all'egoismo sessuale». I rischi che Paolo VI vede emergere nella società del suo tempo sono quelli dell'amoralità e dell'arbitrio nella vita sessuale. «Dove c'è arbitrio scompare il valore assoluto, e la conseguente libertà dell'uomo stesso. Un rapporto sessuale de-moralizzato e reso arbitrario perde ogni significato per chi lo pone, in nulla arricchisce l'uomo, e cessa di essere espressione di amore». Per questo, secondo Chiavacci, *Humanae vitae* è un documento a difesa dell'amore, del coniugio, dell'uomo stesso (cf. *ibid.*, 77-79).

<sup>14</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>15</sup> *Humanae vitae*, afferma il teologo, «propone una normativa tra le diverse che la ragione umana e cristiana oggi permetterebbe, e che sono testimoniate dalle diverse opinioni emerse nelle commissioni che hanno preceduto l'enciclica. A tale normativa ci si deve attenere, come alla via che concretamente la *Sacra Potestas* oggi propone per la miglior salvaguardia dei valori insiti nella persona umana e nel matrimonio. Possono naturalmente darsi casi limite in cui gli stessi valori che la norma tutela siano compromessi dall'osservanza della norma stessa: in tal caso la norma, considerata nella sua funzione di guida, cesserebbe di essere vincolante. È questo un problema che si pone solo a livello del caso concreto: ciò non implica affatto relativismo morale. Infatti sussiste una norma generale oggettiva, e un criterio oggettivo (per il singolo caso) di deviazione dalla norma» (*ibid.*, 92-93).



Si percepisce che la norma è interpretazione pratica di un'antropologia. Nel caso della norma proposta dal magistero si riconosce che essa vuole essere appello a un'opzione per una logica di dono e, conseguentemente, invito alla conversione nella denuncia di ogni atteggiamento larvatamente egoistico. La visione sottesa a tale norma è quella dell'uomo interpretato alla luce della fede.

Ci si domanda tuttavia se la realizzazione del senso della norma stessa non postuli una certa flessibilità di quest'ultima, a motivo della peculiarità della verità morale quale verità che trova la sua dimensione piena solo a livello della coscienza.

Mi pare che la sofferta presa di posizione di Paolo VI in materia di procreazione responsabile abbia trovato fondamento, nella sua visione teologica dell'uomo, che qualcuno ha proposto di riassumere nella polarità «grandezza e miseria».<sup>16</sup>

Papa Montini, come si è accennato, sembra voler trovare il giusto mezzo fra un ottimismo antropologico eccessivo e un esagerato pessimismo sulla possibilità per l'uomo di fare dono della propria vita nella logica pasquale.

Le prese di posizione in ordine all'uso della sessualità diventano un *caso-test* delle sottostanti aspettative antropologiche e soteriologiche.

Tuttavia se è vero che la norma può essere intesa in funzione di un appello antropologico e soteriologico è anche vero che, di fronte a tale appello, la norma manifesta tutti i suoi limiti comunicativi. L'insufficienza della norma in se stessa a rendere ragione dei propri fondamenti fa apparire la necessità di rendere il più possibile trasparente il retroterra da cui la norma prende le mosse.

Riguardo a una possibile flessibilità della norma morale in rapporto al senso, essa non pare trovare seri appigli nel testo di *Humanae vitae*.

<sup>16</sup> «L'esaltazione della sua complessa ricchezza va necessariamente congiunta alla consapevolezza degli squilibri estremamente pericolosi in esso presenti. L'uomo che da Dio ha origine, a lui è destinato e in lui solo trova la ragione della sua grandezza, coglie la propria dignità nell'esperienza della libertà e della capacità di progresso, ma rimane pur sempre un essere vulnerato: "Nonostante le sue enormi capacità di progresso, è un essere ammalato, che necessita di cure". Egli ha bisogno di un *telos*, e può trovarlo soltanto in Cristo, "uomo perfetto e ideale dell'uomo"», M. CAPRIOLI, *Grandezza e miseria dell'uomo nel magistero di Paolo VI (1963-1978)*, in E. ANCILLI (ed.), *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, 486-494.

Possono tuttavia gettare luce sul problema alcune affermazioni che J. Guitton attribuisce a Paolo VI nel citato libro intervista:

E poi bisogna considerare ancora una volta che il legislatore non può prevedere e valutare tutti i singoli casi. Il legislatore mira a un effetto globale, generale, statistico, si rivolge contro un male universale. Ancor più, deve considerare questo male non solo per il presente, ma in tempi lunghi. Per questo non abbiamo avuto esitazioni nel nostro dovere di ammonire l'umanità, perché siamo responsabili degli effetti duraturi nel tempo. [...] Occorre ricordarsi che nell'*Humanae vitae*, mi ponevo dal punto di vista *obiettivo*, che non è il punto di vista più pastorale dell'episcopato.<sup>17</sup>

Il riferimento all'analogia del piano morale col piano giuridico lascia spazio alla possibilità di pensare a livelli differenti da quello obiettivo – pur riconosciuto come necessario – e quindi a un margine d'interpretabilità della norma nel singolo caso.

Se queste affermazioni non sembrano escludere la possibilità di un'interpretazione della norma di *Humanae vitae*, esse rendono tuttavia anche ragione della sua prospettata assolutezza e universalità. La preoccupazione di Paolo VI ha avuto di mira i rischi di una «storia dell'interpretazione», ovvero di una «storia delle conseguenze» di un eventuale allargamento dell'insegnamento tradizionale della Chiesa circa l'illiceità della contraccezione.

È forse possibile cogliere nell'autocomprensione del magistero montiniano in materia morale l'intima connessione di una duplice funzione: quella profetica e quella protettiva.<sup>18</sup> La prima mira a indicare nuovi orizzonti e nuove vie per una civiltà veramente umana facendo primariamente appello alla coscienza soggettiva, si pensi all'enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967) e tutto il magistero sulla pace. La seconda si appoggia sulla propria sperimentata tradizione in campo morale, e mira a costituire una sorta di barriera di sicurezza per la tutela dei valori visti in pericolo, esercitando, sulla base del proprio patrimonio normativo tradizionale, un'opera di denuncia e di sensibilizzazione.

In *Humanae vitae* Paolo VI ha inteso in qualche modo far convergere queste due dimensioni, profetica e normativa. L'intento chiave che pare

<sup>17</sup> GUITTON, *Paolo VI segreto*, 96-102.

<sup>18</sup> F. CIRAVEGNA, *Paolo VI e la promozione della pace. Linee di una teologia del magistero*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988.

aver guidato il pensiero etico-normativo di Paolo VI è, in fondo, quello di garantire un'oggettività asserita capace di plasmare la coscienza soggettività e collettiva, di influire sulla storia personale e comunitaria conferendovi un senso. Il senso in questione può essere identificato con la conversione intesa come progresso morale.

D'altra parte, se la norma esterna al soggetto appare necessaria per suscitare e mantenere la tensione verso l'ideale morale, e se l'assenza di una norma esigente può favorire il facile ripiegamento al di sotto dei confini del possibile, anche una norma percepita come troppo esigente e quindi «impossibile» da attuare può scoraggiare il cammino di conversione.

Nella letteratura teologico-morale postconciliare la norma assoluta, quale *Humanae vitae* presenta, è stata spesso colta in tensione con i limiti della libertà. In questo quadro si è prospettata la possibilità di un cammino graduale per il superamento di questi limiti. La problematica è stata sintetizzata da Giovanni Paolo II con la nota distinzione fra «legge della gradualità» e «gradualità della legge»: vi è l'esplicito riconoscimento che l'uomo è un essere storico che coglie, ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita e si riafferma l'irrinunciabilità a una legge da considerare non come «puro ideale da raggiungere in futuro, ma [...] come un comando di Cristo Signore a superare con impegno le difficoltà».<sup>19</sup>

<sup>19</sup> «Ma l'uomo, chiamato a vivere responsabilmente il disegno sapiente e amoroso di Dio, è un essere storico, che si costruisce giorno per giorno, con le sue numerose libere scelte: per questo egli conosce ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita. Anche i coniugi, nell'ambito della loro vita morale, sono chiamati a un incessante cammino, sostenuti dal desiderio sincero e operoso di conoscere sempre meglio i valori che la legge divina custodisce e promuove, e dalla volontà retta e generosa di incarnarli nelle loro scelte concrete. Essi, tuttavia, non possono guardare alla legge solo come ad un puro ideale da raggiungere in futuro, ma debbono considerarla come un comando di Cristo Signore a superare con impegno le difficoltà. "Perciò la cosiddetta 'legge della gradualità', o cammino graduale, non può identificarsi con la 'gradualità della legge', come se ci fossero vari gradi e varie forme di precetto nella legge divina per uomini e situazioni diverse. Tutti i coniugi, secondo il disegno divino, sono chiamati alla santità nel matrimonio e questa alta vocazione si realizza in quanto la persona umana è in grado di rispondere al comando divino con animo sereno, confidando nella grazia divina e nella propria volontà" (GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per la conclusione del VI Sinodo dei Vescovi*, 8 [25 ottobre 1980]: ASS 72 [1980] 1083). In questa stessa linea, rientra nella pedagogia della Chiesa che i coniugi anzitutto riconoscano chiaramente la dottrina della *Humanae vitae* come normativa per l'esercizio della loro sessualità, e sinceramente si impegnino a porre le condizioni necessarie per osservare questa norma» (FC 34).

#### 4. La mediazione degli episcopati nazionali

Vediamo in sintesi il contributo delle dichiarazioni delle diverse Conferenze episcopali nazionali presentate all'indomani di *Humanae vitae*, a cui Paolo VI faceva riferimento nel suo colloquio con Guitton. Alcune hanno evidenziato la necessità del rispetto del giudizio di coscienza dei coniugi, sinceramente non convinti circa le conclusioni dell'enciclica. Hanno ricordato, tuttavia, che gli sposi devono rimanere nella disposizione di continuare lealmente le proprie ricerche e di rivedere eventualmente le proprie posizioni.<sup>20</sup>

Altre hanno sottolineato la necessità di una comprensione pastorale per la gradualità del cammino di crescita degli sposi che non riescono a seguire una norma di cui pur sono convinti:<sup>21</sup> «Talora si passa per gradi ancora imperfetti ma con il fine di superarli lentamente, in una tensione costante verso l'ideale».<sup>22</sup>

Le dichiarazioni delle Conferenze episcopali costituiscono un'espressione privilegiata e autorevole della difficoltà pastorale di armonizzare la norma oggettiva, prospettata come assoluta dall'*Humanae vitae*, con la peculiarità delle situazioni soggettive. La tendenza prevalente pare quella di ribadire da una parte il valore della norma così come viene presentato dall'enciclica, dall'altra la possibilità di una soggettiva sostenibilità di posizioni provvisoriamente non conformi ai dettami del documento papale.

#### 5. La riflessione teologico-morale

La problematica interpretativa abbozzata nella mediazione degli episcopati nazionali è stata sviluppata nella riflessione teologica. Semplificando si possono individuare tre impostazioni fondamentali.

La *prima*, fondamentalmente improntata alla mediazione pastorale, è quella elaborata fra gli altri, per citare due nomi noti, da Gustave Martelet<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Così le Conferenze episcopali belga, austriaca, canadese e scandinava.

<sup>21</sup> Così soprattutto le Conferenze episcopali francese e italiana. I testi delle dichiarazioni sono reperibili in D. TETTAMANZI (ed.), *La risposta dei vescovi alla Humanae vitae*, Ancora, Milano 1969, 58-236.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>23</sup> G. MARTELET, *Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae vitae*, in «Nouvelle Revue Théologique» 90 (1968) 897-917. 1009-1063.

e Domenico Capone.<sup>24</sup> Senza mettere in discussione la validità della norma di *Humanae vitae* questi autori delineano la plausibilità di decisioni divergenti, a motivo sia della concupiscenza quale limite alla libertà, sia della conflittualità, talora soggettivamente insostenibile, dei beni in gioco nella concretezza del vissuto. In questa prospettiva si riconosce nella contraccezione un disordine oggettivo da evitare, che tuttavia nella soggettività è assunto come unica realtà contingente verificabile e praticabile.

La *seconda* impostazione è quella sostenuta fra gli altri da da Josef Fuchs, per ricordare un nome famoso, il quale rimprovera all'impostazione precedente di lavorare con un ordinamento morale dualistico, cioè uno astratto-ideale (della norma del magistero) e uno concreto-possibile (della norma della coscienza), non riconciliabile con se stesso.<sup>25</sup> Egli afferma invece che soltanto il soggetto agente può stabilire la norma oggettiva cioè adeguata alla realtà (in cui rientrano le circostanze rilevanti e l'esperienza delle effettive capacità morali del soggetto), tenendo ovviamente conto della norma prospettata dal magistero o comunque ereditata dalla propria tradizione morale. Ma se la norma prospettata dal magistero, o da chi per lui, non risulta adeguata va riformulata meglio.

La *terza* impostazione, ugualmente critica nei confronti di entrambe le precedenti, è quella portata avanti fra gli altri da Dionigi Tettamanzi e Carlo Caffarra, entrambi costituiti cardinali da Giovanni Paolo II. Essi vedono un limite alla possibilità di ridefinizione della norma di *Humanae vitae* nella necessità di riconoscere l'esistenza di atti intrinsecamente cattivi. Negare l'*intrinsece malum*, scrive Tettamanzi, «significa negare la struttura propria e nativa di una certa azione, o, che fa lo stesso, significa ritenere che l'uomo possa sempre e in ogni caso, inserire in una certa azione un "significato" piuttosto che un altro, o addirittura due diversi e contraddittori».<sup>26</sup> Si tratta di un'impostazione condivisa dallo stesso Giovanni Paolo II, in particolare in *Veritatis splendor*.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> D. CAPONE, *Lettura pastorale della «Humanae vitae» con la Conferenza episcopale italiana*, in «Asprenas» 16 (1969) 183-206; ID., *La Humanae vitae nel ministero sacerdotale*, in «Lateranum» 44 (1978) 205-208.

<sup>25</sup> J. FUCHS, *Il peccato del mondo e la morale normativa*, in ID., *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Piemme, Casale M. (AL) 1984, 102-105.

<sup>26</sup> D. TETTAMANZI, *Il compromesso in campo morale: una soluzione delle situazioni di conflitto?*, in «Rivista del Clero Italiano» 60 (1979) 960.

<sup>27</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), nn. 59. 79-83.

Su questa linea non si mette in dubbio, a motivo della peculiarità del ruolo della coscienza nell'agire morale, la possibilità di scelte non colpevoli soggettivamente o non gravemente colpevoli, pur essendo oggettivamente contro il valore. Si vuole evitare, tuttavia, un generalizzato giustificare le violazioni del valore, «in quanto questa generalizzazione sposta *sostanzialmente* il discorso che riguarda unicamente la mediazione operata dal singolo mediante il giudizio della propria coscienza». Generalizzare, afferma Caffarra, «è teologicamente scorretto, in quanto sarebbe ancora confondere il discorso sull'*imputabilità* con il discorso sulla *moralità di un atto* e quindi» – in rapporto alla dottrina di *Humanae vitae* – «pastoralmente dannoso perché la generalizzazione suonerebbe come un venir meno della testimonianza al valore della procreazione responsabile».<sup>28</sup>

## 6. Continuità e novità dopo cinquant'anni: il magistero di papa Francesco

Parlare di continuità e novità<sup>29</sup> dopo cinquant'anni non può prescindere dalla considerazione del magistero di Francesco alla luce della ben nota metafora dell'«ospedale da campo» proposta dal Papa nell'intervista ad Antonio Spadaro del 19 agosto 2013:

Io vedo con chiarezza [...] che la cosa di cui la Chiesa ha più bisogno oggi è la capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, la vicinanza, la prossimità. Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia. È inutile chiedere a un ferito grave se ha il colesterolo e gli zuccheri alti! Si devono curare le sue ferite. Poi potremo parlare di tutto il resto. Curare le ferite, curare le ferite... E bisogna cominciare dal basso. La Chiesa a volte si è fatta rinchiudere in piccole cose, in piccoli precetti. La cosa più importante è invece il primo annuncio: «Gesù Cristo ti ha salvato!». E i ministri della Chiesa devono innanzitutto essere ministri di misericordia. Il confessore, ad esempio, corre sempre il pericolo di essere o troppo rigorista o troppo lasso. Nessuno dei due è misericordioso, perché nessuno dei due si fa veramente carico della persona. Il rigorista se ne lava le mani perché lo rimette al comandamento. Il lasso se ne lava

<sup>28</sup> C. CAFFARRA, *Alcune tesi teologiche in tema di «Procreazione responsabile»*, in S. CIPRIANI (ed.), *Evangelizzazione e matrimonio*, D'Auria, Napoli 1975, 147.

<sup>29</sup> In questo paragrafo si riprendono alcune osservazioni già pubblicate in G. CIOLI, *Il «compromesso» nella riflessione teologico morale di Klaus Demmer. Contesti di origine, livelli di utilizzo e attualità nel confronto con il magistero di papa Francesco*, in «Gregorianum» 98 (2017) 481-501.

le mani dicendo semplicemente «questo non è peccato» o cose simili. Le persone vanno accompagnate, le ferite vanno curate [...]. Non possiamo insistere solo sulle questioni legate ad aborto, matrimonio omosessuale e uso dei metodi contraccettivi. Questo non è possibile. Io non ho parlato molto di queste cose, e questo mi è stato rimproverato. Ma quando se ne parla, bisogna parlarne in un contesto. Il parere della Chiesa, del resto, lo si conosce, e io sono figlio della Chiesa, ma non è necessario parlarne in continuazione. Gli insegnamenti, tanto dogmatici quanto morali, non sono tutti equivalenti. Una pastorale missionaria non è ossessionata dalla trasmissione disarticolata di una moltitudine di dottrine da imporre con insistenza. L'annuncio di tipo missionario si concentra sull'essenziale, sul necessario, che è anche ciò che appassiona e attira di più, ciò che fa ardere il cuore, come ai discepoli di Emmaus. Dobbiamo quindi trovare un nuovo equilibrio, altrimenti anche l'edificio morale della Chiesa rischia di cadere come un castello di carte, di perdere la freschezza e il profumo del Vangelo. La proposta evangelica deve essere più semplice, profonda, irradiante. È da questa proposta che poi vengono le conseguenze morali.<sup>30</sup>

Negli insegnamenti morali di Francesco emerge lucida e forte la presa di distanza dall'utilizzo di un linguaggio prettamente normativo con un appello esplicito e insistente a superare «una precettistica dilatata e ossessiva».<sup>31</sup> Di fronte al relativismo e alla superficialità che caratterizza il contesto culturale contemporaneo, piuttosto che insistere sull'oggettività e sulla validità universale delle norme, si dovrebbe, secondo il papa, proporre «un'educazione che insegni a pensare criticamente e che offra un percorso di maturazione nei valori» (EV 64).

La visione morale di Francesco, come ha osservato Giannino Piana, «non è tuttavia indulgente o permissiva»<sup>32</sup> e, nella sua relativizzazione del peso delle norme, vuole richiamare l'attenzione sull'ideale della radicalità evangelica (cf. EG 179-180.193-194.226-230) «che esige l'adozione di stili di vita rigorosi ispirati alla logica delle beatitudini e dei “ma io vi dico” del

<sup>30</sup> A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco\\_20130921\\_intervista-spadaro.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html) (12.10.2018).

<sup>31</sup> G. PIANA, *L'etica di papa Francesco*, in «Rocca» 73 (6/2014) 21; Cf. FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), nn. 39. 43-45. 49. 94. 142. 168. 172. Sulla morale di papa Francesco cf. anche P. CARLOTTI, *La morale di papa Francesco*, EDB, Bologna 2017.

<sup>32</sup> PIANA, *L'etica di papa Francesco*, 22.

discorso della montagna».<sup>33</sup> È una morale capace, in virtù della riconciliazione realizzata da Cristo con la sua croce, «di porsi di fronte al conflitto» accettando di sopportarlo per «risolverlo e trasformarlo in un anello di collegamento di un nuovo processo» (EG 227).

Non è però assente dalla lettura che il Papa «fa della realtà – anzi è da lui costantemente richiamata – la consapevolezza della debolezza e della precarietà della condizione umana: non solo per il limite connaturale allo stato di creaturelità, ma anche per la presenza del peccato, che esercita un forte condizionamento sulle decisioni dell'uomo».<sup>34</sup>

Quella che il papa privilegia è anche, e fundamentalmente,

un'etica della missione, impegnata a dilatare creativamente gli spazi della libertà e della solidarietà umana e finalizzata a offrire a coloro che vivono in situazioni difficili, sia di ordine materiale che spirituale, un vero sostegno fraterno.<sup>35</sup>

È l'espressione di una Chiesa in uscita<sup>36</sup> che non «si ripiega sulle proprie sicurezze», né «opta per la rigidità autodifensiva», ma che s'impegna a comunicare «la verità del Vangelo in un contesto determinato, senza rinunciare alla verità, al bene e alla luce che» l'autenticità evangelica «può apportare» anche «quando la perfezione non è possibile». Colui che si prende a cuore la missione della Chiesa «è consapevole di questi limiti e si fa “debole con i deboli [...] tutto per tutti” (1Cor 9,22)». Sa di dover crescere egli stesso «nella comprensione del Vangelo e nel discernimento dei sentieri dello Spirito», e «non rinuncia al bene possibile, benché corra il rischio di sporcarsi con il fango della strada» (EG 45).

A proposito del bene possibile è nota la metafora di ciò che non deve essere il confessionale presentata in *Evangelii gaudium*:

Pertanto, senza sminuire il valore dell'ideale evangelico, bisogna accompagnare con misericordia e pazienza le possibili tappe di crescita delle

<sup>33</sup> *Ivi.*

<sup>34</sup> *Ivi.* EG 45-47.114.169; FRANCESCO, *Omelia* alla XIV Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi (4 ottobre 2015), in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco\\_20151004\\_omelia-apertura-sinodo-vescovi.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151004_omelia-apertura-sinodo-vescovi.html) (12.10.2018).

<sup>35</sup> PIANA, *L'etica di papa Francesco*, 23.

<sup>36</sup> «Preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze» (EG 49).



persone che si vanno costruendo giorno per giorno. Ai sacerdoti ricordo che il confessionale non deve essere una sala di tortura bensì il luogo della misericordia del Signore che ci stimola a fare il bene possibile (EG 44).

L'etica di Francesco appare, in definitiva, attraversata da una tensione che si può riassumere, a mio avviso, nel binomio «misericordia» e «radicalità evangelica».

Particolarmente stimolante e meritevole di essere approfondita risuona l'interpretazione in *Amoris laetitia* (in rapporto di continuità e novità con FC 34) della cosiddetta «legge della gradualità» che

non è una «gradualità della legge», ma una gradualità nell'esercizio prudentiale degli atti liberi in soggetti che non sono in condizione di comprendere, di apprezzare o di praticare pienamente le esigenze oggettive della legge.<sup>37</sup>

Queste affermazioni si integrano con quanto il Papa afferma poco dopo ricordando che un soggetto, «pur conoscendo bene la norma, può avere grande difficoltà nel comprendere» i valori in essa insiti, «o si può trovare in condizioni concrete che non gli permettano di agire diversamente e di prendere altre decisioni senza una nuova colpa. Come si sono bene espressi i padri sinodali, “possono esistere fattori che limitano la capacità di decisione”» (AL 301).<sup>38</sup> La coscienza, per quanto illuminata, formata e accompagnata, aggiunge Francesco, può «riconoscere con sincerità e onestà ciò che per il momento è la risposta generosa che si può offrire a Dio, e scoprire [...] che quella è la donazione che Dio stesso sta richiedendo in mezzo alla complessità concreta dei limiti, benché non sia ancora pienamente l'ideale oggettivo». Si deve comunque ricordare che «questo discernimento è dinamico e deve restare sempre aperto a nuove tappe di crescita e a nuove decisioni che permettano di realizzare l'ideale in modo più pieno» (AL 303).

In *Amoris laetitia* la dottrina dell'*Humanae vitae* è considerata e assunta a più riprese: a proposito della storia degli interventi magisteriali

<sup>37</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016) (AL), n. 295. Queste considerazioni sono in realtà poste a premessa della riflessione sul «discernimento delle situazioni dette “irregolari”», ma possono valere *a fortiori* a fronte delle problematiche circa la regolazione della natalità, contesto d'origine del dibattito sulla «legge della gradualità».

<sup>38</sup> Cf. XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relatio finalis* (24 ottobre 2015), n. 51, in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html> (12.10.2018).

sulla famiglia (AL 68), nel paragrafo dedicato a *La trasmissione della vita e l'educazione dei figli* (AL 82) e nell'ambito della riflessione sull'importanza dell'accompagnamento nei primi anni della vita matrimoniale (AL 222). Vale la pena citare in particolare quest'ultimo numero:

L'accompagnamento deve incoraggiare gli sposi a essere generosi nella comunicazione della vita. «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 vita [...]. 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" (*Gaudium et spes*, 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 ambiente» (*Relatio finalis* 2015, 63). Rimane valido quanto affermato con chiarezza nel Concilio Vaticano II: «I coniugi [...], di comune accordo e con sforzo comune, si formeranno 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. Questo giudizio in ultima analisi lo devono formulare, davanti a Dio, gli sposi stessi» (*Gaudium et spes*, 16). D'altra parte, «il ricorso ai metodi fondati sui "ritmi naturali di fecondità" (*Humanae vitae*, 11) andrà incoraggiato. Si metterà in luce che "questi metodi rispettano il corpo degli sposi, incoraggiano la tenerezza fra di loro e favoriscono l'educazione di una libertà autentica" (*Catechismo della Chiesa cattolica*, 2370). Va evidenziato sempre che i figli sono un meraviglioso dono di Dio, una gioia per i genitori e per la Chiesa. Attraverso di essi il Signore rinnova il mondo (*Relatio finalis* 2015, 63) (AL 222).

La continuità con il messaggio di *Humanae vitae*, di *Familiaris consortio*, nonché del *Catechismo della Chiesa cattolica* va sicuramente riconosciuta nella riaffermazione dei valori che questi documenti hanno inteso veicolare: «La disponibilità a procreare in contrasto con una mentalità spesso ostile alla vita»; «la scelta responsabile della genitorialità» che «presuppone la

*formazione* della coscienza»; il riconoscimento che i metodi naturali «rispettano il corpo degli sposi, incoraggiano la tenerezza fra di loro e favoriscono l'educazione di una libertà autentica»; la considerazione «che i figli sono un meraviglioso dono di Dio».

La novità consiste piuttosto nell'«abbandono del precedente linguaggio magisteriale improntato a termini quali “permesso” e “proibito” e a giudizi morali generali, quale *intrinsicè malum*: la “categoria del divieto” viene sostituita dalla “categoria dell'incoraggiamento”».<sup>39</sup>

<sup>39</sup> A. VOLPE, *Procreazione responsabile: questione non solo di «metodo» in Amoris laetitia*, in «Il Regno. Moralia Blog» 19 maggio 2016, in <http://www.ilregno.it/moralia/blog/procreazione-responsabile-questione-non-solo-di-metodo-in-amoris-laetitia> (12.10.2018).

Vincenzo Comodo (ed.)

# TERZO SETTORE

*Risorsa per enti ecclesiastici  
e famiglie religiose*



# GIOVANNI XXIII E L'ETÀ DELLA MISERICORDIA

ENRICO GALAVOTTI

PATH 17 (2018) 451-467

## 1. Le sintesi di Roncalli

Angelo Giuseppe Roncalli continua a rappresentare a oltre mezzo secolo dalla sua morte un “oggetto” storico di straordinario interesse. Lo è certamente come caso storiografico: cioè per come intorno a lui si sono sviluppate ricerche che hanno tentato, con esiti più o meno convincenti, di mettere in luce le origini remote di scelte, sensibilità e intuizioni che sono giunte alla ribalta del mondo al momento della sua elezione nel 1958.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si deve anzitutto al cantiere di ricerca apertosi presso l'Istituto per le Scienze Religiose di Bologna negli anni Ottanta una vera e propria svolta nella conoscenza della figura di Angelo Giuseppe Roncalli - Giovanni XXIII: si vedano a questo riguardo i primi contributi raccolti in ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (ed.), *Fede tradizione profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Paideia, Brescia 1984, e gli Atti del convegno *L'Età di Roncalli* editi a cura di G. ALBERIGO rispettivamente in: *Papa Giovanni*, Laterza, Roma - Bari 1987; *L'età di Roncalli*, in «Cristianesimo nella Storia» VIII (2/1987) 1-2; *Giovanni XXIII, transizione del papato e della Chiesa*, Borla, Roma 1988. Per una prima rassegna degli studi dedicati a Roncalli si veda A. MELLONI, *Fonti e studi su Giovanni XXIII*, in «Servitium» XXII (1988), n. 59/60, 109-117; la rassegna prodotta da D. MENOZZI, *Le biografie di Giovanni XXIII negli ultimi vent'anni*, in G.G. MERLO - F. MORES (edd.), *L'ora che il mondo sta attraversando. Giovanni XXIII di fronte alla storia. Atti del Convegno, Bergamo, 20-21 novembre 2008*, Storia e Letteratura, Roma 2009, 1-26, che si poneva cronologicamente in continuità con il lavoro di Melloni, ha omesso programmaticamente il censimento e l'analisi delle ricerche dedicate a porzioni della vita di Roncalli, sortendo l'effetto di misconoscere il valore di quei lavori in cui si sono registrati i maggiori avanzamenti conoscitivi. Una rassegna più ragionata e distaccata viene, invece, offerta nel postumo G. ALBERIGO, *Roncalli: un mistero?*, in «Cristianesimo nella storia» XXXV (1/2014) 279-296; è rimasta purtroppo inedita l'ottima tesi di L. BUTTURINI, *Roncalli a Bergamo (1905-1920). Letture ed esperienze formative*, tesi di perfezionamento in Scienze Religiose, Bologna 2002, particolarmente ricca di informazioni sul radicamento di temi e sensibilità

In questo senso mi pare particolarmente interessante osservare come in sede storiografica si siano pure riprodotti atteggiamenti più caratteristici dell'ambito ecclesiale quando viene preso in considerazione un Pontefice nel pieno delle sue funzioni, che vanno dall'esaltazione acritica sconfinante nell'apologetica – tipica di approcci metodologicamente superati ma invero dotati di una forza inerziale apparentemente interminabile<sup>2</sup> –, a forme di contestazione via via più raffinate, che dissimulano l'originalità roncalliana in un *continuum* storico per cui, a ben vedere, in Roncalli non vi sarebbe nulla di particolarmente ragguardevole, giacché quelle che appaiono svolte o discontinuità in realtà erano preparate già da una lunga storia a lui preesistente o addirittura sarebbero giunte a un felice esito solo grazie alla sagacia del suo successore sul trono di Pietro.<sup>3</sup> Non solo: se si guardasse con attenzione, si vedrebbe che Giovanni XXIII su tante questioni (dall'atteggiamento verso il marxismo, alla disciplina dei diritti umani, fino anche alla sua posizione sul tema della pace e della guerra) ha semplicemente adoperato un linguaggio differente per veicolare il medesimo e più consolidato messaggio che il cattolicesimo legato all'idea della società cristiana o al cosiddetto modello intransigente continuavano a diffondere.<sup>4</sup>

In molti casi, e davvero al di fuori di ogni polemica, si tratta di scoperte che risulta già difficile definire tali, dal momento che rimarcano un dato per sé ovvio quale quello che Roncalli non poteva non ricorrere a stereotipi,

nel giovane Roncalli e solo parzialmente utilizzata nell'*Introduzione* e nell'apparato critico di A.G. RONCALLI-GIOVANNI XXIII, *Nelle mani di Dio a servizio dell'uomo. I diari di don Roncalli, 1905-1925*, ed. a cura di L. BUTTURINI, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 2008.

<sup>2</sup> Penso, ad esempio, a E. BALDUCCI, *Papa Giovanni*, Vallecchi, Firenze 1964, ma anche ad alcune pagine del fortunato G. ZIZOLA, *L'utopia di papa Giovanni*, Cittadella, Assisi 2000<sup>3</sup> (1973<sup>1</sup>). Per approfondire questo aspetto resta ancora di grande utilità la lettura di V. CONZEMIUS, *Mythes et contre mythes autour de Jean XXIII*, in «Cristianesimo nella storia» X (3/1989) 553-577.

<sup>3</sup> È la prospettiva assunta da A. MAFFEIS, *L'eredità di Giovanni XXIII nell'azione conciliare e nel magistero di Paolo VI*, in E. BOLIS (ed.), *Giovanni XXIII e Paolo VI. I papi del Vaticano II. Convegno internazionale di studio, Bergamo, 12-13 aprile 2013*, Studium - Marcianum Press, Roma - Venezia 2014, 187-214. Un altro approccio ancora ha seguito R. AMERIO, *Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Lindau, Torino 2017<sup>2</sup> (or. Ricciardi, Milano-Napoli 1985), che ha inteso evidenziare come il pontificato di Giovanni XXIII e, sulla sua scia, il magistero conciliare, abbiano di fatto rappresentato una deviazione rispetto alla tradizione dottrinale cattolica.

<sup>4</sup> Cf. D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Il Mulino, Bologna 2008.

linguaggi, immagini e codici propri del suo tempo e della sua cultura teologica.<sup>5</sup> Ma anche al netto della consapevolezza che per studiare seriamente Roncalli occorre rispettare la regola aurea del lavoro storico che è quella di evitare l'anacronismo, si deve pure prendere atto – e farlo finalmente con la massima serenità – che Giovanni XXIII, pure formatosi all'interno di una determinata cultura, ha compiuto gesti e formulato espressioni che, forse anche al di là delle sue intenzioni,<sup>6</sup> hanno rappresentato in modo oggettivo un fattore di discontinuità nella vicenda più recente del cattolicesimo: ed è per questo, o almeno anche per questo, che Roncalli costituisce un caso storiografico di grande interesse.

Un interesse che viene accresciuto anche da quelli che sembrano costituire dei veri e propri *apax* nel suo sterminato *corpus*. Non mi riferisco tanto a lemmi isolati, ma a locuzioni che esprimono un determinato significato: tanto più interessanti quanto maggiormente si deve prendere atto di come essi siano divenuti cifre qualificanti del suo pontificato.<sup>7</sup> Infatti, uno degli scarti sensibili tra le ricerche dedicate a Roncalli e quelle dedicate ad altri Pontefici del Novecento sta nel grande lavoro che è stato sin qui svolto per analizzare il linguaggio del futuro Giovanni XXIII, condotto sia mediante l'edizione di diari, epistolari e omelie, sia attraverso la costruzione di vere e proprie concordanze indispensabili per capire appunto l'origine remota di determinate espressioni (come, ad esempio, il concetto di «aggiornamento», legato alla sua idea del Concilio, ovvero l'espressione evangelica «segni dei tempi», che marcherà l'enciclica *Pacem in terris*).<sup>8</sup>

Qui – mi limito ad accennarlo – mi pare che emerga anche l'urgenza di prendere atto di come pure questo genere di approccio, per quanto impre-

<sup>5</sup> In una memorabile «Bustina di Minerva» del luglio 2000 (poi riedita in U. ECO, *A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico*, Bompiani, Milano 2006) intitolata *Credere nel terzo segreto* e dedicata alla rivelazione integrale del testo redatto da suor Lucia dos Santos, Umberto Eco ne produsse una rapida ma efficace analisi, evidenziando come molte delle immagini più impressionanti di quel testo attingessero alla letteratura e alla storia portoghese; sul tema si veda ora J. BARRETO, *I messaggi di Fatima tra anticomunismo, religiosità popolare e riconquista cattolica*, in «Memoria e Ricerca» LIII (3/2016) 395-420.

<sup>6</sup> La prima ad avere questa intuizione era stata Angelina Nicora: cf. A. NICORA - G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà*, Queriniana, Brescia 1978, 27.

<sup>7</sup> A una prima indagine di questo tipo era rivolta la ricerca di F. RIZZOLI, *Analisi diacronica sul lessico di A.G. Roncalli/Giovanni XXIII*, tesi di laurea in Storia della lingua italiana, Università degli studi di Bologna, Anno Accademico 1988-1989.

<sup>8</sup> Cf. A. MELLONI, *Concordanza degli scritti di A.G. Roncalli/Giovanni XXIII*, in «Cristianesimo nella Storia» VII (2/1986) 353-360.

scindibile, non sia del tutto risolutivo: nel senso che lo storico, nel caso di Roncalli, non può non riscontare come vi siano momenti nella biografia di Roncalli in cui si assiste a un'eccezionale accelerazione capace di produrre risultati dei quali risulta poi arduo, per non dire impossibile, ricostruire l'esatta genealogia. In questo senso sarebbe straordinariamente interessante dedicare uno studio monografico all'ultimo anno di vita di Roncalli, che va dall'estate 1962 al giugno 1963: perché si tratta a tutti gli effetti della fase in cui Giovanni XXIII è capace di giungere su alcuni punti nodali a una sintesi qualitativamente eccezionale del suo già breve pontificato. Anche solo mettendo in fila gli eventi si resta davvero impressionati: nell'estate 1962, dopo aver disposto l'invio ai vescovi dei non troppo entusiasmanti schemi preparatori, inizia lo studio per la redazione dell'allocuzione d'apertura del Vaticano II;<sup>9</sup> in settembre pronuncia il radiomessaggio in cui conia la celebre espressione della «Chiesa dei poveri»;<sup>10</sup> un mese più tardi inaugura il Concilio pronunciando l'allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia*; viene coinvolto nella soluzione della crisi dei missili a Cuba e conclude il primo periodo di lavori del Vaticano II; scrive l'epistola *Mirabilis Ille* in cui ricorda ai vescovi che devono continuare a occuparsi del Concilio anche durante l'intersessione;<sup>11</sup> riceve la figlia e il genero di Chrůš ev, giunti per sondare la possibilità dell'allacciamento di relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e l'Unione sovietica (e quest'ultima aveva dato un mese prima un segnale di disponibilità inequivocabile liberando dal Gulag dov'era confinato da vent'anni il metropolita ucraino Josif Slypij);<sup>12</sup> in aprile pubblica l'enciclica *Pacem in terris* e in maggio, tre settimane prima della morte, si reca al Quirinale per ricevere il premio Balzan per la pace.<sup>13</sup> Dunque un anno intensissimo per il

<sup>9</sup> G. ALBERIGO, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione*, in ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (ed.), *Fede tradizione profezia*, 187-222.

<sup>10</sup> K. WITTSADT, *Alla vigilia del Concilio*, in G. ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. 1: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione: gennaio 1959-settembre 1962*, Il Mulino, Bologna 1995, 457-463.

<sup>11</sup> J. GROOTAERS, *Il Concilio si gioca nell'intervallo. La «seconda preparazione» e i suoi avversari*, in G. ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. 2: *La formazione della coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione: ottobre 1962-settembre 1963*, Il Mulino, Bologna 1996, 395-396.

<sup>12</sup> Cf. K. SCHELKENS, *Vatican Diplomacy after the Cuban Missile Crisis: New Light on the Release of Josyf Slypij*, in «The Catholic Historical Review» XCVII (4/2011) 679-712.

<sup>13</sup> A. MELLONI, *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di papa Giovanni*, Laterza, Roma - Bari 2010.



Papa, reso ulteriormente complicato dalla malattia e dalle speculazioni che le sue condizioni di salute determinavano, tanto da parte degli osservatori più critici, quanto da parte di chi, all'interno della Curia romana era preoccupato che le scelte compiute da un Papa prossimo alla morte causassero danno agli interessi della Chiesa.<sup>14</sup>

## 2. La medicina della misericordia

È quindi all'interno di questo anno intensissimo che cade un'altra locuzione che finirà per qualificare in maniera indelebile il progetto conciliare di Roncalli, che pure a molti – incluso lo stesso Giovanni B. Montini che se ne dovrà di qui a poco fare carico<sup>15</sup> – era parso fumoso e approssimativo.<sup>16</sup> L'espressione era contenuta nell'allocuzione inaugurale del Concilio, la *Gaudet Mater Ecclesia*, a cui Giovanni XXIII aveva lavorato con grande impegno per alcune settimane, desiderando appunto che essa fosse davvero un prodotto della sua riflessione e non di qualche anonimo ufficiale di Curia. Roncalli in questa sede aveva dunque affermato che

al giorno d'oggi [...] la sposa di Cristo preferisce far uso della medicina della misericordia piuttosto che della severità: essa ritiene di venire incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina piuttosto che con la condanna.<sup>17</sup>

Giuseppe Alberigo, che è stato tra i primi ad applicarsi allo studio scientifico di Roncalli, osservava rispetto a questa locuzione che essa era

<sup>14</sup> Sul manifestarsi di questi dissensi nell'ultimo anno di vita del Papa si veda M. RONCALLI, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli, una vita nella storia*, Mondadori, Milano 2006<sup>1</sup>, 563-631.

<sup>15</sup> È noto infatti come l'arcivescovo di Milano avesse comunicato per iscritto nell'ottobre 1962 al Segretario di Stato la sua impressione di come mancasse un «piano organico, logico e ideale del Concilio», Ph. CHENAUX, *Paolo VI. Una biografia politica*, Carocci, Roma 2016, 128.

<sup>16</sup> E significativamente, in un incontro avuto con il direttore de «La Civiltà Cattolica» il 9 febbraio 1963, Giovanni XXIII riferiva che per ciò che «riguarda il Concilio, egli dice di esserne pienamente soddisfatto: il Concilio è veramente entrato in pieno nel suo lavoro soltanto nelle ultime settimane quando ha cominciato a comprendere le implicazioni del messaggio di settembre e del discorso inaugurale dell'11 ottobre», G. SALE, *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II, nei diari inediti del direttore della «Civiltà Cattolica» padre Roberto Tucci*, Jaca Book, Milano 2012, 159.

<sup>17</sup> A. e G. ALBERIGO (edd.), *Giovanni XXIII. Il Concilio della speranza*, EMP, Padova 2000, 215.

autenticamente roncalliana:<sup>18</sup> nel senso che non costituiva uno slogan improvvisato e tantomeno un cedimento alla retorica, ma sintetizzava un'attitudine e una sensibilità che Giovanni XXIII aveva rivelato nel corso di tutto il suo lungo ministero sacerdotale ed episcopale.<sup>19</sup>

Nell'immediatezza del momento in cui veniva pronunciata, questa espressione svolgeva anzitutto una funzione ermeneutica di fondamentale importanza rispetto al Concilio che iniziava quell'11 ottobre 1962. Roncalli, infatti, non aveva inteso esercitare un controllo stringente sulla preparazione del Concilio, ma aveva voluto lasciare la massima libertà, tanto agli organismi preparatori quanto ai vescovi che avevano partecipato alla consultazione preparatoria. Anche quando aveva mostrato perplessità sull'approccio trattatistico degli schemi preparatori aveva lasciato comunque correre:<sup>20</sup> certo per evitare di entrare in una spirale che avrebbe imposto, nel caso di un rifacimento degli schemi, tempi ancora più lunghi.<sup>21</sup> Ma la

<sup>18</sup> ALBERIGO, *Formazione, contenuto*, 214.

<sup>19</sup> Su questo si rinvia ad A. e G. ALBERIGO, *La misericordia in Giovanni XXIII*, in «Parola Spirito e Vita» XXIX (1/1994) 261-278.

<sup>20</sup> Così padre Tucci scriverà nel suo diario dopo un incontro avuto con il Papa nel luglio 1962: «Mi ha poi parlato della revisione dei testi conciliari che sta facendo con l'aiuto di Monsignor Cavagna!, di cui si fida molto: li legge lui ad alta voce e Monsignor Cavagna gli fa delle osservazioni. Mi ha fatto vedere alcune sue note marginali ai testi: sulla lunghezza dei periodi, sul fatto che si citi il Sant'Offizio in un documento conciliare, sul linguaggio troppo tecnico e sulle note troppo abbondanti di qualche testo (liturgia, per esempio); su un testo in cui si enumerano per una pagina e mezzo solo errori (*sunt qui, sunt qui* eccetera), notando che ci vorrebbe meno durezza, eccetera. Mi ha anche detto che ha dovuto far presente che intendeva revisionare i testi prima che fossero inviati ai Vescovi; che non l'avevano tenuto in conto al principio, per cui già alcuni testi erano stati inviati senza che egli li potesse vedere», SALE, *Giovanni XXIII e la preparazione*, 150.

<sup>21</sup> Anche l'arcivescovo di Milano non aveva taciuto le sue perplessità sul materiale preparatorio inviato ai futuri padri conciliari e ne aveva scritto al sostituto Angelo Dell'Acqua in una lettera «confidenziale» del 12 agosto 1962: «Eccellenza Reverendissima, ritornato a Milano, la prima attenzione sceglie nella mole di carte, che si sono accumulate sul mio tavolo durante la mia assenza, il grosso fascicolo con gli schemi, che saranno discussi nella prima sessione del prossimo Concilio Ecumenico [scil. *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series prima*]. Materiale ottimo, certamente. Ma non posso tacere qualche mio umile disappunto nel vedere che il Concilio non si presenta con un disegno ideale, che tutto lo presenti e lo sublimi, e che lo renda comprensibile, anzi meraviglioso, anche agli occhi del mondo profano. Il passaggio dagli schemi delle Costituzioni dogmatiche a quello d'indole morale, anzi pratica e operativa, non ha fulgore di sapienza che lo giustifica; sembra quasi un espediente per interrompere lo studio dogmatico sulla Chiesa e per impegnare l'attenzione del Concilio su questioni interessantissime, ma che derivano come corollari da altre dottrine. Ma non tocca certo a me a interloquire su l'architettura ideale del

scelta operativa del Papa corrispondeva soprattutto alla sua volontà di lasciare che la validità o meno dei documenti sin lì elaborati fosse sanzionata dal voto dei futuri padri conciliari. Su una cosa Roncalli aveva però inteso essere irremovibile: evitare cioè che il Vaticano II assumesse semplicemente una funzione vidimatrice di pronunciamenti e orientamenti consolidati: questa rappresenta indiscutibilmente la fondamentale differenza tra l'idea di Concilio di Giovanni XXIII e quella che Pio XII aveva rivelato nel corso del tentativo compiuto tra il 1948 e il 1951, e poi abortito, di convocare un nuovo Concilio e i cui principali schemi preparatori furono successivamente reimpiegati per atti delle congregazioni, come il decreto di scomunica del Sant'Uffizio del 1949, o dello stesso Pontefice, come il pronunciamento del dogma dell'Assunzione del 1950.<sup>22</sup> E infatti nell'allocuzione inaugurale del Vaticano II affermerà:

Il *punctum saliens* [...] di questo Concilio non è dunque una discussione di un articolo o dell'altro della dottrina fondamentale della Chiesa, in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei padri e dei teologi antichi e moderni, quale si suppone sempre ben presente e familiare allo spirito. Per questo non occorre un Concilio. Ma dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della chiesa nella sua interezza e precisione, quale ancora splende negli atti conciliari da Trento al Vaticano I, lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta alla fedeltà all'autentica dottrina, anche questa però studiata ed esposta attraverso le forme dell'indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno.<sup>23</sup>

grande Concilio! Solo mi permetto di accennareLe questa impressione per raccomandareLe ancora di adoperarsi perché alla testa del Concilio vi sia, anche per il suo svolgimento pratico, una vera direzione, guidata da grande pensiero e sorretta da sicura autorità. Mi scusi la libertà, e mi creda sempre, con tutta la venerazione dovuta, Suo devotissimo ✠ GB. Card. Montini Arciv.», FONDAZIONE PER LE SCIENZE RELIGIOSE «GIOVANNI XXIII» (Bologna), *Fondo Paolo VI*, D/14.

<sup>22</sup> Sul progetto conciliare pacelliano si vedano: G. CAPRILE (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica»*, vol. I/1: *L'annuncio e la preparazione, 1959-1962*, La Civiltà Cattolica, Roma 1966, 15-35; F.-C. UGINET, *Les projets de Concile général sous Pie XI et Pie XII*, in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Actes du Colloque international de Rome (28-30 mai 1986)*, École Française de Rome, Rome 1989, 65-78; A. VON TEUFFENBACH, *Sulla via del Concilio Vaticano II: la preparazione sotto Pio XII*, in N. BUX - P. GUMPEL - A. VON TEUFFENBACH, *Pio XII e il Concilio*, Cantagalli, Siena 2012, 75-180.

<sup>23</sup> ALBERIGO (edd.), *Giovanni XXIII*, 214.

Ecco che quindi il riferimento alla «medicina della misericordia», pur nell'apparente modestia della sua formulazione – peraltro caratteristica del modo di comunicare di Roncalli –, veicolava un messaggio di dirimente novità: il Vaticano II non doveva esaurirsi nella reiterazione di un magistero già solennemente espresso, ma doveva impegnarsi a trovare gli strumenti e il linguaggio più adatti all'epoca presente per proseguire il cammino di evangelizzazione della Chiesa.<sup>24</sup>

L'intenzione di Roncalli diventava chiara proprio nelle parole dette immediatamente prima del riferimento alla «medicina», quando aveva richiamato la diffusione di errori di ogni genere nella vicenda storica dell'umanità, ai quali «sempre» la Chiesa si era opposta e che «spesso» erano stati «anche condannati con la massima severità».<sup>25</sup> Giovanni XXIII, con ogni evidenza, non intendeva, all'aprirsi del Vaticano II, censurare le scelte dottrinali o pastorali dei predecessori. L'unico spazio di manovra che gli era concesso era appunto quello di definire, se non un ordine del giorno serrato, come pure molti autorevoli interlocutori auspicavano, quantomeno un metodo di lavoro:<sup>26</sup> e nel richiamo alla misericordia Roncalli aveva finalmente individuato non solo un obiettivo ma anche un mezzo per i lavori del Concilio.

<sup>24</sup> Il 29 novembre 1962 padre Yves Marie Congar annota sul suo diario: «Il cardinale Léger chiede il mio parere sul *De Ecclesia*. Mi dice che il Papa ha un tumore, non si sa se alla prostata: potrebbe essere un cancro. Mi spiega il significato delle parole che gli ha detto Giovanni XXIII: "Non mi avete capito". Voleva dire: nel discorso dell'11 ottobre ho mostrato che non si doveva ripetere Trento e il Vaticano I. Invece lo vogliono fare», Y.M. CONGAR, *Diario del Concilio*, I [1960-1963], San Paolo, Cinisello B. (MI) 2005, 275.

<sup>25</sup> ALBERIGO (edd.), *Giovanni XXIII*, 215.

<sup>26</sup> Osserverà a questo proposito G. Alberigo: «Giovanni XXIII non partorisce il Concilio tutto fatto come Giove per Minerva. Gli scopi sono progressivamente approfonditi e messi a fuoco nei loro spessori e nelle loro implicazioni nel corso della riflessione personale del Papa e anche a contatto con lo svolgersi della preparazione, con gli echi suscitati nella Chiesa e tra i cristiani dall'annuncio della convocazione e, infine, con l'evolversi della situazione mondiale», G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2009, 107. A sua volta Boris Ulianich ha inteso «sottolineare il rispetto, la profonda discrezione con cui papa Giovanni seguì i lavori del Concilio, che poté svilupparsi nel segno della "santa libertà dei figli di Dio che vige nella Chiesa". Egli in nessun caso volle dominare il Concilio. Le indicazioni dovevano venire dal consenso dei Vescovi della Chiesa universale. Il Concilio era nelle loro mani. Per questo lo aveva voluto: per coinvolgerli in una effettiva corresponsabilità in ordine al magistero pastorale universale», B. ULIANICH, *Un Papa, un itinerario*, in «Bozze» II (1-2/1979) 73-74.

Per il modo in cui esso venne formulato, va rilevato che questo richiamo alla «medicina della misericordia» – così potentemente rilanciato nel momento in cui papa Francesco ha inteso celebrare tra il dicembre 2015 e il novembre 2016 un Giubileo straordinario della misericordia<sup>27</sup> – rappresenta a tutti gli effetti uno degli *apax* del *corpus* roncalliano.<sup>28</sup> Il tema della misericordia, com'è ovvio che sia, è largamente presente negli scritti del futuro Giovanni XXIII, ma con intenzioni e accezioni sensibilmente differenti.

### 3. «Il nome e l'appellativo più bello di Dio sia questo: misericordia»

Lo si riscontra anzitutto nella sua accezione più comune, vale a dire nella dimensione del riconoscimento da parte di Roncalli di una qualifica propria di Dio che costituisce allo stesso tempo lo strumento privilegiato per manifestarsi all'uomo. Roncalli identifica, dunque, la misericordia come una carattere discriminante del Dio dei cristiani: «Gesù è buono», scrive da patriarca di Venezia nel 1958, «possiamo affidarci a lui, con quella confidenza che ci viene ispirata dal constatare che in Gesù tutto è misericordia, tutto è perdono».<sup>29</sup>

Roncalli riconosce la dimensione di mistero che c'è dietro questo attributo divino, ma anche come esso rappresenti una necessità inesauribile per lui come per tutti gli uomini. La misericordia di Dio – qualcosa di incommensurabile tanto per il giovane Roncalli come per l'anziano Giovanni XXIII – è invocata allora in primo luogo come la via per il riscatto dalla propria condizione di peccatore. Nel 1900, ancora chierico, Roncalli scriveva: «Chi può mai scandagliare i seni della tua misericordia?»; e aggiungeva che di tutti gli attributi divini era proprio la misericordia la dimensione che non avrebbe mai smesso di «cantare».<sup>30</sup> Nel 1945, quando era ormai un ultrasessantenne che iniziava a stendere un bilancio della propria esisten-

<sup>27</sup> Cf. A. MELLONI (dir.), *Misericordiae Vultus. Il Giubileo di Papa Francesco*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016.

<sup>28</sup> E non pare, quindi, un caso che il lemma «misericordia» risulti assente in I. TUBALDO (ed.), *Indice delle materie contenute nei cinque volumi dei Discorsi messaggi colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, LEV, Città del Vaticano 1967.

<sup>29</sup> *Congresso Eucaristico di Padova. Omelia della Messa pontificale, 28 settembre 1958*, in A.G. RONCALLI, *Scritti e discorsi*, vol. III: 1957-1958, Paoline, Roma 1959, 691.

<sup>30</sup> A.G. RONCALLI-GIOVANNI XXIII, *Il Giornale dell'Anima. Soliloqui, note e diari spirituali*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 2003, 102 (annotazioni del 21-28 febbraio 1900).

za e che era consapevole di trovarsi «già vicino alle porte della eternità», scriveva di voler affidare ancora una volta «alla misericordia del Signore» ciò che aveva fatto «male o meno bene». <sup>31</sup> Ancora nel 1960, da Papa ottantenne, considerava «come indizio di una grande misericordia del Signore Gesù» nei suoi confronti il fatto di continuare a sentirsi in «pace»: ciò non toglieva che continuasse a confessarsi come un cristiano che attendeva per sé il compimento della misericordia di Dio. <sup>32</sup>

Roncalli non recitava la riflessione sulla misericordia in una preoccupazione di carattere personale: nei giorni in cui ricorderà il mezzo secolo di ordinazione sacerdotale gli capiterà così di ripensare anche a un più che brillante compagno di seminario che aveva avuto un percorso biografico ben differente dal suo:

Oggi il Cinquantesimo preciso della mia Ordinazione. Ho tutto innanzi agli occhi, S. Maria in Monte Santo: S.E. Mgr. Ceppetelli: i pochi ordinandi, don Nicola Turchi il primo: fra lui e me don Ernesto Buonaiuti morto scomunicato vitando, allora mi aiutò veramente a vestirmi e a tenere il Messale. O Gesù, quante grazie per me in mezzo secolo! Accogli anche l'anima sua negli abissi della Tua misericordia. <sup>33</sup>

Ma Roncalli aveva invocato misericordia anche in occasione della morte di Gabriele d'Annunzio, «morto l'ultimo giorno di carnevale» e che «dovunque ha messo bocca in prosa o in poesia là ha dissacrato ciò che era puro e santo», <sup>34</sup> così come la morte di André Gide, che lo rattristava piuttosto per come questo intellettuale veniva celebrato dalla stampa laica, lo spingeva a richiamarsi ancora una volta al «mistero della misericordia del Signore». <sup>35</sup> Roncalli invocherà quindi «misericordia e pace» anche per

<sup>31</sup> *Ibid.*, 385 (annotazioni del 26 marzo-2 aprile 1945).

<sup>32</sup> *Ibid.*, 453-454 (annotazioni del novembre-dicembre 1960).

<sup>33</sup> A.G. RONCALLI-GIOVANNI XXIII, *Pace e Vangelo. Agende del patriarca*, vol. 1: 1953-1955, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 2008, 328; sui rapporti tra Roncalli e Buonaiuti si vedano S. TRINCHESE, *Roncalli e i sospetti di modernismo*, in A. BOTTI - R. CERRATO (edd.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997*, Quattro Venti, Urbino 2000, 727-770 e F. MORES, *Ernesto Buonaiuti e Angelo Roncalli, tracce di un'amicizia*, in «Modernism» II (2016) 112-128.

<sup>34</sup> A.G. RONCALLI-GIOVANNI XXIII, *La mia vita in Oriente. Agende del delegato apostolico*, vol. 1: 1935-1939, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 2006, 475 (annotazione del 2 marzo 1938).

<sup>35</sup> A.G. RONCALLI-GIOVANNI XXIII, *Anni di Francia. Agende del nunzio*, vol. 2: 1949-1953, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 2006, 342 (annotazione del 23 febbraio 1951).

Benito Mussolini e Claretta Petacci all'indomani della cruenta ostensione dei loro cadaveri a Piazzale Loreto a Milano.<sup>36</sup>

Per Roncalli la misericordia, precisamente come qualifica che superava e stravolgeva le logiche di relazione tra gli uomini, acquistava poi un fondamentale impatto sociale. Questo diventerà particolarmente evidente nel corso della seconda guerra mondiale, quando Roncalli opererà quale delegato apostolico in Turchia e Grecia e verrà investito, come quasi tutti i diplomatici pontifici in servizio, degli sconvolgenti effetti umanitari della guerra.<sup>37</sup> Così nell'autunno del 1940, nel corso del suo ritiro spirituale che neppure in questa situazione di guerra aveva voluto sospendere, dedicherà un passaggio dei suoi appunti personali precisamente a questo tema. Di fronte al conflitto in atto Roncalli avvertiva dunque che

non basta una misericordia qualunque. Il peso delle iniquità sociali e personali è così grave, che non basta un gesto di carità ordinaria a perdonarle. Si invoca però la grande misericordia. Questa è proporzionata alla grandezza stessa di Dio. «*Secundum magnitudinem ipsius, sic et misericordia illius*» (Eccli 2,23). È detto bene che le nostre miserie sono il trono della divina misericordia. È detto meglio ancora, che il nome e l'appellativo più bello di Dio sia questo: misericordia.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> A.G. RONCALLI-GIOVANNI XXIII, *Anni di Francia. Agende del nunzio*, vol. 1: 1945-1948, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 2004, 54 (annotazione del 30 aprile 1945). Da Patriarca, nel 1954, Roncalli terrà un discorso di commemorazione del XXV della sottoscrizione dei Patti Lateranensi: in questa occasione affermerà come fosse «umano» e «cristiano» non contestare a Mussolini «almeno questo titolo di onore che fra l'immensa sciagura gli resta, cioè la sua valida e decisa cooperazione allo studio e alla conclusione dei Patti Lateranensi; e affidarne l'anima umiliata al mistero della misericordia del Signore, che nella realizzazione dei suoi disegni suole scegliere i vasi più acconci all'uopo, e ad opera compiuta li spezza, come se non fossero stati preparati che per questo», *Nel XXV dei Patti Lateranensi, 11 febbraio 1954*, in A.G. RONCALLI, *Scritti e discorsi*, vol. I: 1953-1954, Paoline, Roma 1959, 167.

<sup>37</sup> Su questa fase del suo servizio diplomatico si rinvia a A. MELLONI, *Fra Istanbul, Atene e la guerra. La missione di A.G. Roncalli (1935-1944)*, Marietti, Genova 1993.

<sup>38</sup> RONCALLI-GIOVANNI XXIII, *Il Giornale dell'Anima*, 350 (annotazione del novembre 1940). In un discorso tenuto da patriarca per ricordare la figura di don Carlo Steeb, fondatore dell'Istituto delle Sorelle della Misericordia, Roncalli si soffermerà particolarmente su quest'ultimo suffisso e glosserà: «Nome divino, poiché Dio si è definito, fra l'altro, "misericordia": nome profondamente umano, in quanto penetrato dalla grazia di Gesù benedetto: veramente nome di salvezza, di riposo fra le vicende alterne, spesso dolorose della vita: luce ai nostri occhi: sollievo alle nostre stanchezze: sicurezza dell'eterna pace», *Nel centenario di Don Carlo Steeb, 18 giugno 1957*, in RONCALLI, *Scritti e discorsi* III, 142.

Qui Roncalli aveva ripreso in modo particolarmente esplicito un'intuizione che aveva manifestato nei suoi scritti sin dagli anni giovanili. Si trattava di un'idea ampiamente diffusa negli scritti patristici che compulsava con passione e competenza:<sup>39</sup> vale a dire che la misericordia, esattamente come attributo ultramondano, superava la giustizia e qualsivoglia logica retributiva. E sempre in un contesto di guerra – questa volta la prima guerra mondiale – aveva scritto a un fratello di sperare molto in Dio, «il quale è più misericordioso che giusto».<sup>40</sup>

#### 4. Essere misericordia

C'è una seconda dimensione dell'approccio di Roncalli al tema della misericordia ed è quello più ordinario, e diffusissimo nei suoi scritti, del richiamo all'esercizio delle cosiddette «opere di misericordia». Ai familiari, con i quali intrattiene un carteggio che si protrarrà per sessant'anni, scriverà ad esempio nel 1939 che «le opere di misericordia sono là, perché siano compiute, tutte e quattordici. Beati quelli che capiscono questo insegnamento, che contiene quasi tutto il Vangelo».<sup>41</sup> Un'attitudine, questa, che l'elezione a Papa non interromperà e quando la sera di Santo Stefano del 1958, dopo essere rientrato dalla visita a Regina Coeli – che si può ben dire rappresenti, proprio perché trasmessa in diretta televisiva, il momento della scoperta collettiva di papa Giovanni – compila la sua pagina di agenda quotidiana, scriverà:

La pressura fu grande intorno a me: autorità, fotografi, carcerati, uomini del servizio di ordine ma il Signore mi fu vicino. Queste sono le consolazioni del Papa: l'esercizio delle 14 opere della misericordia.<sup>42</sup>

È un esercizio che peraltro Giovanni XXIII dovrà compiere di frequente anche all'interno del perimetro delle mura vaticane, dovendo scontare resistenze e opposizioni di autorevoli collaboratori. L'8 giugno

<sup>39</sup> Cf. G. BERNARDI, *Familiarità con i Padri della Chiesa*, B. BERTOLI (ed.), *Il patriarca Roncalli e le sue fonti. Bibbia, Padri della Chiesa, storia*, Studium Cattolico Veneziano, Venezia 2002, 99-128.

<sup>40</sup> *Lettera al fratello Saverio, 17 novembre 1917*, in GIOVANNI XXIII, *Lettere ai familiari 1901-1962*, vol. I: 1901-1944, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1968, 60.

<sup>41</sup> *Lettera alle sorelle Ancilla e Maria, 22 aprile 1939*, in *ibid.*, 470.

<sup>42</sup> A.G. RONCALLI-GIOVANNI XXIII, *Pater amabilis. Agende del Pontefice, 1958-1963*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 2007, 10.



1963, cinque giorni dopo la morte del Papa, il cardinale Segretario di Stato Amleto G. Cicognani confiderà al direttore de «La Civiltà Cattolica» di aver più volte invitato Giovanni XXIII a usare le maniere forti con il cardinale Alfredo Ottaviani, che contravveniva apertamente la linea di non intervento nell'ambito politico decisa dal Papa al momento della sua elezione. Ma papa Roncalli, riferiva Cicognani, rispondeva:

Gesù non farebbe così, non è il suo spirito; non farei edificazione intervenendo; occorre avere pazienza e attendere; non si farebbe che suscitare divisioni e rancori.<sup>43</sup>

Roncalli finisce poi per esercitare le opere di misericordia anche come storico: quando nel 1956 era alle prese con l'edizione dell'ultimo tomo degli *Atti* della visita di san Carlo Borromeo a Bergamo, che lo impegnava ormai da più di trent'anni aveva scelto di non pubblicare l'elenco dei criminali – dunque personaggi ormai defunti da quattro secoli – che l'arcivescovo di Milano aveva punito secondo quanto previsto dalle leggi canoniche: «Penso che il pubblicarli tutti insieme come in un quadro possa sollevare ammirazione e scandalo più che edificazione».<sup>44</sup>

## 5. La pastorale della misericordia

A un terzo livello il tema della misericordia di Roncalli si declina in uno stile di vita che si trasfonde, con un progresso irreversibile, in una prassi di azione pastorale. Roncalli sin da giovane aveva compiuto una scelta di *kenosi* che – come ogni opzione del genere – si era rivelata tutt'altro che gratuita. Anche perché Roncalli aveva percepito lucidamente di avere qualità che potevano imporlo all'attenzione degli altri; nondimeno era fermamente convinto che solo una vita pienamente aderente al messaggio evangelico, dunque una vita che implicava anzitutto una rinuncia di sé,

<sup>43</sup> SALE, *Giovanni XXIII e la preparazione*, 42.

<sup>44</sup> A.G. RONCALLI-GIOVANNI XXIII, *Pace e Vangelo. Agende del patriarca*, vol. 2: 1956-1958, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 2008, 159-160. Sulla pluridecennale iniziativa editoriale di Roncalli si vedano S. TRINCHESE, *Roncalli «storico». L'interesse per la storia nella formazione e negli studi di papa Giovanni XXIII, 1905-1958*, M. Solfanelli, Chieti 1988, 135-148; A. MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo Concilio*, Einaudi, Torino 2009, 80-117; A. RONCALLI, *La vicenda editoriale degli Atti della Visita Apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo (1575)*, in «Ioannes - Annali della Fondazione Papa Giovanni XXIII» IV (2016) 79-155.

potesse definirsi cristiana. È uno stile di vita, un modo di vivere la quotidianità, che poi trasfonderà anche nel suo ministero episcopale e papale. E questa è anche la ragione che rende sostanzialmente improbabili e decentrate molte interpretazioni del suo pontificato, impegnate appunto o a stabilirne una coerenza interna o a incasellarlo all'interno di una più ampia classificazione della storia cristiana del Novecento. Lo aveva già colto con straordinaria lucidità Boris Ulianich, che a vent'anni dalla sua morte osservava a questo proposito che

chi vuol sistematizzare Giovanni XXIII rendendolo un blocco unitario, con tutto chiaro sin dall'inizio del suo pontificato, si preclude di cogliere quanto in lui v'è di più sorgivo: la capacità di rinnovarsi, di creare. Egli non è dato una volta per tutte. E ne ha coscienza. Conosce e pratica nel profondo l'evangelico: «Se il seme non muore, non porta frutto». Nella morte continua a se stesso, egli è disponibile ai cambiamenti, agli approfondimenti, dettati dai «segni» che lo Spirito manda e fa comprendere a chi è «vuoto» di sé.<sup>45</sup>

Già a diciassette anni Roncalli aveva scritto alcune righe che restituiscono efficacemente il travaglio – e a un tempo la determinazione a non deflettere – per questa scelta di conformità evangelica:

Di tratto in tratto alcuno mi umilia e, credendo che io ne abbia a male, mi fa sanguinare. Questi sono i momenti di tacere e di esultare. Dicono e credono che io sia un minchione. Lo sarò anche, ma il mio amor proprio non lo vorrebbe credere.<sup>46</sup>

È interessante osservare poi come il contesto pastorale, che offriva esempi ben differenti, spingesse il giovane don Roncalli a interrogarsi sulla validità del proprio approccio: ma, anche in questi casi, a permanere nella convinzione che questo fosse il più consono alla sua condizione di chierico prima e di sacerdote poi. Emblematico quanto appunterà nel 1911, trentenne, dopo un ciclo di conferenze tenute a Bergamo dal gesuita Guido Matiussi, inviato in diocesi per dare un altolà rispetto ai sospetti romani circa il dilagare di simpatie moderniste.<sup>47</sup> Roncalli, dopo averlo ascoltato,

<sup>45</sup> ULIANICH, *Un Papa, un itinerario*, 65.

<sup>46</sup> RONCALLI-GIOVANNI XXIII, *Il Giornale dell'Anima*, 94 (annotazione del 22 maggio 1899).

<sup>47</sup> Sulla vicenda si veda ora E. CAMOZZI, *Il caso Matiussi. La Chiesa di Bergamo tra modernismo e conservazione agli albori del Ventesimo secolo (Archivio Segreto Vaticano, 1911)*, Centro Studi Valle Imagna, Sant'Omobono Terme 2015.

non nasconderà al proprio vescovo Giacomo Radini Tedeschi forti perplessità sull'approccio seguito dal religioso nell'assolvimento del suo compito: «Se la verità e tutta la verità si doveva dire non comprendevo perché la si dovesse accompagnare coi fulmini e colle saette del Sinai piuttosto che colla calma e colla serenità di Gesù sul lago e sulla montagna»;<sup>48</sup> ma ancora otto anni più tardi, assistendo alla premiazione di alcuni studenti di un collegio bergamasco, deplorerà, nelle parole dei religiosi coinvolti, l'«esagerato tono di battaglia; sempre la sferza in mano, sempre lo spirito di Elia, pochissimo quello del Sacro Cuore di Gesù».<sup>49</sup>

Per quanto Roncalli fosse persuaso della correttezza del proprio atteggiamento, non mancava naturalmente di interrogarsi: soprattutto a causa degli effetti che sortiva con gli interlocutori non cattolici. Scriveva dunque sul proprio diario nel marzo 1918:

A volte questo essere tenuto in molta considerazione e lodato, e desiderato da persone che non hanno fede o ne hanno poca, mi umilia, perché mi espone al pericolo di essere tenuto da molti in concetto di troppo condiscendente con questi grandi del mondo. Eppure parmi proprio di poter dire che la verità non la nego, né la diminuisco ed attenuo in faccia a nessuno. Dovrò dunque presentarmi col flagello in mano? Le ragioni della verità e della carità insieme disposte non saranno dunque vere in faccia a costoro? Starò in guardia nell'uso delle parole in simili casi: però confesso che l'esempio di Gesù e dei santi che ispirarono il loro ministero coi peccatori a molta dolcezza e longanimità mi consola e mi dà coraggio.<sup>50</sup>

L'immagine del rifiuto del flagello – tipica di un uomo dell'Ottocento qual era Roncalli<sup>51</sup> – ritornerà, con la medesima accezione, quarant'anni più tardi, quando da Patriarca di Venezia, annunciando l'inizio della visita pastorale, chiarirà che non intendeva adempiere a questo ufficio «né col frustino né col flagello, ma [...] con affetto, con rispetto, in forma paterna»; il Patriarca, affermava ancora Roncalli in questa occasione, «come fa la santa Madre Chiesa, non esercita violenza».<sup>52</sup> E da Papa, all'aprirsi della

<sup>48</sup> NICORA - ALBERIGO, *Giovanni XXIII. Profesia nella fedeltà*, 406.

<sup>49</sup> RONCALLI-GIOVANNI XXIII, *Nelle mani di Dio*, 429.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 314.

<sup>51</sup> G. ALBERIGO, *Per comprendere Roncalli. Un seminario di Giuseppe Alberigo*, in «*Cristianesimo nella Storia*» XXIX (3/2008) 872.

<sup>52</sup> *Inizio a S. Marco della visita pastorale, 28 febbraio 1954*, in RONCALLI, *Scritti e discorsi* I, 179.

quaresima del 1959, aveva invitato i predicatori «a illuminare le coscienze, non a confonderle e a forzarle [...] a risanare i fratelli, non a terrorizzarli».<sup>53</sup>

C'è tutta una florida letteratura che ha indugiato sui cosiddetti «fioret-ti» di Roncalli, prima e dopo l'elezione a Papa, che rischia di diminuire la densità dell'approccio pastorale di Roncalli in una melassa indigeribile e che, soprattutto, non coglie il dato di come quella di Giovanni XXIII più che una qualità o una dote personale, rappresentava una scelta precisa. Resta fondamentale cogliere, al fondo di tutto, la gravidanza del dato di un vescovo che aveva rigettato il governo *in virga ferrea*, ma reiteratamente, anche per iscritto, in occasioni pubbliche e private, aveva manifestato la convinzione che, come cristiano, non poteva non agire in quel preciso modo.

## 6. La verità cristiana e le «realità nuove»

Ecco che si comprende allora che dietro all'appello alla «medicina della misericordia» compiuto il giorno dell'apertura del Vaticano II permanevano una riflessione, una pratica e uno stile pastorale che avevano marcato quotidianamente la lunga vita di Roncalli. Il 30 aprile 1961, incontrando alcuni pellegrini di Bergamo, Giovanni XXIII aveva descritto il prossimo Concilio come un «segno della misericordia grande del Signore sopra la sua Chiesa».<sup>54</sup> Ma il riferimento alla «medicina della misericordia» compiuto l'11 ottobre 1962 rovesciava questa accezione, rivelando una maggiore densità di questo termine così diffuso nelle parole e negli scritti roncalliani. La misericordia, insomma, non era più e non era solo un attributo divino o un impegno per i singoli cristiani, bensì un compito collettivo; ancor di più: costituiva un vero e proprio atto magisteriale, che superava implicitamente – e senza entrare in polemica con essi – approcci ben differenti, destinati a cadere in desuetudine. Nell'allocuzione inaugurale del Vaticano II Giovanni XXIII ricorderà, infatti, che il Concilio si adunava a diciassette anni dalla fine della seconda guerra mondiale: ma, va tenuto presente, si adunava anche a tredici anni di distanza dalla pubblicazione del decreto

<sup>53</sup> GIOVANNI XXIII, *Ai Predicatori quaresimalisti di Roma*, in *Discorsi messaggi colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. I, LEV, Città del Vaticano 1960, 142.

<sup>54</sup> GIOVANNI XXIII, *Grandioso pellegrinaggio diocesano di Bergamo*, in *Discorsi messaggi colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. III, LEV, Città del Vaticano 1962, 254.

del Sant'Uffizio del 1° luglio 1949, che aveva manifestato un approccio ben differente della Chiesa di fronte agli errori moderni.

L'idea della misericordia come medicina rappresenta, dunque, un altro di questi momenti di sintesi compiuti da Roncalli nell'ultima fase della sua vita. E che non si trattasse dell'eccentricità di un vegliardo decadente, lo si comprenderà pienamente solo quando, nel 1970, verranno rese note alcune parole pronunciate dal Papa sul letto di morte, laddove Giovanni XXIII manifestava la ferma convinzione che la Chiesa dovesse dilatare il suo servizio all'«uomo in quanto tale» e non più limitarsi alla difesa dei diritti dei soli cattolici. E affermando questo Roncalli indicava anche il punto d'inizio della maturazione di questa idea nel mezzo secolo precedente: quello, cioè, ritmato dalla condanna del modernismo e dalla sequenza di censure rivolte in ogni direzione, che avevano rappresentato la parte qualitativamente più autorevole e impegnativa del magistero pontificio. Giovanni XXIII, valutando quelle che definiva «le circostanze odierne, le esigenze degli ultimi cinquant'anni, l'approfondimento dottrinale» era convinto, come aveva detto nell'allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia*, che ora i cristiani erano posti di fronte a «realtà nuove».<sup>55</sup> E queste esigevano, appunto, che la verità cristiana fosse comunicata in un modo nuovo.

<sup>55</sup> L.F. CAPOVILLA, *Giovanni XXIII. Quindici letture*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1970, 475.



**ORAZIO ANTONIO BOLOGNA**

**ALLE FALDE D'ELICONA**  
**INFLUSSI MESOPOTAMICI**  
**SUI MITI GRECI**



**IF PRESS**

## VITA ACADEMIAE 2017-2018

RICCARDO FERRI  
*Prelato Segretario*

PATH 17 (2018) 469-476

Il IX Forum internazionale della Pontificia Accademia di Teologia è stato l'evento caratterizzante questo anno accademico ed è caduto proprio nel trecentesimo anniversario di istituzione pontificia dell'Accademia, avvenuta il 23 aprile 1718 col breve *Inscrutabili* di papa Clemente IX. La ricorrenza è già stata celebrata in anticipo, nel corso della seduta pubblica del 9 maggio 2017, in cui è stata presentata la pregevole opera del prof. Luigi Michele de Palma, *Studiare teologia a Roma. Origine e sviluppi della Pontificia Accademia Teologica*, pubblicata come dodicesimo volume della nostra collana «Itineraria» edita dalla LEV.

Nel corso del Forum, tuttavia, c'è stata un'ulteriore e graditissima occasione per segnare la straordinarietà dell'anniversario: l'udienza privata concessa da papa Francesco a tutti i membri dell'Accademia convenuti a Roma per il Simposio. Nella Sala del Concistoro del Palazzo Apostolico, in un clima di grande cordialità e familiarità, il Santo Padre, dopo il saluto del Presidente, prof. Réal Tremblay, ha rivolto ai presenti e virtualmente a tutti gli Accademici parole incoraggianti e ispiranti, che guideranno il nostro cammino. Dopo gli statuti e il *motu proprio* di san Giovanni Paolo II, che ha riformato l'Accademia nel 1999, il discorso di papa Francesco costituirà un punto di riferimento imprescindibile per le attività e i programmi accademici del prossimo futuro.

Proprio per essere fedeli alle indicazioni del Papa, che ha invitato i teologi a uscire da una logica autoreferenziale, il Forum non ha voluto guardare al passato, ripercorrendo ancora una volta la storia dell'Accade-

mia, ma è stata l'occasione per vivere l'evento dei tre secoli di fondazione nell'impegno della ricerca teologica e dell'approfondimento intellettuale di quanto Dio ha rivelato in Cristo.

Perciò, dopo aver trattato nei precedenti Forum questioni metodologiche, cristologiche, ecclesiologiche e antropologiche, il IX Forum è stato dedicato alla teologia della creazione.

Un discorso sulla creazione può essere affrontato da molteplici punti di vista e in diversi contesti, a cominciare da quello – ormai classico – del rapporto scienza/fede e quindi del dialogo tra i vari modelli scientifici e la concezione ebraico-cristiana sull'inizio del mondo. Senza negare l'importanza di tale dialogo e, più in generale, della relazione tra la teologia e la scienza "altre", abbiamo preferito scegliere una prospettiva diversa, che rifletta sul primo articolo del *Simbolo niceno-costantinopolitano*: «Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra», nel contesto culturale attuale, con i suoi interrogativi, le sue istanze, i suoi dubbi, le sue sfide e i suoi problemi.

Fino a qualche secolo fa, ma già nell'epoca moderna, la concezione cristiana e le pur differenziate visioni filosofiche e scientifiche del mondo condividevano un orizzonte comune: il presupposto dell'esistenza di Dio o di un essere supremo come artefice del mondo e della sua azione causale nei confronti della creazione. Oggi tali presupposti non possono essere più dati per scontati, particolarmente nel contesto postmetafisico che caratterizza larga parte del pensiero contemporaneo.

Abbiamo perciò ritenuto opportuno intraprendere un percorso che parta proprio dalla considerazione della temperie culturale attuale, segnata da una sorta di sospetto nei confronti di Dio e della sua azione nel mondo e da uno smarrimento del senso dell'essere, con quelle derive nichiliste che caratterizzano non pochi settori delle società occidentali. Questo il compito è stato svolto dalle due prime relazioni (del prof. PierAngelo Sequeri e del prof. Carmelo Dotolo).

Su tale sfondo è stata fatta emergere l'autentica identità del Dio creatore rivelatosi nel corso della storia della salvezza culminante in Cristo, cioè quell'identità paterna che permettere di cogliere nella sua prospettiva più pertinente anche quel carattere di onnipotenza che è tradizionalmente associato al Padre creatore (e questo tema centrale è stato affrontato nell'intervento del prof. Paul O'Callaghan). Tale prospettiva trova le sue radici



nella rivelazione veterotestamentaria, di cui sono stati indagati in particolare i testi sapienziali, dov'è sottolineata la bontà/bellezza della creazione (come ha illustrato il testo del prof. Luca Mazzinghi).

Di fronte al progetto originario di Dio sul mondo, qual è la risposta e l'atteggiamento dell'uomo? Può essere duplice: o un fraintendimento dell'onnipotenza in una prospettiva antropocentrica, che diventa sfruttamento e manipolazione del creato (tema tutt'altro che marginale ai nostri giorni, come ha mostrato la prof.ssa Palma Sgreccia), oppure una partecipazione al disegno creativo-salvifico del Padre da parte di coloro che hanno accolto la vocazione a essere suoi figli nel Figlio per opera dello Spirito Santo (e questo è stato trattato dal prof. Piero Coda). Il tutto mirando al compimento escatologico della creazione, dove l'inizio è considerato alla luce del fine, di quella ricapitolazione in Cristo che dà senso rinnovato a tutte le cose (e su questa via ci ha condotti il prof. Manlio Sodi). Le conclusioni del Presidente, prof. Réal Tremblay, hanno offerto una sintesi, seppur provvisoria, dell'itinerario compiuto.

Gli Atti del Forum sono stati pubblicati sulla nostra rivista «Path» nel primo fascicolo del 2018, mentre il secondo fascicolo del 2017 è stato dedicato a una miscellanea dal titolo *Studi e ricerche. Una sfida costante per la teologia*. Il prossimo fascicolo, il primo del 2019, conterrà contributi di commento alla Costituzione apostolica *Veritatis gaudium*, promulgata da papa Francesco il 28 gennaio 2018.

L'attività editoriale dell'Accademia è stata poi completata da ben due tomi del vol. 13 della collana «Itineraria»: E. BURKHART - J. LÓPEZ DÍAZ, *Vita quotidiana e santità nell'insegnamento di san Josemaría Escrivá. Studio di teologia spirituale*, I-II, LEV, Città del Vaticano 2017-2018.

Un ulteriore motivo di gioia per la nostra Accademia è stata la nomina, il 4 giugno 2018, da parte della Segreteria di Stato di quattro nuovi Accademici ordinari (cosa che riporta a quaranta il numero dei soci, dopo gli emeritati dello scorso anno). Si tratta del prof. PierAngelo Sequeri, del prof. Pietro Bovati, S.I., del prof. Franz Sedlmeier (già socio corrispondente) e della prof.ssa Chantal Reynier.

Evidentemente le attività dell'Accademia non sarebbero state possibili senza il lavoro ordinario e costante del Consiglio, che si è riunito mensilmente con la regolare partecipazione dei suoi membri: il Presidente, prof. Réal Tremblay, il Prelato segretario, prof. Riccardo Ferri, il Presidente

emerito, prof. Manlio Sodi, i Consiglieri: prof. Giulio Maspero (econo-  
mo), prof. Paul O'Callaghan, prof. Giuseppe Marco Salvati. Si riportano di se-  
guito i principali contenuti delle singole riunioni.

– 19 settembre 2017: il Prelato segretario ha innanzitutto aggiornato il  
Consiglio sui mutamenti avvenuti nel Pontificio Consiglio della Cultura, in  
particolare sulla promozione di mons. Pasquale Iacobone; è stato chiesto al  
Presidente di esprimere a mons. Iacobone i più sentiti ringraziamenti per  
la sua fattiva vicinanza all'Accademia in questi ultimi anni. Passando alla  
situazione economica, l'Economo ha informato che il rimborso per il 2016  
è arrivato il 26 agosto 2017 tramite la Segreteria di Stato; il bilancio 2017 è  
stato approvato dalla Segreteria per l'Economia per la somma richiesta; il  
*budget* 2018 è stato illustrato al Consiglio e approvato all'unanimità.

– 17 ottobre 2017: il Prelato segretario ha informato il Consiglio  
della scomparsa dell'ex Pro-Segretario dell'Accademia mons. Brunero  
Gherardini. Don Sodi è entrato in contatto con l'esecutore testamentario di  
mons. Gherardini ed è risultato che il Prelato abbia lasciato la sua bibliote-  
ca (al cui interno è possibile che sia contenuto l'archivio storico dell'Acca-  
demia) alla biblioteca della Pontificia Università Lateranense.

A proposito della rivista, Don Sodi ha reso noto che il secondo fa-  
scicolo del 2017 è in tipografia; riguardo al Forum, il Prelato segretario  
ha segnalato la necessità di predisporre il prima possibile programma e  
depliant e di sollecitare i relatori affinché inviino il titolo definitivo del loro  
intervento. Infine, il prof. Salvati ha comunicato che il nostro Accademico  
padre Luigi Borriello è stato nominato provinciale della sua provincia reli-  
giosa e insegna alla sezione «San Luigi» della Pontificia Facoltà Teologica  
dell'Italia Meridionale (Napoli).

– 14 novembre 2017: Don Sodi ha comunicato che sono state inviate  
agli autori le bozze di «Path» 2 (2017) e a breve il fascicolo verrà stampato.  
Il Prelato segretario ha reso noto di aver saputo dal Direttore di IF Press,  
Dr. Angelo Marocco, che alcuni enti considerati tra gli abbonati negli elen-  
chi forniti dalla LEV in realtà ricevevano la rivista in omaggio. In tal caso  
il Consiglio ha deciso che si solleciti l'abbonamento, ma nello stesso tempo  
ha suggerito che la casa editrice agisca con prudenza ed eventualmente pro-  
ponga un prezzo scontato per l'anno corrente. Per quanto riguarda il volu-  
me 13/A di «Itineraria», il Prelato segretario ha segnalato il buon risultato  
della pubblicazione; tuttavia, sono state rilevate alcune opzioni metodologi-

che differenti rispetto agli altri volumi della collana, nonché l'assenza della pagina finale con l'elenco di tutti i volumi di «Itineraria». Per gli ulteriori due tomi, è stato chiesto che le bozze vengano sottoposte alla revisione di don Manlio Sodi, in modo che si presentino in armonia col resto della collana. Infine, a proposito del Forum 2018, il Prelato segretario ha presentato la bozza del programma/invito, che ha riscosso l'apprezzamento di tutto il Consiglio. Su suggerimento del Presidente, è stato deciso che le singole sessioni siano coordinate da un moderatore, il quale avrà anche il compito di guidare le discussioni. Sono stati scelti i seguenti moderatori: il prof. G.M. Salvati per la prima sessione; il prof. Laurent Touze per la seconda e il prof. Giulio Maspero per la terza.

– 18 dicembre 2017: il Prelato segretario ha riferito dell'incontro avvenuto il 29 novembre u.s. presso la Pontificia Commissione di Archeologia Sacra tra mons. Iacobone, il Presidente e il Prelato segretario. Mons. Iacobone ha assicurato che continuerà a occuparsi delle Pontificie Accademie, almeno fino alla nomina di un suo successore; per quanto riguarda la situazione economica della nostra Accademia, ha invitato a cercare degli sponsor; infine ha comunicato che la seduta congiunta delle Pontificie Accademie del dicembre 2018 sarà coordinata dall'Accademia di Teologia e dall'Accademia di San Tommaso (dopo il Forum andrà preparato il bando di concorso e organizzata la seduta). Per quanto riguarda il Forum, il Prelato segretario ha illustrato e distribuito il materiale pubblicitario; il prof. Salvati si è impegnato a divulgarlo sul nostro sito internet e su «Avvenire». A proposito della rivista, don Sodi ha informato il Consiglio che il secondo fascicolo di «Path» del 2017 è in consegna; il Presidente, che ha il compito di coordinare il secondo fascicolo di «Path» del 2018, ha presentato il tema: *Gloria divina e interrogativi morali attuali* e ha indicato otto temi in cui articolare la riflessione. Si è impegnato poi a spedire lo schema via email a tutti i membri del Consiglio.

– 12 febbraio 2018: si è svolta un'ampia e articolata discussione sugli esiti del Forum internazionale. Se, da una parte, si sono apprezzati l'impianto generale del Forum e l'incontro con papa Francesco, dall'altra si sono constatati i contrattempi avvenuti (quali l'anticipata partenza del prof. Sequeri e l'assenza per malattia del prof. Coda), che hanno reso difficili i momenti di dibattito. Non tutte le relazioni, poi, sono state sullo stesso livello e, sul versante organizzativo, la pausa pranzo è risultata troppo lunga.

Un elemento di preoccupazione è stato, inoltre, la partecipazione non soddisfacente degli Accademici (all'udienza papale erano presenti solo quarantadue persone). Per favorire un più ampio coinvolgimento degli Accademici si è proposto di programmare un incontro di dibattito tra Accademici romani (e chi altri abbia la possibilità di intervenire) su una tematica di attualità e rilevanza. Il prof. O'Callaghan ha suggerito di riflettere sulla recente *Veritatis gaudium* di papa Francesco. Ai soci più lontani si potrebbe offrire la possibilità di partecipare attivamente ai fascicoli della rivista. Per quanto riguarda, infine, il bando di concorso del Premio delle Accademie Pontificie, è stato scelto come tema: *Escatologia e vita eterna*. Sono stati rimandati alla prossima riunione i temi non trattati, dato che il Presidente e il Prelato segretario si sono dovuti allontanare anzitempo per un incontro con Mons. Jacobone e il Presidente della Pontificia Accademia di San Tommaso, per predisporre il definitivo bando di concorso del premio.

– 20 marzo 2018: l'Economo ha chiesto di prendere in considerazione il bilancio consuntivo 2017, da consegnare presso gli uffici competenti entro i primi giorni del mese di aprile. Il prof. Maspero ha dato spiegazione in particolare di alcune voci, quali le spese di viaggio e simili e gli eventi. Il Consiglio ha approvato all'unanimità.

– 18 aprile 2018: a proposito della situazione economica, l'Economo ha riferito di aver preparato l'informazione economica per la SPE, a cui è stata consegnata informalmente; il Presidente ha firmato seduta stante il bilancio definitivo. L'Economo, inoltre, ha rilevato la comunicazione regolare da parte della LEV di una percentuale sulle copie di «Itineraria» tenute in deposito. Riguardo ai fascicoli di «Path», il Prelato segretario ha avvisato che sono quasi tutti arrivati i contributi per il primo fascicolo di «Path» del 2018; per il secondo fascicolo di «Path» del 2018, don Sodi ha raccomandato che i contributi arrivino entro fino agosto 2018; il Presidente si è impegnato a sollecitare gli autori. Per il primo fascicolo di «Path» del 2019, il Prelato segretario ha suggerito di prendere in considerazione gli ultimi documenti magisteriali usciti, da *Veritatis gaudium* a *Gaudete et exsultate*. Passando al Premio delle Accademie Pontificie, il Prelato segretario ha segnalato che sono arrivate in sede solo due opere: una non attinente al tema e una, in inglese, che può avere relazione con l'escatologia. Si è affidata al prof. O'Callaghan una valutazione preliminare del volume. Infine, il prof. Ferri ha ricordato che in agosto scade la sua nomina quinquennale a

Prelato segretario; sono quindi state proposte due possibilità: o la richiesta di riconferma o l'invio in Segreteria di Stato di una nuova terna. Dopo che il Prelato segretario si è allontanato dalla sala riunioni, il Consiglio ha deciso all'unanimità di chiedere la riconferma del prof. Ferri. Il Presidente preparerà una lettera al Cardinale Ravasi in cui comunicherà la deliberazione presa.

– 16 maggio 2018: il Prelato segretario ha riferito al Consiglio del recente incontro avvenuto tra Mons. Iacobone, il Presidente e lui stesso. A proposito del Premio delle Pontificie Accademie, dato che non sono giunte opere per l'Accademia di San Tommaso, Mons. Iacobone ha suggerito di dividere il premio in due: uno per un singolo studioso e uno per un gruppo o istituzione che si occupi di questioni attinenti alla tematica scelta. L'Economo ha preso l'occasione per ricordare la grave situazione finanziaria dell'Accademia e la necessità di sollecitare il Pontificio Consiglio della Cultura per sbloccare l'erogazione di quanto approvato in bilancio. Tornando al Premio, il Prelato segretario ha comunicato che sono arrivate otto opere: ha chiesto ai consiglieri di suddividersi il lavoro della loro valutazione; oltre al prof. O'Callaghan, si sono impegnati a tal scopo i proff. Salvati e Maspero. Passando al progetto di «Path» 1 (2019), don Sodi ha presentato una prima bozza per un confronto tra teologia e altri saperi sulla linea delle indicazioni di *Veritatis gaudium*. È seguito un vivace e articolato dialogo tra i membri del Consiglio sulle sollecitazioni e sfide che tale confronto comporta. La concreta attuazione del progetto e la stessa possibilità di pubblicare la rivista nel 2019 è però subordinata alle risorse economiche dell'Accademia, al momento alquanto incerte.

– 25 giugno 2018: alla prima parte della riunione, dedicata al Premio delle Accademie Pontificie, ha partecipato anche Mons. Iacobone. Sono stati letti i giudizi formulati sulle opere arrivate. Dopo attenta valutazione, viene scelta l'opera di Stefano Abbate, *La secularización de la esperanza cristiana a través de la gnosis y el ebionismo. Estudio sobre el mesianismo moderno*; come seconda eventuale proposta viene segnalato il testo di Francisco Javier Pueyo Velasco, *La plenitud terrena del reino de Dios en la historia de la teología*. È invece lasciata cadere l'idea di premiare un volume della collana «Monumenta Studia Instrumenta Liturgica», in quanto edita dalla LEV e dunque da un'altra istituzione della Santa Sede. Per quanto concerne l'organizzazione della seduta in cui verrà conferito il Premio

(tra la fine di novembre e i primi di dicembre), è stato suggerito di predisporre un breve intervento di un biblista su una tematica escatologica e la lettura di alcuni testi patristici, intervallati da brevi intermezzi musicali. Evidentemente la decisione finale sia riguardo ai premiati, sia riguardo allo svolgimento della seduta sarà presa nella riunione dei Presidenti delle Pontificie Accademie presieduta dal Cardinale Ravasi il prossimo 3 luglio. Mons. Iacobone ha ricordato anche alcuni problemi amministrativi ed economici di altre Accademie Pontificie. Per quanto riguarda il mancato rimborso 2017 alla nostra Accademia, ha suggerito di contattare Mons. Rivella dell'APSA. Dopo la partenza di Mons. Iacobone, è continuata la discussione sulla difficile situazione economica in cui versa l'Accademia. L'Economista ha comunicato che è rimasto in cassa quanto sufficiente per pagare il primo fascicolo di «Path» 2018, ma non oltre. Si è deciso comunque di procedere sia col secondo fascicolo 2018, sia con la programmazione delle annate 2019 e 2020. Al termine dell'ultima riunione dell'anno accademico, come da tradizione, è seguito un momento di convivialità fraterna.

ACADEMICORUM OPERA  
ANNO MMXVII EDITA

PATH 17 (2018) 477-479

- AROCENA Félix María, *Los cánones litúrgicos de los concilios romano-visigóticos* (Cuadernos Phase, 237), CPL Editorial, Barcelona 2017, 208 pp.
- CAVALCOLI Giovanni, *La fine del mondo. Nell'attesa della sua venuta*, Chora Book, Hong Kong 2017, 54 pp. (ebook).
- CIOLA Nicola (ed.), *Ricerca storica su Gesù. Bilanci e prospettive* (Studi biblici), EDB, Bologna 2017, 224 pp. (in coll. con A. PITTA e G. PULCINELLI).
- CIOLA Nicola (ed.), M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 2. Gesù al fondamento della cristologia* (Nuovi saggi teologici. Series Maior), EDB, Bologna 2017, 500 pp. (in coll. con A. SABETTA e P. SGUAZZARDO).
- CIOLA Nicola, *Gesù Cristo Figlio di Dio. Vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale. Nuova edizione* (Nuovi saggi teologici. Series Maior), EDB, Bologna 2017, 712 pp.
- CODA Piero, «*La Chiesa è il Vangelo*». *Alle sorgenti della teologia di papa Francesco* (La teologia di papa Francesco), LEV, Città del Vaticano 2017, 128 pp.
- CODA Piero, *Si el que sufre es el Hijo del hombre*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2017, 112 pp. (tr. sp. *Di quando a soffrire è il Figlio dell'uomo*, Ed. Camilliane, Torino 2009).
- CODA Piero, *Teologia dell'unità. Nuove prospettive* (eNu<sup>1</sup>. Nuova umanità. Fondamenti), Città Nuova, Roma 2017 (e-book di «Nuova Umanità»).
- CODA Piero, *Profezia di una Chiesa in uscita* (Le cattedre di Sophia), Città Nuova, Roma 2017 (in coll. con A. CLEMENZIA).
- FORTE Bruno, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica* (Filosofia), Morcelliana, Brescia 2017<sup>5</sup> (nuova edizione accresciuta), 145 pp.

- FORTE Bruno, *La santa radice. Fede cristiana ed ebraismo* (GdT 400), Queriniana, Brescia 2017, 143 pp.
- FORTE Bruno, *Medicina, etica, spiritualità* (Nuovi fermenti), San Paolo, Cinisello B. (MI) 2017, 125 pp.
- FORTE Bruno, *Il giovane Lutero e la grazia della giustificazione* (Pellicano rosso), Morcelliana, Brescia 2017, 129 pp.
- FORTE Bruno, *I giovani e la fede* (GdT 403), Queriniana, Brescia 2017, 123 pp.
- FORTE Bruno, *Esercizi spirituali sui quattro Vangeli* (Nuovi fermenti), San Paolo, Cinisello B. (MI) 2017, 284 pp.
- FORTE Bruno, *Piccola introduzione alla carità* (Nuovi fermenti), San Paolo, Cinisello B. (MI) 2017, 94 pp.
- FORTE Bruno, *La vita secondo lo Spirito. Una rilettura teologico-spirituale del cammino del Rinascimento nello Spirito in Italia*, Edizioni RnS, Roma 2017, 45 pp.
- FORTE Bruno, *La legge e la grazia. Esercizi spirituali sul Vangelo di Matteo* (Nuovi fermenti), San Paolo, Cinisello B. (MI) 2017, 93 pp.
- GALLI Carlos María, *Cristo, Maria, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco* (La teologia di papa Francesco, 5), LEV, Città del Vaticano 2017, 141 pp.
- JIMÉNEZ ECHAVE Aitor (ed.), *Nel servizio dell'identità carismatica. Carisma proprio e codice fondamentale* (Quaderni di vita consacrata), LEV, Città del Vaticano 2017, 140 pp. (in coll. con S.M. GONZÁLEZ SILVA - N. SPEZZATI), proprie le pp. 9-42.
- KARAKUNNEL George, *Tritvaika Deivam: Christiya Darsanavum Jivithavum* (Triune God: Christian Vision and Life), Pontifical Institute of Theology & Philosophy Always, Always 2017, 134 pp.
- KARAKUNNEL George, *Sabbavjnaneeyam: Samipanangalum Abhimukhyangalum* (Ecclesiology: Approaches & Orientations), NESTT, Muvattupuzha 2017, 72 pp.
- OCÁRIZ Fernando, *Sur Dieu, l'Eglise et le monde. Entretiens avec Rafael Serrano*, Le Laurier, Paris 2017, 170 pp. (tr. dall'or. sp. 2015).
- PENNA Romano, *Quale immortalità? Tipologie di sopravvivenza e origini cristiane* (Studi sull'antico e nuovo testamento), San Paolo, Cinisello B. (MI) 2017, 202 pp.



- PLACIDA Flavio, *Andate e narrate a tutti l'Evangelo di Dio. Aspetti missionari della catechesi* (Sapientia ineffabilis, 13), IF Press, Roma 2017, 255 pp.
- REYNIER Chantal, *Les lettres de saint Paul aux Galates, aux Philippéens et à Philémon*, (Étude biblique, 2), Cerf, Paris 2017, 96 pp. (en coll. avec I. REUSE).
- REYNIER Chantal, *La lettre de saint Paul aux Romains*, (Étude Biblique, 3), Cerf, Paris 2017, 80 pp. (en coll. avec I. REUSE).
- REYNIER Chantal, *Le mystère paulinien ou l'inouï de l'accomplissement*, in *L'accomplissement des Ecritures* (Cahiers Evangile, 182), Cerf, Paris 2017, pp. 30-40.
- REYNIER Chantal, *La mer, vecteur d'expansion du christianisme au I<sup>er</sup> siècle*, in PH. DE SOUZA - P. ARNAUD - CH. BUCHET (edd.), *The Sea in History. The Ancient Word. La mer dans l'histoire. L'Antiquité*, Boydell and Brewer Press, Suffolk 2017, pp. 380-390.
- ROSSI Teodora, *Saggio di etica normativa nella Summa Theologiae di san Tommaso d'Aquino. Vol. 1: Il prologo alla «Secunda Pars» come scenografia dello spazio morale*, Angelicum University Press, Roma 2017, 67 pp.
- SODI Manlio (ed.), *La predicazione nei Padri della Chiesa. Una tradizione sempre attuale* (Veritatem inquirere, 3), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, 272 pp. (in coll. con R. RONZANI).
- SODI Manlio e coll., *Arte pittorica del Cinque-Seicento Toscano in area poliziana* (Quaderni dell'Abbadia, 6), Società Bibliografica Toscana, Siena 2017, 59 pp. (cf. *Una lettura teologico-liturgico-spirituale* alle pp. 37-56).
- SODI Manlio, *Il sacramento della riconciliazione «porta santa» della misericordia* (Sapientia ineffabilis, 14), IF Press, Roma 2017, 158 pp. (in coll. con K. NYKIEL - P. CARLOTTI - S. TAVELLA - R. BONETTI - I. SCHINELLA).
- STAGLIANÒ Antonio, *KRISIS. Servire l'Humanum dell'uomo tra fede ragione e scienza. Verso una bio-onto-etica*, Edizioni Santocono, Rosolini (SR) 2017, 95 pp.
- STAGLIANÒ Antonio, *OIKOS. Per un'ecologia umana e integrale. Verso un decalogo teologico*, Edizioni Santocono, Rosolini (SR) 2017, 115 pp.
- STAGLIANÒ Antonio, *Quelle tracce. Romanzo su San Corrado Confalonieri, patrono di Noto*, Associazione Pino Staglianò, Noto 2017, 230 pp. (con G. AMBROSIO).

STEFANO ROSSO

# IL RITO SIRO-ANTIOCHENO

Sacramenti e Sacramentali

Tempi e Feste

Libri liturgici



LIBRERIA  
EDITRICE  
VATICANA

## RECENSIONES

PATH 17 (2018) 481-487

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE «A. MARVELLI» - BIBLIOTECA  
DIOCESANA «MONS. E. BIANCHERI», *Storia della Chiesa Riminese*, voll.  
I-IV, Pazzini Editore - Guaraldi, Villa Verucchio - Rimini 2010-2015.

Dei quattro volumi della *Storia della Chiesa Riminese*, attiriamo l'attenzione su alcune testimonianze di devozione alla Madre di Dio diffuse in Rimini e nel suo territorio, a partire dal XIII secolo e continuate a essere presenti grazie alla pietà popolare che le ha mantenute vive. Naturalmente qui non è possibile un completo censimento, né dar conto dell'intensità e dell'estensione del culto alla Vergine che ha sempre accompagnato nella diocesi riminese il cammino della Chiesa. Cercheremo di far emergere alcuni segni di devozione che gli studiosi hanno segnalato nel narrarne la *Storia*, dall'età antica fino ai nostri giorni.

Innanzitutto la peculiarità mariana della diocesi di Rimini la possiamo cogliere nel richiamare l'affermazione che si legge nel IV vol. nell'ambito dello studio del prof. Andrea Cicerchia: *Tradizioni religiose e religiosità popolare* (pp. 307-312). Scrive il professore: «Per avere un'idea della diffusione del culto verso la Vergine, molto radicato nel riminese, sarebbe sufficiente ricordare che prima della soppressione napoleonica sorgevano in città e negli immediati dintorni l'oratorio dell'Aspettazione, sede della confraternita della Carità, gli oratori di S. Maria del Suffragio e della Madonna del Rosario, le chiese di S. Maria degli Angeli, delle Grazie e del Paradiso, la Madonna della Colonnella, le parrocchiali di S. Maria in Acumine, S. Maria in Corte, S. Maria a Mare, l'ospedale di S. Maria della Misericordia» (p. 308ss.).

«Il culto mariano, mai interrotto – continua l'autore – viene ripreso dopo la restaurazione, fino a registrare un picco massimo d'intensità verso la metà del secolo, quando, tra l'11 e il 12 maggio 1850 si verifica a Rimini il miracolo del movimento degli occhi della Madonna di S. Chiara». E per avere una conferma di come la devozione mariana era presente nella Chiesa alla metà del XIX secolo, egli suggerisce in nota di consultare il testo di Emma Fattorini, *Italia devota*, edito a Roma nel 2012 dall'Editore Carrocci.

Seguendo il percorso storico-mariano, troviamo nei volumi la segnalazione di chiese, santuari, ospedali, confraternite, ex-voto, tradizioni religiose: mese di maggio, processioni, pellegrinaggi... La riflessione che ora segue si svilupperà nel descrivere nei loro dati essenziali solo tre di queste esemplificazioni che manifestano il sentire del popolo, che ha saputo tradurre in concreto la fede e la devozione verso Vergine Maria: chiese, santuari, ospedali.

*Chiese.* Nella storia di Rimini le chiese – spesso dedicate alla Madonna e alcune poi trasformate in santuari mariani – hanno accentrato la devozione del popolo e, con le immagini della Madre di Dio in esse venerate e custodite, hanno svolto un ruolo significativo per la pietà popolare. Tale culto alla Vergine era divulgato e sostenuto principalmente dagli ordini monastici fin dall'alto medioevo. Al riguardo va sottolineato che, ancor oggi, la chiesa degli Agostiniani è dominata da una grande Madonna col Bambino «in maestà» dei primi anni del Trecento. Le ricerche storico-archeologiche confluite nel saggio edito nel primo volume e intitolato: *La prima cristianità nel territorio di Rimini* (pp. 173-187) consentono ai due autori archeologi di presentare una delle prime costruzioni di chiese in territorio riminese: Santa Maria di Coriano, collocata lungo la «Strata Regalis». Dopo aver subito i bombardamenti durante la seconda guerra mondiale, di recente è stata oggetto di un consolidamento statico della ricostruzione postbellica, cancellando anche i resti delle strutture di fondazione dell'antica chiesa. Viene eretta per volere di Matilde di Canossa nel 1082 in onore di Santa Maria Assunta, come si legge sui marmi della facciata: «A Dio Ottimo e Massimo e alla Beata Vergine Maria in cielo Assunta. Eretta nell'anno 1082 dalla contessa Matilde» (I vol., 184-185). Una caratteristica di molte chiese riminesi è il loro nascere intorno a immagini miracolose. Si pensi al primo miracolo che ha dato origine alla chiesa di Santa Maria della Grazie sorta sul colle di Covignano, a ricordo di un evento miracoloso che la tradizione

fa risalire al 1286. Si narra che un pastorello di nome Rustico, inoltratosi nel bosco per ripararsi dal caldo e visto un tronco d'albero che aveva sembianze femminili, decise di ricavarvi l'immagine della Beata Vergine. Non riuscendo però a realizzarne il volto, viene soccorso da due giovani che, ultimata la statua, rivelarono la loro identità di angeli, intervenuti per volontà della Vergine. A nome della Madre di Dio essi pregarono il pastore di mettere la statua su una barca e lasciarla a disposizione della Provvidenza. Dopo la sosta in vari luoghi, la barca giunse a Venezia, dove ancora oggi si conserva nella chiesa di San Marziale, da tutti nota come la Madonna di Rimini.

*Santuari.* «Dal censimento realizzato sotto gli auspici e il patrocinio dell'École française di Roma e dalla recente pubblicazione del sesto volume dell'opera *Santuari d'Italia*, dedicato all'Emilia-Romagna, possiamo notare come la maggior parte dei santuari presenti nel riminese siano dedicati alla Vergine Maria, a testimonianza di un sempre costante e diffuso culto mariano» (IV vol., 304). Seguendo le segnalazioni fornite dal quarto volume della nostra *Storia* e dalle schede di Elisa Tosi Brandi pubblicate nel volume *Romagna* (cf. *Santuari d'Italia*, n. 6), veniamo a conoscere l'elenco dei più celebri e frequentati santuari mariani della diocesi: Madonna di Bonora in Montefiore Conca; Madonna della Misericordia a Rimini; Santa Beata Vergine di Trebbio in Montegridolfo; Madonna della Grazie di Fiumicino a Savignano sul Rubicone; Beata Vergine del Carmelo di Saiano; la celletta dedicata alla Madonna del Giglio nel centro storico di Rimini; Madonna di Casale nella parrocchia di S. Vito (cf. IV vol., 310-312).

«I santuari mariani costituiscono la gran parte dei luoghi di culto non solo nel Riminese poiché la Vergine Maria è riconosciuta dalla devozione popolare il *medium* per eccellenza della misericordia divina». Queste parole si leggono nel terzo volume (p. 358), all'interno di un ampio saggio di Elisa Tosi Brandi, la dottoressa in storia medievale, che dedica il saggio ai *Santuari e religiosità a Rimini e nel Riminese* (pp. 345-368). Nello scorrere delle pagine sappiamo che «al Medioevo risalgono tre santuari mariani, quello – sorto sopra un eremo – della Beata Vergine del Carmelo di Saiano, il cui culto è documentato dal XIV secolo, quello della Divina Grazia di Montefiore Conca e la celletta dedicata alla Madonna del Giglio, costruita nel 1450 lungo la principale via del centro storico di Rimini in seguito

al miracolo di un giglio che, appena posto davanti all'immagine di una Vergine, fiori profumando intensamente nonostante fosse inverno» (p. 361).

Alle origini dei diversi santuari spesso ci sono prodigi e miracoli attribuiti all'intercessione della Vergine. Si pens, ad esempio, al santuario della Divina Grazia detto della Madonna di Bonora che brevemente presentiamo. Il santuario risale al 1409, data di un atto notarile con il quale l'eremita Bonora Ondidei donò al Terz'Ordine dei Francescani la cella con oratorio in cui aveva condotto vita di preghiera. All'interno dell'oratorio era dipinta un'immagine della Madonna che allatta il Bambino, commissionata dallo stesso Bonora, da cui deriva il titolo del santuario. L'affresco incominciò a rivelarsi miracoloso a partire dal 1835.

In quell'anno, quando il parroco di Montefiore, don Domenico Rovelli, decise di far tagliare la parete della cella dove era stata dipinta l'immagine della Madonna per trasportarla nella chiesa parrocchiale, accadde il primo miracolo documentato. Nell'istante in cui cominciarono i lavori, la contadina Annunziata Rossi, che viveva nel Borgo di Montefiore e da sette anni gravemente ammalata e senza speranza di guarire, dopo aver pregato davanti all'immagine della Madonna, ottenne la guarigione. I lavori di trasferimento del dipinto vennero sospesi e a questo primo miracolo ne fecero seguito altri, documentati in una pubblicazione che raccoglie trentasette guarigioni avvenute tra il 1835 e il 1905.

Le feste principali del santuario si svolgono nella seconda domenica di maggio e nella seconda domenica di agosto. In quella di maggio si celebra l'anniversario dell'incoronazione della Madonna di Bonora, avvenuta il 15 maggio 1926 per mano del patriarca di Venezia Pietro La Fontaine. In quell'occasione fu aperto il percorso devozionale con le quindici cellette dedicate ai quindici misteri del rosario. Nel maggio 1937 una copia dell'immagine della Madonna fu accolta trionfalmente ad Addis Abeba dal missionario don Luigi Santa. Un'altra data da ricordare risale al giubileo del 2000: il santuario disponeva di un indirizzario di circa seimila pellegrini provenienti in prevalenza dalle Marche, dalla Repubblica di S. Marino e dalla diocesi di Rimini. Da alcuni anni si è ripresa la consuetudine di effettuare pellegrinaggi a piedi da Cattolica, da Riccione e da Rimini.

Nell'epoca moderna altri cinque santuari mariani hanno avuto larga fortuna nella città di Rimini: la Madonna dell'Acqua venerata nel Tempio Malatestiano; la Madonna della Colonnella, che deve la sua origine a un

fatto miracoloso avvenuto nel 1506. Dal 1° novembre 1961 ha acquisito il titolo di Santa Maria Annunziata; la Madonna della Polverara, dove si celebrava in agosto una devota festa; la Madonna della Scala e, ultima per apparizione, la Madonna della Misericordia presso la chiesa di Santa Chiara. Tra queste, una certa «specializzazione» la vanta la Madonna dell'Acqua, invocata dalla fine del secolo XVI in caso di eccessiva pioggia o siccità e ancor oggi venerata nel mese di maggio.

Nel territorio riminese vantano ancora una certa fortuna la Madonna delle Grazie di Fiumicino, il cui santuario fu costruito nel 1524 in seguito al miracolo cosiddetto del «trapasso», secondo il quale un affresco raffigurante una Madonna col Bambino che si trovava sul muro di una casa colonica, staccato per essere posto entro una celletta appositamente costruita, fu ritrovato nel luogo originario. Oppure il santuario della Madonna di Casale, che risale al 1596. Ben presto rivelatasi miracolosa, ebbe un notevole concorso di fedeli, tanto da indurre la municipalità di Santarcangelo a cooperare alle spese per l'erigenda chiesa, che fu dedicata alla Visitazione. Questo titolo dato al santuario richiama la visita che la Madonna avrebbe fatto, sotto le sembianze di una pellegrina, a una giovane donna in pena per la prigionia del marito: esortata a pregare davanti a un'edicola in cui era dipinta l'immagine della Madonna della Visitazione ottenne la grazia richiesta. Il santuario a croce latina, di notevoli dimensioni, era iniziato nel 1596 e concluso verso il 1605, ma solo nel 1845 poté essere completato con la costruzione della cupola. Distrutto dalle mine dei tedeschi in ritirata il 23 settembre 1944, venne riedificato nel 1962 in forme moderne che fanno rimpiangere quelle antiche.

Di tutti i santuari, quello della Madonna della Misericordia è il più recente e risale al 1850, quando tra l'11 e il 12 maggio un dipinto che si trovava all'interno della chiesa di Santa Chiara, realizzato nel 1796 dal pittore riminese Giuseppe Soleri Brancaleoni, mosse per la prima volta gli occhi. Questo prodigio, che fece subito molto clamore, è documentato in modo dettagliato attraverso i racconti di numerosi testimoni oculari e le indagini delle autorità ecclesiastiche, che ne riconobbero l'autenticità, promuovendone il culto. Nel 1975, in occasione del 125° anniversario del prodigio, don Ciro Macrelli, della diocesi di Rimini, ha studiato il fatto nella tesi di laurea con il titolo: *Il prodigio della «Mater Misericordiae» di Rimini (anno 1850)*, 1975, 316 p., presentata presso la Facoltà Teologica «Marianum» di Roma.

Va segnalato, inoltre, che il VI Colloquio internazionale di mariologia, celebrato a Rimini dal 5 al 7 maggio del 2000, ha svolto ulteriori ricerche sul prodigio di Rimini, la cui comprensione risulta all'interno di una lunga tradizione che si esprime sia nell'Oriente cristiano, sia nel mondo occidentale e affonda le sue radici nella Bibbia.

*Ospedali.* Tra le testimonianze mariane registrate nel secondo volume della nostra *Storia*, emerge quella degli ospedali fondati a Rimini in un periodo compreso tra il XII e il XV secolo, in un'area corrispondente all'antica diocesi. Due studiosi, Oreste Delucca e Elisa Tosi Brandi, nel capitolo intitolato *Per una storia degli ospedali nella Rimini medievale* (pp. 481-504), prima di passarli in rassegna, precisano che l'ospedale medievale consiste in un'istituzione in prevalenza caritativo-assistenziale, destinata a soddisfare una serie di necessità primarie nei confronti di persone accomunate dalla sofferenza o, meglio, dalla povertà: malati, orfani, vedove, senzatetto. Le attività esercitate dagli ospedali corrispondevano alle sette Opere di misericordia corporale indicate dalla Chiesa: dar da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati, vestire gli ignudi, alloggiare i pellegrini, visitare i carcerati e gli infermi, seppellire i morti (cf. p. 483).

I due autori, inoltre, mediante una ricerca frutto di uno spoglio sistematico di documenti d'archivio, compiuto dal prof. Delucca, portano alla luce quarantanove ospedali fondati in città, nei borghi e nei territori suburbani, e settantadue ubicati nel bargellato e nel contado, per un totale di centoventuno enti assistenziali riminesi, di cui diciotto con il titolo mariano (cf. l'elenco alle pp. 491-494). Ci soffermiamo sulla storia dell'ospedale di S. Maria della Misericordia, situato a metà strada fra la piazza della Fontana e la direttrice portuale, divenuto nel tempo di tale importanza da essere scelto come polo di aggregazione per i successivi interventi di riordino.

La più antica notizia dell'ospedale risale al 1368: era costruito su un terreno donato dal Capitolo lateranense alla Confraternita della Beata Vergine e posto sulla via Maestra, confinante con l'attuale vicolo di S. Maria in Corte. Sulla scia di altre esperienze, anche a Rimini l'iniziativa di concentrazione delle strutture ospedaliere avviene nel 1486. Su richiesta del governatore Galeotto Malatesta, il 26 giugno di quell'anno Girolamo Utili, vicario generale del vescovo riminese Giovanni Rosa, dispone l'incorporazione di undici ospedali cittadini a quello di S. Maria della Misericordia, in

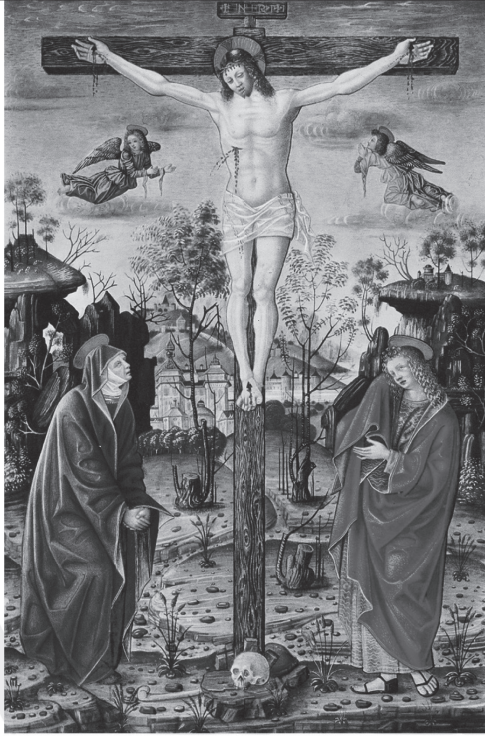


modo da garantire un'adeguata ospitalità, sovvenendo alle necessità di chi ne avesse bisogno, assicurando il culto divino e l'esercizio delle Opere di misericordia.

L'ospedale rimane attivo fino al 1800, anno in cui – almeno per la parte sanitaria – viene trasferito nell'ex Collegio dei Gesuiti, assumendo il nome di «Ospedale degli Infermi». Dalla fine dell'Ottocento all'ultimo decennio del Novecento l'antico ospedale è occupato da uffici amministrativi e magazzini, con un'unica breve parentesi (dal 1919 al 1932) per accogliere temporaneamente la Casa di Riposo Valloni. Ora il complesso è sede della Provincia di Rimini.

Al termine del percorso storico-mariano siamo consapevoli di aver solo accennato ad alcuni esempi della devozione verso la Vergine in territorio riminese. Ci auguriamo che qualche altro voglia raccogliere le altre numerose testimonianze attestate nei quattro volumi, ricchi di fonti e bibliografia, e raccontarle puntualmente.

MARIA MARCELLINA PEDICO



# MISSALE ROMANUM

EDITIO TYPICA

1962

EDIZIONE ANASTATICA

Introduzione a cura di

Introduction by

MANLIO SODI – ALESSANDRO TONIOLO



LIBRERIA  
EDITRICE  
VATICANA

## INDEX TOTIUS VOLUMINIS 17 (2018)

### Editoriales

FERRI R., <i>Credo in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra. Editorialis</i> .....	3-6
FRANCESCO, <i>Discorso alla Pontificia Accademia di Teologia</i> .....	7-8
TREMBLAY R., <i>Saluto al Santo Padre all'Udienza del gennaio 2018</i>	9
TREMBLAY R., <i>Gloria divina e interrogativi morali attuali. Editorialis</i>	243-248

### Studia

CARBAJO NÚÑEZ M., <i>«Tutto è collegato». Comunicazione ed ecologia integrale alla luce della Laudato si' .....</i>	337-357
CODA P., <i>«A quanti l'hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio» (Gv 1,12). La grammatica trinitaria del destino dell'uomo nel cosmo .....</i>	87-100
DEL MISSIER G., <i>Questioni morali rilevanti nel mondo digitale: identità e comunicazione, post-verità e politica .....</i>	359-374
DOTOLO C., <i>Pensare l'origine tra evento dell'essere e ontologia della kenosis. La proposta paradossale del pensiero debole..</i>	19-34
FAGGIONI M., <i>La fede cristiana e i nuovi «modelli» di vita sessuale</i>	301-318
GALVÁN J.M., <i>Transumanesimo e morale della gloria di Dio .....</i>	375-393
IGIRUKWAYO A.M.Z., <i>Fenomeno migratorio e chiamata dei figli di Dio alla responsabilità .....</i>	319-335
JERUMANIS A.-M., <i>Il soggetto morale nella dinamica attrattiva della gloria divina .....</i>	265-283
MAZZINGHI L., <i>«Bellezza del cielo è la gloria degli astri» (Sir 43,9). Lo sguardo sulla creazione dei saggi d'Israele.....</i>	49-67
O'CALLAGHAN P., <i>Un'onnipotenza paterna o una paternità onnipotente? .....</i>	35-47
SEQUERI P.A., <i>Dio alla prova del «sospetto» .....</i>	11-18

SGRECCIA P., <i>L'«onnipotenza» fraintesa dall'uomo: la manipolazione del creato</i> .....	69-85
SODI M., «Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21,5). <i>La creazione alla luce dell'anakefalaisis in Cristo</i> .....	101-114
TREMBLAY R., «Credo in Dio onnipotente». <i>Breve conclusione del Forum</i> .....	115-118
ZAMBONI S., <i>Etsi Amor daretur. La profezia dell'agape in una società narcisista</i> .....	249-264
ZUCCARO C., <i>La morale cristiana e le antropologie recenti</i> .....	285-300

### Collectanea

AROCENA F.M., <i>El espacio sagrado de la Reconciliación sacramental</i>	419-431
BORDIGNON B., <i>Persona</i> .....	395-407
CIOLI G., <i>Humanae vitae: continuità e novità a cinquant'anni dalla sua pubblicazione</i> .....	433-449
DAL COVOLO E., <i>Invito alla lettura di Gaudete et exultate</i> .....	231-239
FERRI R., <i>Trinità e creazione nel pensiero di Tommaso d'Aquino</i> ..	163-177
GALAVOTTI E., <i>Giovanni XXIII e l'età della misericordia</i> .....	451-467
IACOPINO R., <i>Teologia liturgica bizantina</i> .....	179-196
PENNA R., <i>Filantropia di Dio e opere dell'uomo secondo Tt 3,4-7 e 2Tm 1,9-10</i> .....	409-418
SCARAFONI P., <i>Creatore e creature. Nessuna sponda all'egoismo nella visione di Dio</i> .....	119-140
SODI M., «Sapientia Latina». <i>Un nuovo metodo per conoscere il patrimonio linguistico della teologia</i> .....	197-205
✠ SPITERIS I., <i>La luce nella teologia e spiritualità cristiano-orientale</i>	207-220
✠ STAGLIANÒ A., <i>Teologia trinitaria della creazione. Spunti per una fondazione dell'umano ecologico</i> .....	141-162
TREMBLAY R., <i>Un itinerario teologico autobiografico. Breve sguardo</i>	221-229

### Recensiones

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE «A. MARVELLI» - BIBLIOTECA DIOCESANA «MONS. E. BIANCHERI», <i>Storia della Chiesa riminese</i> , voll. I-IV, Pazzini Editore - Guaraldi, Villa Verucchio - Rimini 2010-2015. (Maria Marcellina PEDICO) ..	481-487
--	---------

**Vita Academiae**

Vita Academiae 2017-2018 ( <i>Riccardo FERRI</i> ) .....	469-476
Academicorum Opera anno MMXVII edita .....	477-479
<b>Index totius voluminis 17 (2018)</b> .....	489-491

RINALDO IACOPINO

**LA VERGINE MARIA  
“ALFA E OMEGA”  
DELLA CELEBRAZIONE  
LITURGICA BIZANTINA**



LIBRERIA EDITRICE VATICANA